Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Deutsche Morgenländische Gesellschaft

OL 34.4

Bound.

JUL 21 1905

Harvard College Library

FROM THE BEQUEST OF

JOHN AMORY LOWELL,

(Class of 1815).

This fund is $20,000, and of its income three quarters shall be spent for books and one quarter be added to the principal.

Digitized by Google

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Hultzsch**, Dr. **Praetorius**,

in Leipzig Dr. **Fischer**, Dr. **Windisch**,

unter der verantwortlichen Redaktion

des Prof. Dr. A. Fischer.

Achtundfünfzigster Band.

Leipzig 1904,
in Kommission bei F. A. Brockhaus.

Digitized by Google

1149-47

OL 34.4
~~Sem 1200~~

Digitized by Google

Inhalt

des achtundfünfzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Seite

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G. 1
Verzeichnis der Mitglieder der D. M. G. im Jahre 1904 . . IV
Verzeichnis der gelehrten Körperschaften und Institute, die mit der D. M. G. in Schriftenaustausch stehen XVI
Personalnachrichten . . . . . XX XXXIII XLIII LXVI
Verzeichnis der für die Bibliothek eingegangenen Schriften u. s. w. XXI XXXIV XLIV LXVII
XIVe Congrès International des Orientalistes XXIX
Zur Beachtung XXXI
Allgemeine Versammlung der D. M. G. zu Leipzig . . . . XLI LII
Zwei Anträge auf Zusätze zu den Satzungen der D. M. G. . . XLII
Protokollarischer Bericht über die zu Leipzig abgehaltene Allgemeine Versammlung LIII
Extrakt aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. 1903 LXII
Satzungen des Vereins „Deutsche Morgenländische Gesellschaft“ . LXXIV

Aufsätze.

Das südliche Pañcatantra. Übersicht über den Inhalt der älteren „Pañcatantra“-Rezensionen bis auf Pūrṇabhadra. Von *Johannes Hertel* . 1
Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts, mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei. Von *Johann Kresmárik* . . 69
Zur Quellenkunde der indischen Medizin. Von *Julius Jolly* . . . 114
Neues von Mehmed Emin Bej. Von *Friedrich Giese* 117
Mundâs and Australians. By *Sten Konow* 147
Resen in Genesis 10. Von *Eberhard Nestle* 158
Die Steleninschrift Rusas' II Argistihinis von Etschmiadzin. Von *W. Belck* 161
Zur Ešmūn'azār-Inschrift. Von *Franz Praetorius* 198
Sabbath. Von *H. Zimmern* 199
Bemerkungen zu Harihara's Ratirahasya Von *Ernst Leumann* . . 203
Basar-Vesali. Von *Th. Bloch* 206
Anfrage. Von *Annette S. Beveridge* 207

Zur alchimistischen Literatur der Araber. Von *Moritz Steinschneider* . 299
Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts, mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei. Von *Johann Kresmárik* . . 316
Entgegnung auf Leumanns „Bemerkungen zu Harihara's Ratirahasya“. Von *Richard Schmidt* 361
Gutmann und Gutweib in Indien. Von *R. Pischel* 363
Neue Fragmente des Thargum jeruschalmi. Von Dr. *M. Ginsburger* . 374
Über Bhagavadgītā II, 46. Von Dr. *Ferdinando Belloni-Filippi* . . 379
Bemerkungen zu vorstehendem Aufsatz. Von *Hermann Jacobi* . . 383

Digitized by Google

Seite

Ein astronomischer Beitrag zur Exegese des Alten Testaments. Von *C. V. L. Charlier* 386
Die alttestamentliche Bezeichnung der Götzen mit *gillûlîm*. Von *Wolf Wilhelm Grafen Baudissin* 395
The Pahlavi Texts of Yasna XX, XXI, XXII, edited with all the MSS. collated. By *L. H. Mills* 426
Beiträge zur Pluralbildung des Semitischen. Von *J. Barth* 431
The Kāvyamālā Edition of Amitagati's Subhāṣitasaṃdoha. By *Richard Schmidt* 447
Bemerkungen über die nordbuddhistische Terminologie im Hinblick auf die Bodhisattvabhūmi. Von *Unrai Wogihara* 451
Ein griechisches Theater in Indien. Von *Th. Bloch* 455
Nochmals Sabbat. Von *H. Zimmern* 458
Digamma und Wau. Von *Franz Praetorius* 461

Zur Exegese und Kritik der rituellen Sūtras. Von *W. Caland* . . . 505
Zur hebräischen Lautlehre. Von *C. Brockelmann* 518
Saṃskṛt-Handschriften. Von *Theodor Aufrecht* 525
Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts, mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei. Von *Johann Kremárik* . . . 539
Notizen zur arabischen Literaturgeschichte. Von *I. Goldziher* . . . 582
Psalm 2. Von Lic. *E. Baumann* 587
Noch ein Wort zu Richard Schmidt's Ausgabe von Harihara's Ratirahasya. Von *Ernst Leumann* 596
Melopum. Von *Eberhard Nestle* 597
Aus einem sprachwissenschaftlichen Werk von 1539. Von *Eberhard Nestle* 601
The Prototype of the Magnificat. By *Paul Haupt* 617
Phönizische Namen auf שלך. Von *Franz Praetorius* 633
Der Kanon der biblischen Bücher bei den babylonischen Nestorianern im 9./10. Jhdt. Von *Gustav Rothstein* 634
Eine Anfrage an Arabisten über Psalm 55, 23. Von *Eb. Nestle* [mit Zusatz von *A. Fischer*] 664
Notes concernant le Maghreb, par *E. Fagnan* 667

Die Jātakas und die Epik. Von *Heinrich Lüders* 687
Bemerkungen zum südsemitischen Alphabet. Von *Franz Praetorius* . 715
Hottentottische Laute und Lehnworte im Kafir. Von *Carl Meinhof* . 727
Zu G. Rothstein, Der Kanon der biblischen Bücher bei den babylonischen Nestorianern im 9./10. Jhdt. **I.** Von *Siegmund Fraenkel*. **II.** Von *W. Bacher*. **III.** Von *Gustav Rothstein* 770
Mehri- und Soqotri-Glossen. Von *D. H. Müller* 780
The Indian Kings named Śīlāditya, and the Kingdom of Mo-la-p'o. By *Vincent A. Smith* 787
Notizen. Von *Siegmund Fraenkel* 797
Der hebräische Vokalname Melopum. Von *W. Bacher* 799
Zu „Melupum". Von *D. Simonsen* 807
Zwei türkische Inschriften. Von *Georg Jacob* 811
Zwei unveröffentlichte chaldische Inschriften. Von *C. F. Lehmann* . 815
Die iranische Schützensage. Von *R. v. Stackelberg* 853
Ein Schlußwort. Von *C. F. Lehmann* 859
Psalm 2. Von *Eduard Sievers* 864
Indische Höhlen als Vergnügungsorte. Von *Heinrich Lüders* . . . 867
Miszellen. Von *A. Fischer* 869
Pfeile aus Nabk-Holz. Von *A. Fischer* 877

Digitized by Google

Seite

Anzeigen.

'Oumâra du Yémen, sa vie et son œuvre par Hartwig Derenbourg. Tome premier 1897, tome second 1902. Von *M. J. de Goeje* . 208
Die Gedichte des Mutalammis, arabisch und deutsch. Bearbeitet von K. Vollers. Von *J. Barth* 217
Die Lieder eines ägyptischen Bauern. Gesammelt und übersetzt von Heinrich Schäfer. Von *K. Vollers* 226
Bacher, W., Die Agada der Tannaiten. Erster Band. Von *Ludwig Blau* 238
Aufrecht, Theodor, Catalogus Catalogorum. Part III. Von *R. Pischel* 243
Leipziger semitistische Studien. Herausgegeben von A. Fischer und H. Zimmern. I, 1. 2. Von *Bruno Meissner* 245
Pañcaśatī-prabodha-sambandhaḥ o le cinquecento novelle antiche di Śubhaśīla-gaṇi, edite e tradotte per cura di Ambrogio Ballini. Von *Ernst Leumann* 250

Le livre de Mohammed ibn Toumert mahdi des Almohades. Texte arabe accompagné de notices biographiques et d'une introduction par I. Goldziher. Von *M. J. de Goeje* 463
Le livre des mystères du ciel et de la terre. Texte éthiopien publié et traduit par J. Perruchon avec le concours de M. I. Guidi. (R. Graffin et F. Nau, Patrologia orientalis, tome I, fascicule I.) Von *E. Praetorius* 485
Volksdichtung aus Indonesien, Sagen, Tierfabeln und Märchen, übersetzt von T. J. Bezemer, mit Vorwort von Prof. Dr. H. Kern. Von *Joh. Hertel* 492
Studia syriaca seu collectio documentorum hactenus ineditorum. Ex codicibus syriacis primo publicavit, latine vertit notisque illustravit Ignatius Ephraem II Rahmani patriarcha Antiochenus Syrorum. Von *Th. Nöldeke* 494
Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda von Arbel, herausgegeben mit Übersetzung, Einleitung und Erklärung von Heinr. Hilgenfeld. Von *Th. Nöldeke* 496
Histoire de Saint Azazaïl, texte syriaque inédit avec introduction et traduction française. Précédée des actes grecs de Saint Pancrace, publiés pour la première fois par Frédéric Macler. Von *C. Brockelmann* 499

Le dialecte arabe parlé à Tlemcen. Grammaire, textes et glossaire par W. Marçais, Directeur de la Médersa de Tlemcen. Von *Hans Stumme* 670
Franz Nikolaus Finck, Lehrbuch des Dialekts der deutschen Zigeuner. Von *A. Kluyver* 680

Die Ḥâšimijjât des Kumait, herausgegeben, übersetzt und erläutert von Josef Horovitz. Von *Th. Nöldeke* 888
Hans Stumme, Maltesische Studien. Eine Sammlung prosaischer und poetischer Texte in maltesischer Sprache nebst Erläuterungen. — Derselbe, Maltesische Märchen, Gedichte und Rätsel in deutscher Übersetzung. Von *Th. Nöldeke* 903
Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1 herausgegeben von Carl Schmidt. Übersetzung, Untersuchungen und koptischer Text. Dazu ein Tafelband. Von *J. Leipoldt* . 920
Le livre de la Création et de l'Histoire de Moṭahhar ben Ṭâhir el-Maqdisi attribué à Abou-Zéïd Aḥmed ben Sahl el-Balkhi, publié et traduit d'après le manuscrit de Constantinople par M. Cl. Huart. Von *I. Goldziher* 925

Digitized by Google

Seite

Bruno Meißner, Neuarabische Geschichten aus dem Iraq, gesammelt, übersetzt, herausgegeben und mit einem erweiterten Glossar versehen. Von *F. H. Weißbach* 931

Küchler, Friedrich, Beiträge zur Kenntnis der Assyrisch-Babylonischen Medizin. Texte mit Umschrift, Übersetzung und Kommentar. Von *H. Zimmern* 948

Müller, Dav. Heinr., Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln. Text in Umschrift, deutsche und hebräische Übersetzung, Erläuterung und vergleichende Analyse. Von *H. Zimmern* 954

Martin, François, Textes religieux assyriens et babyloniens. Transcriptions, traduction et commentaire. Von *H. Zimmern* 957

Howardy, G., Clavis cuneorum sive Lexicon signorum assyriorum linguis latina, britannica, germanica sumptibus Instituti Carlsbergici Hauniensis compositum. Pars 1: Ideogrammata praecipua. Von *H. Zimmern* . 958

Wissenschaftlicher Jahresbericht.

Das Semitische, mit Ausschluss des Sabaeo-Minäischen und der abessinischen Dialekte, sowie der alttestamentlichen Studien. Von *C. Brockelmann* 251

Die abessinischen Dialekte (und das Sabaeo-Minäische). Von *Franz Praetorius* 260

Alttestamentliche Studien. Von *G. Beer* 262

Ägyptologie. Von *Heinrich Schäfer* 268

Indologie. Von *K. Klemm* 283

Nachwort 292

Mitteilung und Bitte „Tiele's Kamer" betreffend. Von *M. J. de Goeje* 294

Verzeichnis der bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften . . 296. 502. 685. 959

Autoren- und Sachregister 961

Digitized by Google

Aufsätze und Anzeigen[1]) des Bandes

nach den verschiedenen Disziplinen geordnet.

Allgemeine Sprachwissenschaft.

Seite

Aus einem sprachwissenschaftlichen Werk von 1539. Von *Eberhard Nestle* 601

Digamma und Wau. Von *Franz Praetorius* 461

Semitistik.

Allgemeine und vergleichende Schriften.

Das Semitische, mit Ausschluss des Sabaeo-Minäischen und der abessinischen Dialekte, sowie der alttestamentlichen Studien. [Jahresbericht.] Von *C. Brockelmann* 251

*Leipziger semitistische Studien. Herausgegeben von A. Fischer und H. Zimmern. I, 1. 2. Von *Bruno Meissner* 245

Beiträge zur Pluralbildung des Semitischen. Von *J. Barth* . . . 431

Babylonisch-Assyrisch (und Literatur über die Keilschrift im Allgemeinen).

*Howardy, G., Clavis cuneorum sive Lexicon signorum assyriorum linguis latina, britannica, germanica sumptibus Instituti Carlsbergici Hauniensis compositum. Pars 1: Ideogrammata praecipua. Von *H. Zimmern*. 958

*Martin, François, Textes religieux assyriens et babyloniens. Transcriptions, traduction et commentaire. Von *H. Zimmern* 957

*Müller, Dav. Heinr., Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln. Text in Umschrift, deutsche und hebräische Übersetzung, Erläuterung und vergleichende Analyse. Von *H. Zimmern* 954

*Küchler, Friedrich, Beiträge zur Kenntnis der Assyrisch-Babylonischen Medizin. Texte mit Umschrift, Übersetzung und Kommentar. Von *H. Zimmern* 948

Sabbath. Von *H. Zimmern* 199

Nochmals Sabbat. Von *H. Zimmern* 458

Die Steleninschrift Rusas' II Argistihinis von Etschmiadzin. Von *W. Belck* 161

Zwei unveröffentlichte chaldische Inschriften. Von *C. F. Lehmann* . 815

Ein Schlußwort. Von *C. F. Lehmann* 859

Hebräisch-Phönizisch.

Alttestamentliche Studien. [Jahresbericht.] Von *G. Beer* . . . 262

Melupum. Von *Eberhard Nestle* 597

Der hebräische Vokalname Melopum. Von *W. Bacher* 799

Zu „Melupum". Von *D. Simonsen* 807

1) Die Anzeigen macht ein * besonders kenntlich.

Digitized by Google

Seite

Zur hebräischen Lautlehre. Von *C. Brockelmann* 518
Resen in Genesis 10. Von *Eberhard Nestle* 158
The Prototype of the Magnificat. By *Paul Haupt* 617
Psalm 2. Von Lic. *E. Baumann* 587
Psalm 2. Von *Eduard Sievers* 864
Eine Anfrage an Arabisten über Psalm 55, 23. Von *Eb. Nestle* [mit Zusatz von *A. Fischer*] 664
Ein astronomischer Beitrag zur Exegese des Alten Testaments. Von *C. V. L. Charlier* 386
Die alttestamentliche Bezeichnung der Götzen mit *gillûlîm*. Von *Wolf Wilhelm Grafen Baudissin* 395
*Bacher, W., Die Agada der Tannaiten. Erster Band. Von *Ludwig Blau* 238
Zur Ešmûn'azâr-Inschrift. Von *Franz Praetorius* 198
Phönizische Namen auf שלך. Von *Franz Praetorius* 633

Aramäisch.

Neue Fragmente des Thargum jeruschalmi. Von Dr. *M. Ginsburger* . 374
Notizen. Von *Siegmund Fraenkel* 797
*Studia syriaca seu collectio documentorum hactenus ineditorum. Ex codicibus syriacis primo publicavit, latine vertit notisque illustravit Ignatius Ephraem II Rahmani patriarcha Antiochenus Syrorum. Von *Th. Nöldeke* 494
*Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda von Arbel, herausgegeben mit Übersetzung, Einleitung und Erklärung von Heinr. Hilgenfeld. Von *Th. Nöldeke* 496
*Histoire de Saint Azazaïl, texte syriaque inédit avec introduction et traduction française. Précédée des actes grecs de Saint Pancrace, publiés pour la première fois par Frédéric Macler. Von *C. Brockelmann* 499

Arabisch (und Islam).

Zur alchimistischen Literatur der Araber. Von *Moritz Steinschneider* . 299
Notizen zur arabischen Literaturgeschichte. Von *I. Goldziher* . . 582
Notes concernant le Maghreb, par *E. Fagnan* 667
Miszellen. Von *A. Fischer* 869
Pfeile aus Nabk-Holz. Von *A. Fischer* 877
*Die Gedichte des Mutalammis, arabisch und deutsch. Bearbeitet von K. Vollers. Von *J. Barth* 217
*Die Hašimijjât des Kumait, herausgegeben, übersetzt und erläutert von Josef Horovitz. Von *Th. Nöldeke* 888
*'Oumâra du Yémen, sa vie et son œuvre par Hartwig Derenbourg. Tome premier 1897, tome second 1902. Von *M. J. de Goeje* . 208
*Le livre de la Création et de l'Histoire de Motahhar ben Tâhir el-Maqdisi attribué à Abou-Zéid Ahmed ben Sahl el-Balkhi, publié et traduit d'après le manuscrit de Constantinople par M. Cl. Huart. Von *I. Goldziher* 925
*Le livre de Mohammed ibn Toumert mahdi des Almohades. Texte arabe accompagné de notices biographiques et d'une introduction par I. Goldziher. Von *M. J. de Goeje* 463
Der Kanon der biblischen Bücher bei den babylonischen Nestorianern im 9./10. Jhdt. Von *Gustav Rothstein* 634
Zu G. Rothstein, Der Kanon der biblischen Bücher bei den babylonischen Nestorianern im 9./10. Jhdt. **I.** Von *Siegmund Fraenkel*. **II.** Von *W. Bacher*. **III.** Von *Gustav Rothstein* 770
*Bruno Meißner, Neuarabische Geschichten aus dem Iraq, gesammelt, übersetzt, herausgegeben und mit einem erweiterten Glossar versehen. Von *F. H. Weißbach* 931

Digitized by Google

Seite

*Die Lieder eines ägyptischen Bauern. Gesammelt und übersetzt von Heinrich Schäfer. Von *K. Vollers* 226

*Le dialecte arabe parlé à Tlemcen. Grammaire, textes et glossaire par W. Marçais, Directeur de la Médersa de Tlemcen. Von *Hans Stumme* 670

*Hans Stumme, Maltesische Studien. Eine Sammlung prosaischer und poetischer Texte in maltesischer Sprache nebst Erläuterungen. — Derselbe, Maltesische Märchen, Gedichte und Rätsel in deutscher Übersetzung. Von *Th. Nöldeke* 903

Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts, mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei. Von *Johann Kresmárik* 69. 316. 539

Südarabisch und Äthiopisch.

Die abessinischen Dialekte (und das Sabaeo-Minäische). [Jahresbericht.] Von *Franz Praetorius* 260

Bemerkungen zum südsemitischen Alphabet. Von *Franz Praetorius* . 715

*Le livre des mystères du ciel et de la terre. Texte éthiopien publié et traduit par J. Perruchon avec le concours de M. I. Guidi. (R. Graffin et F. Nau, Patrologia orientalis, tome I, fascicule I.) Von *F. Praetorius* 485

Mehri und Soqoṭri.

Mehri- und Soqoṭri-Glossen. Von *D. H. Müller* 780

Ägyptologie.

Ägyptologie. [Jahresbericht.] Von *Heinrich Schäfer* 268

*Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1 herausgegeben von Carl Schmidt. Übersetzung, Untersuchungen und koptischer Text. Dazu ein Tafelband. Von *J. Leipoldt* . 920

Indologie.

Indologie. [Jahresbericht.] Von *K. Klemm* 282

*Aufrecht, Theodor, Catalogus Catalogorum. Part III. Von *R. Pischel* 243

Saṃskṛt-Handschriften. Von *Theodor Aufrecht* 525

Zur Quellenkunde der indischen Medizin. Von *Julius Jolly* . . . 114

Zur Exegese und Kritik der rituellen Sūtras. Von *W. Caland* . . 505

Die Jātakas und die Epik. Von *Heinrich Lüders* 687

Über Bhagavadgītā II, 46. Von Dr. *Ferdinando Belloni-Filippi* . . 379

Bemerkungen zu vorstehendem Aufsatz. Von *Hermann Jacobi* . . 383

Das südliche Pañcatantra. Übersicht über den Inhalt der älteren „Pañcatantra"-Rezensionen bis auf Pūrṇabhadra. Von *Johannes Hertel* . 1

Notizen. Von *Siegmund Fraenkel* 797

*Pañcaśatī-prabodha-sambandhaḥ o le cinquecento novelle antiche di Subhaśīla-gaṇi, edite e tradotte per cura di Ambrogio Ballini. Von *Ernst Leumann* 250

The Kāvyamālā Edition of Amitagati's Subhāṣitasaṃdoha. By *Richard Schmidt* 447

Bemerkungen zu Haribara's Ratirahasya. Von *Ernst Leumann* . . 203

Entgegnung auf Leumanns „Bemerkungen zu Harihara's Ratirahasya". Von *Richard Schmidt* 361

Noch ein Wort zu Richard Schmidt's Ausgabe von Harihara's Ratirahasya. Von *Ernst Leumann* 596

Bemerkungen über die nordbuddhistische Terminologie im Hinblick auf die Bodhisattvabhūmi. Von *Unrai Wogihara* 451

Gutmann und Gutweib in Indien. Von *R. Pischel* 363

Digitized by Google

Seite

Basar-Vesali. Von *Th. Bloch* 206
Ein griechisches Theater in Indien. Von *Th. Bloch* 455
Indische Höhlen als Vergnügungsorte. Von *Heinrich Lüders* . . 867
The Indian Kings named Silāditya, and the Kingdom of Mo-la-p'o. By *Vincent A. Smith* 787
*Franz Nikolaus Finck. Lehrbuch des Dialekts der deutschen Zigeuner. Von *A. Kluyver* 680

Iranistik.

The Pahlavi Texts of Yasna XX, XXI, XXII, edited with all the MSS. collated. By *L. H. Mills* 426
Die iranische Schützensage. Von *R. v. Stackelberg* 853

Türk-Sprachen.

Zwei türkische Inschriften. Von *Georg Jacob* 811
Neues von Mehmed Emin Bej. Von *Friedrich Giese* 117
Anfrage. Von *Annette S. Beveridge* 207

Afrika-Sprachen.

Hottentottische Laute und Lehnworte im Kafir. Von *Carl Meinhof* . 727

Sonstige Gebiete.

Mundās and Australians. By *Sten Konow* 147
*Volksdichtung aus Indonesien, Sagen, Tierfabeln und Märchen, übersetzt von T. J. Bezemer, mit Vorwort von Prof. Dr. H. Kern. Von *Joh. Hertel* 492

Digitized by Google

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Digitized by Google

Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die *Post**) zu beziehen;
2) ihre Jahresbeiträge an unsere Kommissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direkt portofrei oder durch Vermittlung einer Buchhandlung regelmässig einzusenden;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichnis, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes, nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *E. Hultzsch* (Schillerstr. 50), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale*“ (Wilhelmstrasse 36/37) ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse zu richten;
5) Mitteilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* an den Redakteur, Prof. Dr. *August Fischer* in *Leipzig* (Mozartstr. 4), zu senden.

Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 18 Mark, wofür die Zeitschrift gratis geliefert wird.

Die Mitgliedschaft für Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 Mark (= £ 12 = 300 frcs.) erworben. Dazu für freie Zusendung der Zeitschrift auf Lebenszeit in Deutschland und Österreich 15 Mark, im übrigen Ausland 30 Mark.

*) Zur Vereinfachung der Berechnung werden die Mitglieder der D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift direkt durch die Post beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das Porto für freie Einsendung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar mit 1 Mark in Deutschland und Österreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.

Digitized by Google

Verzeichnis der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Jahr 1904.

I.

Ehrenmitglieder[1]).

Herr Dr. Theodor Aufrecht, Prof. a. d. Univ. Bonn, Schumannstr. 21 (67).
- Dr. R. G. Bhandarkar, Prof. am Deccan College in Poona, Indien (63).
- Dr. V. Fausböll, Prof. a. d. Univ. Kopenhagen (61).
- Dr. M. J. de Goeje, Interpres legati Warneriani u. Prof. a. d. Univ. Leiden, Vliet 15 (43).
- Dr. Ignazio Guidi, Prof. in Rom, 24 Botteghe oscure (58).
- Dr. H. Kern, Prof. a. d. Univ. Leiden (57).

Sir Alfred C. Lyall, K. C. B., D. C. L., Member of Council, in London, SW, India Office (53).

Herr Dr. Theod. Nöldeke, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Kalbsgasse 16 (64).
- Dr. Julius Oppert, Membre de l'Institut, Prof. am Collège de France in Paris, 2 rue de Sfax (55).
- Dr. Wilhelm Radloff, Exc., Wirkl. Staatsrat, Mitglied der kais. Akad. d. Wiss. in St. Petersburg (59).
- Dr. S. L. Reinisch, k. k. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Wien, VIII, Feldgasse 3 (66).
- Em. Senart, Membre de l'Institut, in Paris, 18 rue François 1er (56).
- Dr. F. von Spiegel, Geh. Rat, Prof. in München, Öttingenstr. 36 (51).
- Dr. Whitley Stokes, in London, SW, 15 Grenville Place (24).
- Dr. Wilh. Thomsen, Prof. a. d. Univ. Kopenhagen, V, Gamle Kongevei 150 (62).
- Graf Melchior de Vogüé, Membre de l'Institut, in Paris, 2 rue Fabert (28).

II.

Ordentliche Mitglieder[2]).

Herr Dr. W. Ahlwardt, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Greifswald, Brüggstr. 28 (578).
- Albrecht, Pfarrer in Budweten (1343).
- Dr. Herman Almkvist, Prof. d. semit. Sprachen a. d. Univ. Upsala (1034).
- Dr. Carl von Arnhard, in München, Wilhelmstr. 16 (990).
- Dr. Wilhelm Bacher, Prof. a. d. Landes-Rabbinerschule in Budapest, VII, Erzsébetkörut 9 (804).

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreffenden Herren zu Ehrenmitgliedern proklamiert worden sind.

2) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II, S. 505 ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Personalnachrichten fortgeführt wird.

Digitized by Google

Herr Dr. Joh. Baensch-Drugulin, Buchhändler u. Buchdruckereibesitzer in Leipzig, Königstr. 10 (1291).
- Lic. Dr. B. Baentsch, Prof. a. d. Univ. Jena, Lichtenhainerstr. 3 (1281).
- Dr. Friedrich Baethgen, Konsistorialrat, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Rohrbach b. Heidelberg (961).
- Dr. Otto Bardenhewer, Prof. d. neutest. Exegese a. d. Univ. München, Sigmundstr. 1 (809).
- Dr. Jacob Barth, Prof. a. d. Univ. Berlin, N, Weissenburgerstr. 6 (835).
- Wilh. Barthold, Prof. a. d. Univ. St. Petersburg, Wassili-Ostrow, 5te Linie 30, Quart. 24 (1232).
- Dr. Christian Bartholomae, Prof. a. d. Univ. Giessen, Asterweg 34 (955).
- René Basset, Correspondant de l'Institut, Directeur de l'Ecole Supérieure des Lettres d'Alger, in Alger-Mustapha, 77 rue Michelet (997).
- Dr. A. Bastian, Geh. Regierungsrat, Direktor des Museums für Völkerkunde u. Prof. a. d. Univ. Berlin, SW, Königgrätzerstr. 120 (560).
- Dr. Wolf Graf von Baudissin, Prof. a. d. Univ. Berlin, Hohenzollernstr. 22 (704).
- Dr. A. Baumgartner, Prof. a. d. Univ. Basel, Ober-Tüllingen (Postamt Stetten), Baden (1063).
- Dr. Anton Baumstark in Rom, Camposanto dei Tedeschi presso S. Pietro, 17 Villa della Segrestia (1171).
- Dr. C. H. Becker, Privatdocent a. d. Univ. Heidelberg, Keglerstr. 18 (1261).
- Lic. Dr. phil. Georg Beer, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Ruprechtsau, Adlergasse 10 (1263).
- Dr. G Behrmann, Senior u. Hauptpastor in Hamburg, Kraienkamp 3 (793).
- Dr. Waldemar Belck, in Frankfurt a/M., Oederweg 59 (1242).
- Dr. Max van Berchem, Privatdocent a. d. Univ. Genf, auf Château de Crans, près Celigny, Canton de Vaud (Schweiz) (1055).
- Aug. Bernus, Prof. in Lausanne (785).
- A. A. Bevan, M. A., Prof. in Cambridge, England (1172).
- Dr. Carl Bezold, Prof. a. d. Univ. Heidelberg, Brückenstr. 45 (940).
- Dr. A. Bezzenberger, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Besselstr. 2 (801).
- Dr. Gust. Bickell, Prof. a. d. Univ. Wien, VIII, Alserstr. 25, 2. Stiege, 1. Stock (573).
- Dr. Th. Bloch, Indian Museum, Calcutta (1194).
- Dr. Maurice Bloomfield, Prof. a. d. Johns Hopkins University in Baltimore, Md., U. S. A. (999).
- Dr. Louis Blumenthal, Rabbiner in Berlin, C, An der Schleuse 5 (1142).
- Dr. Alfr. Boissier, in Le Rivage près Chambésy (Schweiz) (1222).
- A. Bourguin, jetziger Aufenthalt unbekannt (1008).
- Dr. Edw. Brandes, in Kopenhagen, Kronprinsessegade 50 (764).
- Dr. Oscar Braun, Prof. a. d. Univ. Würzburg, Sanderring 6 III (1176).

The Rev. C. A. Briggs, Prof. am Union Theol. Seminary in New York (725).

Herr Dr. Carl Brockelmann, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Dohnastr. 5 (1195).
- Dr. Paul Brönnle, c/o. Probsthain & Co., London, WC, 14 Bury Street, British Museum (1297).
- Ernest Walter Brooks, in London, WC, 28 Great Ormond Street (1253).
- Dr. Karl Brugmann, Geh. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Schillerstr. 7 (1258).
- Dr. Rud. E. Brünnow, Prof., Chalet Beauval, Vevey, Canton de Vaud (Schweiz) (1009).
- Dr. theol. Karl Budde, Prof. a. d. Univ. Marburg i/H., Renthofstr. 25 (917).
- E. A. Wallis Budge, Litt. D., F. S. A., Assistant Deputy Keeper of Egyptian and Oriental Antiquities, Brit. Mus., in London, WC (1033).
- Dr. Frants Buhl, Prof. a. d. Univ. Kopenhagen, Oesterbrogade 28 E (920).

Digitized by Google

Herr Dr. Moses Buttenwieser, Prof. am Hebrew Union College in Cincinnati, O., U. S. A. (1274).
Don Leone Caetani, Principe di Teano, in Rom, Palazzo Caetani (1148).
Herr Dr. W. Caland, in Utrecht, Buys Ballotstr. 17 (1239).
- Freiherr Guido von Call, k. k. österreich-ungar. Handelsminister, in Wien (822).
The Right Rev. L. C. Casartelli, M. A., Bishop of Salford, in Salford (910).
Herr Alfred Caspari, kgl. Gymnasial-Prof. a. D. in Erlangen, Östliche Stadtmauerstr. 14 (979).
- Abbé Dr. J. B. Chabot, in Paris, 47 rue Claude Bernard (1270).
- Dr. D. A. Chwolson, Wirkl. Staatsrat, Exc., Prof. d. hebr. Spr. u. Litt. a. d. Univ. St. Petersburg (292).
- M. Josef Cižek, Pfarrer in Einsiedl b. Marienbad (1211).
- Dr. Ph. Colinet, Prof. d. Sanskrit u. d. vergl. Grammatik a. d. Univ. Löwen (1169).
- Dr. Hermann Collitz, Prof. am Bryn Mawr College in Bryn Mawr, Pa., bei Philadelphia, Pa., U. S. A. (1067).
- Dr. August Conrady, Prof. a. d. Univ. Leipzig (1141).
- Dr. Carl Heinr. Cornill, Prof. a. d. Univ. Breslau, Monhauptstr. 12 (885).
- Dr. phil. et jur. Graf Heinrich Coudenhove-Kalergi, k. k. Legationssekretär a. D., Schloss Ronsperg i. Böhmen (1337).
- Dr. James A. Crichton, Parish Minister, Annan, Dumfriesshire (Schottland) (1310).
- Dr. Sam. Ives Curtiss, Prof. am Theol. Seminary in Chicago, Ill., U. S. A., 81 Ashland Boul (923).
- P. Jos. Dahlmann, S. J., in Luxemburg, Bellevue (1203).
- Dr. T. Witton Davies, Prof. of Semitic Languages, Baptist College and University College in Bangor (North Wales) (1138).
- Dr. Alexander Dedekind, k. k. Custos der Sammlung ägyptischer Altertümer des österr. Kaiserhauses in Wien, I, Burgring 5 (1188).
- Dr. Berthold Delbrück, Prof. a. d. Univ. Jena, Fürstengraben 14 (753).
- Dr. Friedrich Delitzsch, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Charlottenburg, Knesebeckstr. 30 (948).
- Dr. Hartwig Derenbourg, Membre de l'Institut, Prof. a. d. Ecole Spéciale des Langues Orientales vivantes in Paris, 30 avenue Henri Martin (666).
- Dr. Paul Deussen, Prof. a. d. Univ. Kiel, Beseler Allée 39 (1132).
- Dr. Otto Donner, Prof. d. Sanskrit u. d. vergl. Sprachforschung a. d. Univ. Helsingfors, Norra Kogen 12 (654).
The Rev. Sam. R. Driver, D. D., Canon of Christ Church in Oxford (858).
Herr Dr. Rubens Duval, Prof. am Collège de France in Paris, 11 rue de Sontay (1267).
- Dr. Rudolf Dvořák, Prof. a. d. böhmischen Univ. in Prag, III, 44, Kleinseite, Brückengasse 26 (1115).
- Dr. Karl Dyroff, Konservator am Antiquarium u. Privatdocent a. d. Univ. in München, Schraudolphstr. 14 III (1130).
- Dr. Berthold Edelstein, Rabbiner in Budapest, III, Lajosgasse 9 (1339).
- Dr. J. Eggeling, Prof. d. Sanskrit a. d. Univ. Edinburgh, 15 Hatton Place (763).
- Dr. Karl Ehrenburg, Privatdocent d. Geographie in Würzburg, Paradeplatz 4 II (1016).
- Dr. Adolf Erman, Prof. a. d. Univ. Berlin, Steglitz, Friedrichstr. 10/11 (902).
- Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith, Wales, 575 Marine Terrace (641).
- Dr. Julius Euting, Prof. a. d. Univ. u. Direktor d. Univ.- u. Landes-Bibliothek in Strassburg i/Els., Schloss (614).
- Edmond Fagnan, Prof. a. d. Ecole Supérieure des Lettres d'Alger, in Alger (963).

Digitized by Google

Herr Dr. Winand Fell, Prof. a. d. Univ. Münster i/W., Sternstr. 2a (703).
- Dr. Rich. Fick, in Neuendorf b. Potsdam (1266).
- Dr. Louis Finot, Directeur de l'École française d'Extrême-Orient in Hanoï (Indochine) (1256).
- Dr. August Fischer, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Mozartstr. 4 (1094).
- Dr. Johannes Flemming, Oberbibliothekar a. d. Univ.-Bibliothek in Bonn, Weberstr. 3 (1192).
- Dr. Willy Foy, Direktor des Rautenstrauch-Joest-Museums in Köln a/Rh., Lothringerstr. 19 (1228).
- Dr. Siegmund Fraenkel, Prof. a. d. Univ. Breslau, Augustastr. 81 (1144).
- Missionar A. H. Franke, in Leh (1340).
- Dr. R. Otto Franke, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Mittelhufen, Hermannallée 5 (1080).
- Dr. Osc. Frankfurter, Legationsrat im Ausw. Amte, zu Bangkok (1338).
- Dr. Israel Friedlaender, Prof. am Jewish Theological Seminary of America, 371 West 116th Street, New York City (1356).
- Dr. Ludwig Fritze, Prof. u. Seminar-Oberlehrer in Köpenick b. Berlin (1041).
- Dr. Richard Garbe, Prof. a. d. Univ. Tübingen, Biesinger Strasse 14 (904).
- Dr. M. Gaster, in London, W, 37 Maida Vale (1334).
- Dr. Lucien Gautier, Prof. in Genf, 88 route de Chêne (872).
- Dr. Wilhelm Geiger, Prof. a. d. Univ. Erlangen, Löwenichstr. 24 (930).
- Dr. H. D. van Gelder, in Leiden, Plantsoen 31 (1108).
- Dr. Karl Geldner, Prof. a. d. Univ. Berlin, NW, Lübeckerstr. 40 (1090).
- Dr. H. Gelzer, Geh. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Jena, Kahlaische Strasse 4 (958).
- Direktor C. E. Gernandt, in Stockholm, Strandvägen 43 (1054).
- Dr. Rudolf Geyer, Scriptor a. d. k. k. Hofbibliothek u. Privatdocent a. d. Univ. Wien, VI/1, Magdalenenstr. 10 (1035).
- N. Geyser, Pfarrer in Elberfeld (1089).
- Dr. Hermann Gies, 1. Dragoman u. Legationsrat bei der kais. deutschen Botschaft in Konstantinopel, Pera (760).
- Dr. Friedr. Giese, Oberlehrer in Konstantinopel, Deutsche Realschule (1313).
- D. Dr. F. Giesebrecht, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Ziegelstr. 11 III (877).
- Dr. Eduard Glaser, Arabienreisender, in München, Theresienstr. 93 (1162).
- Dr. Ignaz Goldziher, Prof. a. d. Univ. u. Sekretär der israelit. Gemeinde in Budapest, VII, Holló-utcza 4 (758).
- Dr. Richard J. H. Gottheil, Prof. a. d. Columbia University in New York, 169 West 93rd Street (1050).
- Dr. Louis H. Gray, Unterbibliothekar u. Privatdocent a. d. Univ. Princeton, N. J., 53 Second Ave., Newark, N. J., U. S. A. (1278).
- S. Buchanan Gray, M. A., Mansfield College in Oxford (1276).
- Dr. George A. Grierson, B. C. S., Rathfarnham, Camberley, Surrey (1068).
- Dr. Julius Grill, Prof. a. d. Univ. Tübingen, Olgastr. 7 (780).
- Dr. H. Grimme, Prof. a. d. Univ. Freiburg i. d. Schweiz (1184).
- Dr. Wilh. Grube, Prof. a. d. Univ. u. Direktorialassistent am kgl. Museum f. Völkerkunde zu Berlin, in Halensee b. Berlin, SW, Georg Wilhelmstr. 17 (991).
- Dr. Max Th. Grünert, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, II, Sokolstr. 68 (873).
- Dr. Albert Grünwedel, Prof., Direktoralassistent am kgl. Museum f. Völkerkunde zu Berlin, in Gross-Lichterfelde b. Berlin, Albrechtstr. 8 (1059).
- Lic. Dr. Herm. Guthe, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Körnerplatz 7 II (919).
- Johannes Haardt, Pastor in Wesel (1071).
- cand. phil. J. Haferbier, in Osnabrück, Klusstr. 4 (1354).
- stud. phil. or. Přemysl Hájek, in Kralup a. d. Moldau, No. 40 (1306).

Digitized by Google

Herr Dr. J. Halévy, Maitre de Conférences à l'École Pratique des Hautes Études in Paris, 26 rue Aumaire (845).
- Dr. Ludwig Hallier, Pfarrer in Diedenhofen (1093).
- Dr. F. J. van den Ham, Prof. a. d. Univ. Groningen (941).
- Dr. Edmund Hardy, Prof. in Bonn, Argelanderstr. 118 (1240).
- Dr. A. Harkavy, kais. russ. Staatsrat, Prof. d. Geschichte des Orients a. d. Univ. St. Petersburg, Puschkarskaja 47 (676).
- Otto Harrassowitz, Buchhändler, Konsul von Venezuela, Leipzig (1327).
- Dr. Martin Hartmann, Prof., Lehrer d. Arabischen am Seminar für Orient. Sprachen zu Berlin, in Charlottenburg, Schillerstr. 7 (802).
- Dr. Paul Haupt, Prof. a. d. Johns Hopkins University in Baltimore, Md., U. S. A. (15. Mai bis 15. September in Görlitz) (1328).
- Dr. J. Hausheer, Prof. in Zürich, V, Bergstr. 187 (1125).
- Dr. Aug. Heider, in Greifswald, Steinbeckerstr. 14 (1330).
- stud. phil. or. Ad. Helbig, in Heidelberg, Anlage 53 (1350).
- P. Dr. Joh. Heller, Prof. in Innsbruck, Universitätsstr. 8 (965).
- Dr. Joh. Hertel, Oberlehrer am kgl. Realgymnasium zu Döbeln (1247).
- Dr. G. F. Hertzberg, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Louisenstr. 4 (359).
- Dr. David Herzog, Docent a. d. deutschen Univ. in Prag, Smichow, Palackystr. 40 (1287).
- A. Heusler, V. D. M., von Berlin verzogen, derz. Aufenthalt unbek. (1156).
- Dr. H. Hilgenfeld, Privatdocent a. d. Univ. Jena, Fürstengraben 7 (1280).
- Dr. A. Hillebrandt, Prof. a. d. Univ. Breslau, Monhauptstr. 14 (950).
- Dr. H. V. Hilprecht, Prof. a. d. Univ. von Pennsylvania in Philadelphia (1199).
- K. Himly, kais. Dolmetscher a. D., in Wiesbaden, Röderstr. 15 (567).
- Dr. Val. Hintner, Prof. am akad. Gymnasium in Wien (806).
- Dr. Hartwig Hirschfeld, Privatdocent a. d. Univ. London, NW, 14 Randolph Gardens (995).
- Dr. Friedr. Hirth, Prof. in München, Leopoldstr. 59 (1252).
- Dr. G. Hoberg, Prof. a. d. Univ. Freiburg i/B., Dreisamstr. 25 (1113).
- Dr. A. F. Rudolf Hoernle, in Oxford, 8 Northmoor Road (818).
- Pastor P. Holler, in Segeberg in Holstein (1321).
- Dr. Adolf Holtzmann, Prof. am Gymn. u. a. d. Univ. in Freiburg i/B., Moltkestr. 42 (934).
- Dr. H. Holzinger, Stadtpfarrer in Ulm (Württemberg) (1265).
- Dr. Fritz Hommel, Prof. a. d. Univ. München, Schwabinger Landstr. 50 (841).
- Dr. Edw. W. Hopkins, Prof. am Yale College in New Haven, Conn., U. S. A., 235 Bishop Str. (992).
- Dr. Paul Horn, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Sternwartstr. 20 (1066).
- Lic. theol. Aladár Hornyánszky, in Pressburg (1314).
- Dr. phil. Josef Horovitz, Privatdocent a. d. Univ. Berlin, W, Cuxhavenerstr. 1 (1230).
- Dr. M. Horten, in Elberfeld, Ludwigstr. 56 (1349).
- Dr. M. Th. Houtsma, Prof. a. d. Univ. Utrecht (1002).
- Clément Huart, franz. Konsul, Secrétaire-interprète du gouvernement, Prof. a. d. Ecole Spéciale des Langues Orientales vivantes in Paris, 43 rue Madame (1036).
- Dr. H. Hübschmann, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Ruprechtsauer Allée 31 (779).
- Dr. E. Hultzsch, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Schillerstr. 50 (946).
- Dr. A. V. Williams Jackson, Prof. a. d. Columbia University, 16 Highland Place, Yonkers, N. Y., U. S. A. (1092).
- Dr. Georg K. Jacob, Prof. a. d. Univ. Erlangen, Bismarckstr. 30 (1127).
- Dr. Hermann Jacobi, Prof. a. d. Univ. Bonn, Niebuhrstr. 5 (791).
- Dr. Alfred Jahn, k. k. wirkl. Gymnasiallehrer in Brünn, I, Deutsches Staatsgymnasium (1347).
- Dr. G. Jahn, Prof. emerit. in Berlin (820).

Digitized by Google

Herr Dr. P. Jensen, Prof. a. d. Univ. Marburg i/H., Frankfurterstr. 21 (1118).
- Dr. Julius Jolly, Prof. a. d. Univ. Würzburg, Sonnenstr. 5 (815).
- Dr. Ferd. Justi, Geheimrat, Prof. a. d. Univ. Marburg i/H., Barfüsserthor 32 (561).
- Dr. Th. W. Juynboll, in Leiden (1106).
- Dr. Adolf Kaegi, Prof. a. d. Univ. Zürich, II, Stockerstr. 47 (1027).
- Lic. Dr. Paul Kahle, stellvertret. Pfarrer in Braila (Rumänien), Boulevard Casa 11 (1296).
- Dr. Georg Kampffmeyer, Privatdocent a. d. Univ. Halle a /S., Advokatenweg 48 (1304).
- Dr. Adolf Kamphausen, Prof. a. d. Univ. Bonn, Weberstr. 27 (462).
- Dr. Felix Kauffmann, in Frankfurt a/M. (1320).
- Dr. Emil Kautzsch, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Wettiner Str. 32 (621).
- Dr. Alexander von Kégl, Gutsbesitzer in Puszta Szent Király, Post Laczháza, Com. Pest-Pilis, Ungarn (1104).
- Dr. Charles F. Kent, Prof. a. d. Yale University in New Haven, Conn. (1178).
- Dr. Frdr. Kern, in Berlin (1285).
- Lic. Dr. Konrad Kessler, Prof. d. orient. Sprachen a. d. Univ. Greifswald, Langestr. 10 (875).
- Dr. Franz Kielhorn, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Hainholzweg 21 (1022).
- Dr G. Klein, Prof., Rabbiner in Stockholm, Strandvägen 49 (931).
- Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theol. in Berlin, W, Schellingstr. 11 (495).
- Dr. K. Klemm, in Gross-Lichterfelde b. Berlin, Ferdinandstr. 3 (1208).
- Dr. Heinr. Aug. Klostermann, Konsistorialrat, Prof. d. Theol. in Kiel, Jägersberg 7 (741).
- Dr. Friedrich Knauer, Prof. a. d. Univ. Kiew (1031).
- Dr. Kaufmann Kohler, Rabbiner in New York (723).
- Dr. Samuel Kohn, Rabbiner, Prediger der israelit. Religionsgemeinde in Budapest, VII, Holló-utcza 4 (656).
- Dr. George Alex. Kohut, Rabbiner, Prediger in New York, 44 West 58th Street (1219).
- Dr. Paul v. Kokowzoff, Prof. a. d. Univ. St. Petersburg, 3, Rotte Ismailowsky Polk, H. 11, Log. 10 (1216).
- Dr. phil. et theol. Eduard König, Prof. a. d. Univ. Bonn, Coblenzerstr. 89 (891).
- Dr. Sten Konow, Privatdocent a. d. Univ. Christiania, Munkedamsveien 55 B (1336).
- Dr. Alexander Kováts, Prof. d. Theol. am röm.-kathol. Seminar in Temesvár, Ungarn (1131).
- Dr. phil. F. Oswald Kramer, Assistent am alttestam. Sem. d. Univ. Leipzig u. Pfarrer in Gerichshain bei Machern in Sachsen (1303).
- Dr. J. Krcsmárik, Reichstagsabg., in Budapest, II, Ilona 6 (1159).
- Dr. Johannes Kreugel, Rabbiner in Böhmisch-Leipa (1288).
- Theod. Kreussler, Pastor in Ursprung, Bez. Chemnitz (1126).
- Rich. G. Krüger, in Kanea (Kreta) (1326).
- Dr. E. Kuhn, Prof. a. d. Univ. München, Hessstr. 3 (768).
- Dr. Joseph Kuhnert, Curatus in Breslau, VI, am Nicolaistadtgraben 10 (1238).
- Dr. Franz Kühnert, Privatdocent a. d. Univ. Wien, IV, Phorusgasse 7 (1109).
- Dr. Ignaz Kúnos, Direktor d. orient. Handelsakad. in Budapest, V, Alkotmány-utcza 11 (1283).
- Dr. Hermann Kurz, Vikar in Winterbach (Württemberg) (1322).
- Dr. Géza Graf Kuun von Osdola, Exc., k. k. Geheimrat, auf Schloss Maros-Nemeti, Post Déva (Ungarn) (696).
- Dr. S. Landauer, Prof. u. Bibliothekar a. d. Univ. Strassburg i/Els., Ehrmannstr. 1 (882).

Digitized by Google

Herr Dr. Carlo Graf von Landberg, kgl. schwed. Kammerherr u. diplomatischer Agent z. D., in München, Akademiestr. 11 (1043).
- Dr. Charles R. Lanman, Prof. d. Sanskrit a. d. Harvard University, 9 Farrar Street, Cambridge, Mass., U. S. A. (897).
- Dr. M. Lauer, Geh. Regierungsrat, Schulrat in Stade (1013).
- Dr. Berthold Laufer, c/o. Hongkong Shanghai Banking Corporation in Shanghai (1308).
- Dr. S. Lefmann, Prof. a. d. Univ. Heidelberg, Plöckstr. 46 (868).
- Dr. jur. et phil. Carl F. Lehmann, Prof. a. d. Univ. Berlin, Charlottenburg 2. Knesebeckstr. 72/73 (1076).
- Dr. Oscar von Lemm, am Asiat. Museum d. kais. Akad. d. Wiss. in St. Petersburg, Wassili Ostrow, Nicolai-Quai 1 (1026).
- L. Leriche, französ. Vice-Konsul in Rabat, Marokko (1182).
- Dr. Ernst Leumann, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Sternwartstr. 3 (1021).
- Dr. Mark Lidzbarski, Privatdocent a. d. Univ. Kiel, Stiftsstr. 19 (1243).
- Dr. Bruno Liebich, Prof. a. d. Univ. Breslau, XIII, Kaiser Wilhelmstr. 53 (1110).
- Dr. Ernest Lindl, Presbyter in München, Theresienstr. 39 I (1245).
- Dr. Bruno Lindner, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Cröbern b. Gaschwitz (952).
- Dr. phil. Enno Littmann, Univ. Library of Princeton, N. J., U. S. A., 14 Nassau Street (1271).
- Warmund Freiherr Loeffelholz von Colberg, in München, Marsstr. 1a/4 (1294).
- David Lopes, in Lissabon, R. da Escola Polytechnica 61 (1284).
- Dr. Wilhelm Lotz, Prof. d. Theol. in Erlangen, Landwehrstr. 11 (1007).
- Dr. Immanuel Löw, Oberrabbiner in Szegedin (978).
- Dr. H. Lüders, Prof. a. d. Univ. Rostock, St. Georgstr. 4 (1352).
- Dr. Alfred Ludwig, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, Königl. Weinberge, Krameriusgasse 40 (1006).
- Jacob Lütschg, Sekretär d. kais. russ. Konsulats in Bochara (865).

Sir Charles Lyall, K.C.S.I., LL. D., in London, SW, 82 Cornwall Gardens (922).

Herr Dr. Arthur Anthony Macdonell, Prof. d. Sanskrit a. d. Univ. Oxford, 107 Banbury Road (1051).
- Dr. Eduard Mahler, in Budapest, Nationalmuseum (1082).
- Dr. Oskar Mann, Bibliothekar a. d. kgl. Bibliothek in Berlin, N, Weissenburgerstr. 28 III (1197).
- stud. phil. Traug. Mann, in Berlin, N, Johannisstr. 7 (1345).
- David Samuel Margoliouth, Fellow of New College u. Laudian Professor of Arabic a. d. Univ. Oxford (1024).
- Ernst C. Marré, Schriftsteller, in Leipzig, Brandvorwerkstr. 22 (1311).
- Dr. Karl Marti, Prof. d. Theol. a. d. Univ. Bern, Marienstr. 25 (943).
- Michael Maschanoff, Prof. a. d. geistl. Akad. in Kasan (1123).
- Dr. B. F. Matthes, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft im Haag, Bilderdijkstr. 102 (270)
- Em. Mattson, fil. kand., in Upsala, Sysslomansgatan 16 (1341).
- Dr. J. F. McCurdy, Prof. am Univ. College in Toronto, Canada (1020).
- Norman McLean, Fellow of Christ's College u. Lecturer in Cambridge (England) (1237).
- Dr. A. F. von Mehren, Prof. in Fredensborg b. Kopenhagen (240).
- Dr. A. Merx, Geh. Hofrat, Prof. d. Theol. in Heidelberg, Bunsenstr. 1 (537).
- Dr. Ed. Meyer, Prof. a. d. Univ. Berlin, Gross-Lichterfelde, Mommsenstr. 7/8 (808).
- Dr. Leo Meyer, kais. russ. Wirkl. Staatsrat, ord. Honorarprof. in Göttingen, Haussenstr. 9 (724).
- Dr. theol. L. H. Mills, Prof. of Zend Philology a. d. Univ. Oxford, 19 Norham Road (1059).
- Dr. phil. Eugen Mittwoch, in Berlin, NW, Kirchstr. 12 (1272).

Digitized by Google

Herr stud. phil. Camillo Möbius, in Leipzig, Sternwartenstr. 40 (1312).
- Dr. George F. Moore, Prof. of Theology in Andover, Mass., U. S. A. (1072).
- Dr. J. H. Mordtmann, kais. deutscher Konsul in Smyrna (807).
- Mubarek Ghalib Bey, Exc., in Konstantinopel, Cantardjilar (1170).
- Dr. Ferd. Mühlau, kais. russ. Wirkl. Staatsrat, Prof. d. Theol. a. d. Univ. Kiel, Beselerallee 53 (565).

Sir William Muir, K. C. S. I., LL. D., in Edinburgh, Dean Park House (473).

Herr Dr. D. H. Müller, k. k. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Wien, VIII, Feldgasse 10 (824).
- Dr. Edmund Müller-Hess, Prof. in Bern, Effingerstr. 47 (834).
- Dr. C. A. Nallino, Prof. a. d. kgl. Univ. zu Palermo (1201).
- Dr. med. Karl Narbeshuber, in Sfakes, Tunisien (1275).
- Dr. Eberh. Nestle, Prof. am theol. Seminar zu Maulbronn (805).
- Dr. W. A. Neumann, Prof. a. d. Univ. Wien, IX, Garnisongasse 18 (518. 1084).
- Dr. George Karel Niemann, Prof. in Delft (547).
- Dr. W. Nowack, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Thomasgasse 3 (853).
- Dr. Heinrich Nützel, Direktorialassistent bei d. kgl. Museen in Berlin, N, Elsasserstr. 31 (1166).
- Dr. J. Oestrup, Docent d. semit. Sprachen a. d. Univ. Kopenhagen, N, Nörrebrogade 42 (1241).
- Dr. H. Oldenberg, Prof. a. d. Univ. Kiel, Niemannsweg 92 (993).
- Rob. Olsen, luther. Pfarrer in Hjörundfjord (Norwegen) (1286).
- J. van Oordt, Rechtsanwalt in Kairo, Maison Abst (1224).
- Dr. Max Freiherr von Oppenheim, Legationsrat beim deutschen Generalkonsulat in Kairo (1229).
- Dr. Gustav Oppert, Prof. in Berlin, W, Bülowstr. 55 I (1264).
- Dr. Conrad von Orelli, Prof. a. d. Univ. Basel, Bernoullistr. 6 (707).
- Dr. Felix E. Peiser, Privatdocent a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Schönstr. 18a (1064).
- Dr. Felix Perles, Rabbiner in Königsberg i/Pr., Hintere Vorstadt 42 (1214).
- Max Pesl, in München, Lessingstr. 9 I (1309).
- Dr. Norbert Peters, Prof. d. alttest. Exegese a. d. b. theolog. Fakultät in Paderborn (1189).
- Dr. Arthur Pfungst, Fabrikant in Frankfurt a/M., Gärtnerweg 2 (1209).
- Dr. Carl Philipp, in Berlin, NW, Lessingstr. 15 (1316).
- Dr. Bernhard Pick, in Albany, N. Y., 393 Washington Street (913).
- Dr. Richard Pietschmann, Prof. u. Direktor d. Univ.-Bibliothek in Göttingen (901).
- Theophilus Goldridge Pinches, Department of Egyptian and Assyrian Antiquities, British Museum, in London, W, 38 Bloomfield Road, Maida Hill (1017).
- Dr. Richard Pischel, Prof. a. d. Univ. Berlin, W, Passauerstr. 23 (796).
- Dr. J. Pollak, in Prag, I, k. k. Univ.-Bibliothek (1317).
- Dr. Oscar Pollak, stud. theol. in Innsbruck, Universitätsstr. 8 (1342).
- Dr. Samuel Poznański, in Warschau, Tlomackie 7 (1257).
- Dr. Franz Praetorius, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Freiimfelderstr. 6 (685).
- Josef Prasch, Sparkassenbeamter in Graz (Steiermark), II, Leonhardstr. 143 (1160).
- Dr. Eugen Prym, Prof. a. d. Univ. Bonn, Coblenzerstr. 39 (644).
- Lic. Dr. Alfred Rahlfs, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Prinz Albrechtstr. 5 (1200).

Frau Dr. phil. Emma Rauschenbusch-Clough, in Ongole, Madras Presidency, Indien (1301).

Herr Dr. H. Reckendorf, Prof. a. d. Univ. Freiburg i/B., Maximilianstr. 34 (1077).
- Dr. Hans Reichelt, in Baden b. Wien, Neugasse 23 (1302).

Digitized by Google

Herr Dr. theol. et phil. C. Reinicke, Prof. in Wittenberg (871).
- Dr. J. N. Reuter, Docent d. Sanskrit u. d. vergl. Sprachwissenschaft a. d. Univ. Helsingfors, Boulevardsgatan 6 (1111).
- H. Reuther, Verlagsbuchhändler in Berlin, W, Köthenerstr. 4 (1306).
- Peter Rheden, Prof. am Collegium Vincentinum in Brixen (Tirol) (1344).
- P. Dr. Joseph Rieber, Prof. d. Theol. a. d. deutschen Univ. in Prag, III, Carmelitergasse 16 (1154).
- Dr. Paul Rieger, in Hamburg, Grindelallée 188 (1331).
- Dr. Fr. Risch, Pfarrer in Walsheim b. Landau, Rheinpfalz (1005).
- Paul Ritter, Lektor a. d. Univ. Charkow, Instrumentalstr. 3 (1295).
- Dr. James Robertson, Prof. in Glasgow, 7 the University (953).
- Dr. Joh. Roediger, Geh. Regierungsrat, Direktor d. Univ.-Bibliothek in Marburg i/H., Barfüsserthor 19 (743).
- Dr. Robert W. Rogers, B. A., Prof. am Drew Theological Seminary in Madison, N. J., U. S. A. (1133).
- Dr. Albert Rohr, Docent a. d. Univ. Bern (857).
- Gustav Rösch, pens. ev. Pfarrer in Biberach a. d. Riss (932).
- Baron Victor von Rosen, Exc., Prof. a. d. Univ. u. Akademiker in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, 7te Linie, 2 (757).
- Dr. Arthur von Rosthorn, Legationsrat in Peking, k. k. österr.-ungar. Gesandtsch. (1225).
- Dr. G. Rothstein, Oberlehrer in Friedenau b. Berlin, Kirchstr. 8 (1323).
- Dr. J. W. Rothstein, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Karlstr. 4 (915).
- Dr. Max Rottenburg, in Vizsoly, Ungarn (1212).
- W. H. D. Rouse, M. A., Litt. D., Headmaster of the Perse Grammar School in Cambridge, England (1175).
- D. F. Rudlof, Superintendent in Wangenheim b. Gotha (1048).
- Dr. Franz Rühl, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Königsstr. 39 (880).
- Dr. theol. et phil. Victor Ryssel, Prof. a. d. Univ. Zürich, I, Hirschengraben 82 (869).
- Dr. Ed. Sachau, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Berlin, W, Wormser Str. 12 (660).
- Carl Salemann, Exc., Wirkl. Staatsrat, Mitglied d. kais. Akad. d. Wiss., Direktor d. Asiatischen Museums in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, Haus der Akademie (773).
- Dr. Friedr. Sarre, in Berlin, W, Kurfürstendamm 25 (1329).
- Archibald Henry Sayce, M. A., Prof. a. d. Univ. Oxford (762).
- Dr. Wilhelm Schenz, Geistl. Rat u. kgl. Lycealrector in Regensburg (1018).
- Dr. Lucian Scherman, Prof. a. d. Univ. München, Ungererstr. 18 (1122).
- Celestino Schiaparelli, Prof. d. Arabischen a. d. Univ. Rom, 5 Piazza dell' Esquilino (777).
- A. Houtum Schindler, General in persischen Diensten, General-Inspektor der Telegraphen, in Teheran (1010).
- Dr. Emil Schlagintweit, kgl. bayr. Regierungsrat, in Zweibrücken (626).
- Dr. Nivard Schlögl, O. Cist., Prof. d. Theol. in Stift Heiligenkreuz bei Wien (1289).
- Dr. Nathaniel Schmidt, Prof., Cornell University, Ithaca, N. Y. (1299).
- Dr. Richard Schmidt, Privatdocent a. d. Univ. Halle a/S., Lessingstr. 17 (1157).
- Dr. Leo Schneedorfer, Prof. d. Theol. an d. deutschen Univ. in Prag, I, Aegidigasse (Dominicaner-Kloster) 9 (862).
- Dr. H. Schnorr von Carolsfeld, Oberbibliothekar d. Univ.-Bibliothek in München, Giselastr. 7 (1128).
- Dr. Eberhard Schrader, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Berlin, NW, Kronprinzen-Ufer 20 (655).
- Dr. W. Schrameier, Admiralitätsrat in Berlin (976).
- Dr. Paul Schröder, kais. deutscher Generalkonsul für Syrien in Beirut (700).

Digitized by Google

Herr Dr. Leopold v. Schroeder, Prof. a. d. Univ. Wien, Maximiliansplatz 13 II (905).
- Dr. Friedrich Schulthess, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Schildweg 21 (1233).
- Lic. Dr. Fr. Schwally, Prof. a. d. Univ. Giessen, Nordanlage 12 (1140).
- Dr. Paul Schwarz, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Waldstr. 42 III (1250).
- Dr. Jaroslav Sedláček, Prof. a. d. böhmischen Univ. in Prag, Smichow, Hussstr. 13 (1161).
- Dr. Ernst Seidel, praktizierender Arzt in Ober-Spaar b. Meissen, Dresdenerstr. 58d (1187).
- Dr. Chr. F. Seybold, Prof. a. d. Univ. Tübingen, Eugenstr. 7 (1012).

Otto Siegesmund, Pfarrer in Gross-Mirkowitz bei Stempuchowo (Bez. Bromberg) (1246).

Dr. Richard Simon, Privatdocent a. d. Univ. München, Kaulbachstr. 87 (1193).
- David Simonsen, Oberrabbiner in Kopenhagen, Skindergade 28 (1074).
- Dr. Rudolf Smend, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Bühl 21 (843).
- Dr. theol. Henry Preserved Smith, Prof. am Amherst College in Amherst, Mass. (918).
- Vincent A. Smith, Gwynfa, Cheltenham, England (1325).
- Dr. Christian Snouck Hurgronje, Prof. in Batavia, Java (1019).
- Dr. phil. Moritz Sobernheim, in Berlin, W, Königin Augustastr. 28 (1262).
- Dr. J. S. Speyer, Prof. a. d. Univ. Leiden, Heerengracht 24 (1227).
- Dr. W. Spiegelberg, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Vogesenstr. 22 (1220).
- Jean H. Spiro, Prof. a. d. Univ. Lausanne, in Vufflens-la-Ville, Canton de Vaud (Schweiz) (1065).
- Dr. Reinhold Baron von Stackelberg, Docent am Lazarewschen Institut in Moskau (1120).
- Dr. phil. Freih. Alexander v. Staël-Holstein, in Göttingen, Schildweg 36 (1307).
- R. Steck, Prof. d. Theol. a. d. Univ. Bern (689).
- Dr. Mark Aurel Stein, Inspector-General of Education and Archaeological Surveyor, NW. Frontier Province and Baluchistan, in Peshawar, Indien (1116).
- Dr. Georg Steindorff, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Waldstr. 54 (1060).
- P. Placidus Steininger, Prof. d. Theol. in der Benediktiner-Abtei Admont (861).
- Dr. M. Steinschneider, Prof. in Berlin, O, Wallner-Theaterstr. 34 (175).

The Rev. Dr. T. Stenhouse, in Whitfield, Ninebanks Vicarage, Northumberland (1062).

Herr Dr. Edv. Stenij, Adjunkt a. d. theol. Fakultät d. Univ. Helsingfors (1167).
- J. F. Stenning, M. A., Wadham College in Oxford (1277).
- Lic. Dr. K. Steuernagel, Privatdocent in Halle a/S., Goethestr. 7 (1348).
- cand. rev. min. Curt Steyer, in Döbeln, Muldenstr. 3 (1353).
- Dr. Josef Stier, Prediger u. Rabbiner d. israelit. Gemeinde in Berlin, N, Oranienburgerstr. 39 (1134).
- Dr. Theod. Stockmayer, Stadtpfarrer in Geislingen a. d. St. (1254).
- Dr. Hermann L. Strack, Prof. d. Theol. a. d. Univ. Berlin, in Gross-Lichterfelde, Ringstr. 98 (977).
- Dr. Maximilian Streck, Privatdocent a. d. Univ. Berlin, SW, Nostizstr. 13 (1259).
- Arthur Strong, M. A., Lecturer a. d. Univ. Cambridge, in London, SW, Westminster, 36 Grosvenor Road (1196).
- Dr. Hans Stumme, Prof. a. d Univ. Leipzig, Südstr. 115 (1103).
- Georges D. Sursock, Dragoman d. kais. deutschen Konsulats in Beirut (1014).

Digitized by Google

Herr Dr. Heinrich Suter, Prof. am Gymnasium in Zürich, Kilchberg b. Zürich (1248).
- Aron von Szilády, reform. Pfarrer in Halas, Klein-Kumanien (697).
- Dr. Jyun Takakusu, in Tokio, Kogimachi 35 (1249).
- A. Tappehorn, Pfarrer in Vreden, Westphalen (568).
- Dr. Emilio Teza, ordentl. Prof. a. d. Univ. Padua (444).
- G. W. Thatcher, M. A., B. D., in Oxford (1107).
- Dr. G. Thibaut, Principal, Muir Central College in Allahabad, Indien (781).
- Dr. Tsuru-Matsu Tokiwai, p. Adr. Baron G. Tokiwai in Isshinden, Province Ise, Japan (1217).
- Charles C. Torrey, Prof. in New Haven, Conn., U. S. A. (1324).
- Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Spiez, Canton Bern (Schweiz) (755).

Fürst Esper Esperowitsch Uchtomskij, Durchl., Kammerherr Sr. Maj. d. Kaisers v. Russland, in St. Petersburg, Schpalernaja 26 (1235).

Herr Rud. Ullmann, Pfarrer in Altenmuhr bei Gunzenhausen in Mittelfranken, Bayern (1150).
- Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (650).
- Dr. J. J. Ph. Valeton, emer. Prof. d. Theol. in Amersfoort (Niederlande) (130).
- Dr. Herm. Vámbéry, Prof. a. d. Univ. Budapest, Franz-Josephs-Quai 19 (672).
- Dr. B. Vandenhoff, Privatdocent in Münster i/W., Crefeld, Oberdiessemerstr. 136 (1207).
- Friedrich Veit, Privatgelehrter, in Tübingen, Hechingerstr. 20 (1185).
- Dr. Ludwig Venetianer, Rabbiner in Ujpest (Neu-Pest) (1355).
- Albin Venis, Principal, Sanskrit College in Benares (1143).
- Dr. J. Ph. Vogel, Archaeological Surveyor, in Lahore, Indien (1318).
- Dr. H. Vogelstein, Rabbiner in Stettin, Falkenwalderstr. 127 (1146).
- Dr. Hermann Vogelstein, Rabbiner in Königsberg i/Pr., Trazheimer Kirchenstr. 8 (1234).
- Dr. Hans Voigt, Gymnasialoberlehrer u. Prof. a. d. Nicolaischule in Leipzig, Hauptmannstr. 4 (1057).
- Dr. Wilh. Volck, kais. russ. Wirkl. Staatsrat, Prof. d. Theol. in Rostock (536).
- Lic. Dr. K. Vollers, Prof. a. d. Univ. Jena, Westendstr. 33 (1037).
- Dr. Jakob Wackernagel, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Hoher Weg 12 (921).
- Oscar Wassermann, in Berlin, C, Burgstr. 21 (1260).

The Venerable Archdeacon A. William Watkins, in Durham, The College, (827).

Herr Gotthold Weil, in Berlin, Brückenstr. 10 (1346).
- Dr. F. H. Weissbach, Bibliothekar a. d. Univ.-Bibliothek u. Privatdocent a. d. Univ. zu Leipzig, in Gautzsch b. Leipzig (1173).
- Dr. J. Wellhausen, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Weberstr. 18 a (832).
- Dr. C. Werner, Rabbiner in München, Herzog Maxstr. 3 (1332).
- Dr. Gustav Westphal, in Marburg i/H., Wehrdaerweg 7 (1335).
- Dr. J. G. Wetzstein, kgl. preuss. Konsul a. D., in Berlin, N, Auguststr. 69 (47).
- Dr. K. F. Weymann, in Hagsfeld b. Karlsruhe i/B. (1279).
- Dr. Alfred Wiedemann, Prof. a. d. Univ. Bonn, Königstr. 2 (898).
- Dr. Eug. Wilhelm, Prof. in Jena, Wagnergasse 11 (744).
- Dr. Hugo Winckler, Privatdocent a. d. Univ. Berlin, in Wilmersdorf b. Berlin, Bingerstr. 80 (1177).
- Dr. Ernst Windisch, Geh. Hofrat, Prof. d. Sanskrit a. d. Univ. Leipzig, Universitätsstr. 15 (737).
- Dr. Moritz Winternitz, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, Kgl. Weinberge, Manesgasse 4 (1121).
- U. Wogihara, z. Z. in Strassburg i/Els., Daniel Hirtzstr. 10 (1319).
- Dr. M. Wolff, Rabbiner in Gothenburg (263).

Digitized by Google

Herr Dr. James Haughton Woods, Instructor in Philosophy, Harvard University, in Boston, Mass., U. S. A., 2 Chestnut Street (1333).
The Rev. Charles H. H. Wright, D. D., M. A., Ph. D., in London, SW, 90 Bolingbroke Grove, Battersea (553).
Herr W. Aldis Wright, B. A., in Cambridge, England, Trinity College (556).
- Dr. C. Aug. Wünsche, Prof., Oberlehrer a. d. Ratstöchterschule in Dresden, Albrechtstr. 15 (639).
- stud. jur. Arthur v. Wurzbach, in Laibach, Rain 10 (1351).
- Dr. Th. Zachariae, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Händelstr. 29 (1149).
- Dr. Joseph Zaus, Prof. d. Philosophie a. d. deutschen Univ. in Prag, III, 43 (1221).
- Dr. K. V. Zetterstéen, Privatdocent a. d. Univ. Lund, Grönegatan 32 (1315).
- Dr. Heinr. Zimmern, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Johannisallee 11 (1151).
- Dr. Jos. Zubatý, Prof. a. d. böhmischen Univ. in Prag, Smichow, Husstr. 539 (1139).

In die Stellung eines ordentlichen Mitglieds sind eingetreten [1]):

Das Veitel-Heine-Ephraimsche Beth ha-Midrasch in Berlin (3).
Die Kgl. Bibliothek in Berlin, W, Opernplatz (12).
„ Bibliothek des Benedictinerstifts St. Bonifaz in München (18).
Die Bodleiana in Oxford (5).
The Rector of St. Francis Xavier's College in Bombay (9).
Die Grossherzogl. Hofbibliothek in Darmstadt (33).
„ K. K. Hofbibliothek in Wien (39).
Das St. Ignatius-Collegium in Valkenburg (Holland) (35).
Das Deutsche evangelische Institut für Altertumswissensch. des hl. Landes in Jerusalem (47).
Die Theologische Lehranstalt in Wien (48).
Das Fürstlich Hohenzollernsche Museum in Sigmaringen (1).
The New York Public Library, Astor Lenox and Tilden Foundations, in New York, 40 Lafayette Place (44).
„ Owens College in Manchester, England (30).
„ Princeton University Library in Princeton, N. J., U. S. A. (46).
Die Stadtbibliothek in Hamburg (4).
The Union Theological Seminary in New York (25).
Die Kgl. Universitäts-Bibliothek in Amsterdam (19).
„ Universitäts-Bibliothek in Basel (26).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Berlin, NW, Dorotheenstr. 9 (17).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Breslau (16).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Christiania (43).
„ Kais. Universitäts-Bibliothek in Dorpat (41).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Erlangen (37).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Freiburg i/B. (42).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Giessen (10).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Greifswald (21).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Jena (38).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Kiel (24).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Königsberg i/Pr. (13).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek „Albertina" in Leipzig, Beethovenstr. 4 (6).

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreff. Bibliotheken und Institute beigetreten sind.

Digitized by Google

Die Kgl. Universitäts-Bibliothek in Marburg i/H. (29).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in München (40).
„ Kais. Universitäts-Bibliothek in St. Petersburg (22).
„ K. K. Universitäts-Bibliothek in Prag (14).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Rostock (34).
„ Kais. Universitäts- u. Landes-Bibliothek in Strassburg i/Els. (7).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Utrecht (11).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Würzburg (45).

Schriftenaustausch der D. M. Gesellschaft.

Verzeichnis der gelehrten Körperschaften u. s. w., die mit der D. M. G. in Schriftenaustausch stehen, nach dem Alphabet der Städtenamen, mit Angabe der Veröffentlichungen, welche die D. M. G. von ihnen regelmässig erhält.

* bedeutet, dass die D. M. G. als Gegenleistung Zeitschrift und Abhandlungen liefert. † bedeutet besondere Abmachungen. Die Körperschaften u. s. w., denen kein Zeichen beigesetzt ist, erhalten die Zeitschrift. Mit den Gesellschaften u. s. w., die in [ ] eingeschlossen sind, schweben z. Z. Verhandlungen über die von ihnen an die D. M. G. zu liefernden Schriften.[1])

*1. Het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Bb 901.
Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen. Bb 901d.
Verhandelingen. Bb 901n. 4°.
Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia. Ob 2780. 4°.

*2. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
Abhandlungen, Philolog u. historische. Ae 5. 4°.
Sitzungsberichte. Ae 165. 4°.

3. Die Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, SW, Wilhelmstr. 23.
Zeitschrift der Gesellschaft f. E. zu B. Oa 256. 4°.

*4. Das Seminar für Orientalische Sprachen in Berlin, C 2, Am Zeughaus 1.
Mittheilungen des Seminars für Or. Spr. Bb 825.
Lehrbücher des Seminars f. Or. Spr. zu Berlin. Bb 1120.

[5. Die Zeitschrift für afrikanische, ozeanische und ostasiatische Sprachen in Berlin, W 35, Potsdamer Str. 42. — Bb 935. 4°.]

6. Al-Machriq, Revue catholique orientale, in Beyrouth (Syrien). — Bb 818.

*7. The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society in Bombay.
Journal. Bb 755.

8. La Société des Bollandistes, 14, rue des Ursulines, à Bruxelles.
Analecta Bollandiana. Ah 5.

9. Die Magyar Tudományos Akadémia in Budapest.
Értekezések. Ae 96.
Nyelvtudományi Közlemények. Ae 130.
Rapport sur les travaux de l'Acad. Hongroise des Sciences. Ae 196.
Einzelne jeweilig erscheinende Werke.

10. Die Orientalische Handels-Akademie in Budapest, V, Alkotmány-utcza 8.
Keleti Szemle. Revue Orientale. Fa 76.

[11. The Khedivial Library in Cairo.]

---

1) Die Liste ist nach dem Stande der augenblicklichen Ermittelungen gegeben. Ergänzungen und Verbesserungen bleiben vorbehalten.

Digitized by Google

*12. The Royal Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
Journal. Part I und Part III. Bb 725.
Proceedings. Bb 725c.
Bibliotheca Indica. Bb 1200.

13. The Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society in Colombo.
Journal. Bb 760.

14. Das R. Istituto di Studi superiori in Florenz, Piazza San Marco 2.
Accademia orientale.
Collezione scolastica. [Diese beiden Publikationen sollen noch geliefert werden.]

*15. Società asiatica italiana in Florenz, Piazza S. Marco 2.
Giornale. Bb 670.

16. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
Nachrichten. Ae 30.

17. Der Historische Verein für Steiermark in Graz.
Mittheilungen. Nh 200 (mit der Beilage: Stiria illustrata, Nh 200a).
Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. Nh 201.

*18. Das Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië im Haag.
Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van N. I. Bb 608.

19. Teyler's Theologisch Tijdschrift in Haarlem. — Ia 135.

20. Die Gesellschaft für jüdische Volkskunde in Hamburg.
Mitteilungen. Oc 1000.

*21. Die École Française d'Extrême-Orient in Hanoi.
Bulletin. Bb 628. 4°.

22. Die Finnisch-Ugrische Gesellschaft in Helsingfors.
Journal de la Société Finno-Ougrienne. Fa 60. 4°.
Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. Fa 61. 4°.

23. Die Revue Biblique Internationale in Jerusalem. — Ia 125.

*24. [Das Curatorium der Universität in Leiden.
Einzelne Werke.]

25. Die Zeitschrift T'oung-pao in Leiden. — Bb 905. 4°.

26. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas in Leipzig.
Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. — Ia 140.
Mittheilungen und Nachrichten des D. P.-V. Ia 140a.

†27. Das Semitistische Institut der Universität Leipzig.
Leipziger semitistische Studien. Bb 1114.

28. Das Anthropological Institute of Great Britain and Ireland in London, W, 3 Hanover Square.
Journal. Oc 175. 4°.

29. The Society of Biblical Archaeology in London, WC, Bloomsbury, 37 Great Russell Street.
Proceedings. Ic 2290.

*30. The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London, W, 22 Albemarle Street.
Journal. Bb 750.

*31. The Royal Geographical Society in London, W, 1 Savile Row.
The Geographical Journal. Oa 151.

32. Das Athénée oriental in Löwen.
Le Muséon. Af 116.

33. Die Zeitschrift für armenische Philologie in Marburg (Hessen). Redaktion z. Z. in Charlottenburg. — Ed 135.

Digitized by Google

*34. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe. Ae 185.
Abhandlungen der philos.-philolog. Classe. Ae 10. 4°.

*35. The American Oriental Society in New Haven.
Journal. Bb 720.

*36. Die Ecole spéciale des Langues Orientales Vivantes in Paris, 2, rue de Lille.
Publications de l'Ecole des L. O. V. Bb 1250. 8°. 4°. 2°.
Bibliothèque de l'Ecole des L. O. V. Bb 1119.
50

37. Das Musée Guimet in Paris.
Annales. Bb 1180. 4°.
Annales (Bibliothèque d'Études). Bb 1180a. 4°.
Revue de l'Histoire des Religions. Ha 200.

38. Die Revue Archéologique in Paris, 2, rue de Lille. — Na 325.

39. Die Revue de l'Orient Chrétien in Paris. Redaktion z. Z. in Fresnes-les-Rungis (Seine). — Ia 126.

[*40. Die Société Académique Indo-chinoise in Paris.]

41. Die Société Asiatique in Paris, rue de Seine, Palais de l'Institut.
Journal Asiatique. Bb 790.

*42. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
Bulletin. Ae 65. 4°.
Mémoires. Ae 70. 4°. [Bisher nicht vollständig.]
30
Bibliotheca Buddhica. Eb 2020.
Византійскій Временникъ. Eg 330. 4°.
Publications du Musée d'Anthropologie et d'Ethnographie de l'Académie Imp. d. sciences de St.-Pétersbourg. Oc 263. 4°.
Einzelne jeweilig erscheinende Werke.

*43. Die Kaiserl. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
Извѣстія. Oa 42.
Отчетъ. Oa. 43.
Записки . . . По отдѣленію этнографіи. Oa 48.

[44. Die Société d'Archéologie et de Numismatique in St. Petersburg.]

45. The American Philosophical Society in Philadelphia, 104 South, 5th Street.
Proceedings. Af 124.

*46. Studi italiani di filologia indo-iranica in Pisa. — Eb 827.

[*47. Die R. Accademia dei Lincei in Rom.
Rendiconti. Ae 45.
Atti (Rendiconti delle sedute solenni). Ae 45a. 4°.
Memorie della Classe di scienze morali, storiche e filologiche.
Der Austausch mit dieser Publikation soll demnächst beginnen.]

48. Die Zeitschrift Bessarione in Rom, Piazza S. Pantaleo No. 3. — Bb 606.

[49. Die Direction du Service local de la Cochinchine in Saigon.]

50. The China Branch of the Royal Asiatic Society in Shanghai.
Journal. Bb 765.

[*51. The Tokyo Library of the Imperial University of Japan in Tokyo.
The Journal of the College of Science, Imperial University of Tokyo, Japan. P 150. 4°.]

52. The Asiatic Society of Japan in Tokyo.
Transactions. Fg 100.

Digitized by Google

*53. Die Königl. Universitätsbibliothek in Upsala.
Sphinx. Ca 9.
Einzelne jeweilig erscheinende Universitätsschriften.

*54. Das Bureau of Ethnology in Washington.
Bulletin (bisher in der Bibliothek auf verschiedene sachliche Abteilungen verteilt).
Annual Report. Oc 2380. 4°.

55. The Smithsonian Institution in Washington.
Annual Report of the Board of Regents. Af 54.

*56. Die Kaiserl. Königl. Akademie der Wissenschaften in Wien.
Sitzungsberichte. Phllosoph.-histor. Classe. Ae 190.
Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen. Nh 170.
Fontes rerum Austriacarum. Nh 171.

57. Die Numismatische Gesellschaft in Wien, I, Universitätsplatz 2.
Monatsblatt. Mb 135. 4°.

58. Die Mechitaristen-Congregation in Wien, VII, Mechitaristengasse 4.
Handēs amsoreay. Ed 1365. 4°.

Ex officio erhalten je 1 Expl. der Zeitschrift:

Se. Hoheit Prinz Moritz von Sachsen-Altenburg in Altenburg.
Das Königl. Ministerium des Unterrichts in Berlin.
Die Privat-Bibliothek Sr. Majestät des Königs von Sachsen in Dresden.
Se. Excellenz der Herr Staatsminister von Seydewitz in Dresden.
Die eigene Bibliothek der Gesellschaft in Halle a/S. (2 Exemplare).
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Halle a/S.
Die India Office Library in London, SW, Whitehall, Downing Str.
Die Kaiser Wilhelms-Bibliothek in Posen (auch die „Abhandlungen").
Die Königl. öffentliche Bibliothek in Stuttgart.
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Tübingen.

Digitized by Google

Personalnachrichten.

Der D. M. G. sind als ordentliche Mitglieder für 1904 beigetreten:

1354 Herr cand. phil. J. Haferbier, Osnabrück, Klusstr. 4,

1355 „ Dr. Ludwig Venetianer, Rabbiner in Ujpest (Neu-Pest),

1356 „ Dr. Israel Friedlaender, Professor am Jewish Theological Seminary of America, 371 West 116th Street, New York City, und

1357 „ Dr. phil. Hugo Grimm, Rottenburg a. N. (Württ.), Priesterseminar.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

Herrn Seminardirector Dr. Carl Lang in Mettmann, † 3. Januar 1904, und

„ Privatdocenten Dr. Ludwig Nix in Bonn, † 3. Februar 1904,

sowie das Ehrenmitglied:

Herrn Geheimrat Dr. O. von Böhtlingk, Exc., in Leipzig, † 1. April 1904.

Aus der Gesellschaft schieden aus: Herr Dr. Kurt Berghold in Dresden (wegen schwerer Erkrankung), Herr Prof. Willy Bang in Löwen und Herr Gymnasialprof. W. Witschel in Berlin.

☞ **Der Redakteur der Zeitschrift, Herr Prof. Aug. Fischer, wohnt vom 6. April ds. ab: Leipzig, Mozartstr. 4.**

Digitized by Google

Verzeichnis der vom 1. Dez. 1903 bis 29. Febr. 1904 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Ab 360. Списокъ книгъ, пріобрѣтенныхъ Библіотекою Императорскаго С.-Петербургскаго Университета въ 1903 году. No. 1. С.-Петербургъ 1903. (Von der Kais. Universitäts-Bibliothek, St. Petersburg.)
2. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1903. Heft 5. 6. Geschäftliche Mitteilungen. 1903. Heft 2. Göttingen 1903.
3. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XII. Fasc. 7^{0}—8^{0}. 9^{0}—10^{0}. Roma 1903.
4. Zu Ae 165. 4^{0}. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. XLI—LIII. 22. October—17. December 1903. Berlin 1903.
5. Zu Af 30. 4^{0}. Centralblatt, Literarisches, für Deutschland. Begründet von Friedrich Zarncke. Herausgegeben von Eduard *Zarncke*. 54. Jahrgang. Leipzig 1903. (Von Dr. G. Kampffmeyer.)
6. Zu Af 54. Report, Annual, of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, showing the Operations, Expenditures, and Condition of the Institution for the year ending June 30, 1901. Report of the U. S. National Museum. Washington 1903. — Dass., for the year ending June 30, 1902. Washington 1903.
7. Zu Af 116. Muséon, Le. Études philologiques, historiques et religieuses... Fondé en 1881 par Ch. *de Harlez*. Nouvelle Série. — Vol. IV. No. 4. Louvain 1903.
8. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. Vol. XLII. No. 173. Philadelphia 1903.
9. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XXIII. — Fasc. I. Bruxellis 1904. Dabei: Index in tomos I—XX, fol. 6—9 (p. 49—80).
10. Zu Ah 5b. *Chevalier*, Ulysse, Repertorium hymnologicum. Supplementum, folium 38 (p. 594—608).
11. Zu Ah 12. IX. [u.] X. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1901/1902 [u.] 1902/1903. Voran geht [IX:] *Büchler*, Adolf, Das Synedrion in Jerusalem und das grosse beth-din in der Quaderkammer des jerusalemischen Tempels. Wien 1902. — [X:] Die Gesetze Hammurabis und die mosaische Gesetzgebung von D. H. *Müller*. Wien 1903.

Digitized by Google

12. Zu Ah 12. *Schwarz*, Adolf, Die Controversen der Schammaiten und Hilleliten. I. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Halachah. Ausgegeben am 15. October 1893, dem Eröffnungstage der isr.-theol. Lehranstalt in Wien. Wien 1893. — II.—V. [und] VII. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1894/95. 1895/96. 1896/97. 1897/98. 1899/1900. . . . Wien 1895—1900. Darin (II:) *Büchler*, Adolf, Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des jerusalemischen Tempels. — (III:) *Friedmann*, M., Onkelos und Akylas. — (IV:) *Schwarz*, Adolf, Die hermeneutische Analogie in der talmudischen Litteratur. — (V:) *Müller*, D. H., Strophenbau und Responsion. Neue Beiträge. — (VII:) Seder Eliahu rabba und Seder Eliahu zutu (Tanna d'be Eliahu). Nach einem vaticanischen Manuscripte ediert, kritisch bearbeitet und commentiert von M. *Friedmann*. (Durch die Güte der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien, zur Vervollständigung unserer Reihe.)

13. Zu Ah 20. Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung. Voran geht: J. *Lewy*, Ein Vortrag über das Ritual des Pesach-Abends. Breslau 1904. (Vom jüdisch-theolog. Seminar.)

14. Zu Bb 10. Bibliographie, Orientalische, . . . bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman*. XVI. Jahrgang. Drittes Heft. Berlin 1903.

15. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Serie II. Vol. V. Fasc. 75. Anno VIII. 1903—1904. Roma.

16. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië . . . Zevende Volgreeks. — Eerste Deel. (Deel LV der geheele Reeks.) Vierde Aflevering. 's-Gravenhage 1903.

17. Zu Bb 628. 4°. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Tome III, no. 3. 4. Hanoi 1903.

18. Zu Bb 670. Giornale della Società Asiatica Italiana. Volume 16, Parte Seconda. 1903. Firenze 1903.

19. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. January 1904. London.

20. Zu Bb 765. Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society for the year 1900—1901. Vol. XXXIII. (Auf d. Umschlag: New Series. Vol. XXXIII. 1899—1900.) Shanghai, o. J.

21. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . Dixième Série. Tome II. No. 2. 3. 1903. Paris.

22. Zu Bb 800. 4°. Litteratur-Zeitung, Orientalistische. Herausgegeben von F. E. *Peiser*. Sechster Jahrgang. 1903. Berlin. (Von Dr. G. Kampffmeyer.)

23. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Bairût. — VI. 1903. No. 22. 23. 24. — VII. 1904. 1. 2. 3. 4.

24. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen . . . Deel XLVI. Aflevering 6. Batavia | 's Hage 1903.

25. Zu Bb 901d. Notulen van de Algemeene en Directievergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLI. 1903. Aflevering 2 en 3. Batavia | 's-Gravenhage 1903.

26. Zu Bb 901n. 4°. Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel LV. 3e Stuk. Batavia | 's Hage 1903.

Digitized by Google

27. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Siebenundfünfzigster Band. IV. Heft. Leipzig 1903.

28. Zu Bb 1200, s, 33. *Anantabhaṭṭa*, The Vidhāna-Pārijāta. Edited by Paṇḍita *Tārāprasanna Vidyāratna*. Vol. I. Fasciculus III. Calcutta 1903 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1057].

29. Zu Bb 1200, s, 172. *Gadādhara Rājaguru*, Gadādhara Paddhatau Kālasāra edited by *Sadāçiva Miçra* of Purī. Vol. I, Fasciculus VI. Calcutta 1903 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1049].

30. Zu Bb 1200, s, 229. *Govindānanda Kavikaṅkanācārya*, Çrāddha Kryā Kaumudī. Edited by Paṇḍita *Kamalakṛṣṇa Smṛtibhūṣaṇa*. Fasciculus III. Calcutta 1903 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1050].

31. Zu Bb 1200, s, 394. [*Kumārila*,] Çlokavārtika translated from the Original Sanskrit with Extracts from the Commentaries of Sucarita Miçra (the Kāçikā) and Pārthasārathi Miçra (the Nyāyaratnākara) by *Gaṅgānātha Jhā*. Fasciculus IV. Calcutta 1903 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1055].

32. Zu Bb 1200, s, 505. *Nāgeśabhaṭṭa*, Mahābhāṣyapradīpoddyota by *Nāgeça Bhaṭṭa*. Edited by Paṇḍit *Bahuvallabha Çāstrī*. Vol. II. Fasciculus IX. Calcutta 1903 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1052].

33. Zu Bb 1200, s, 535. Narasiṃha Vājapejī, Nityācāra-Pradīpah. Edited by Paṇḍita Vinoda Vihāri Bhaṭṭācāryya. Fasciculus II. Calcutta 1903 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1056].

34. Zu Bb 1200, s, 700. Śatapathabrāhmanam. The Çatapatha Brāhmana of the White Yajurveda, with the Commentary of *Sāyaṇa Ācārya*. Edited by Paṇḍit *Satyavratu Sāmaçramī*. Vol. II. Fasciculus I. Calcutta 1903 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1051].

35. Zu Bb 1200, s, 720. *Siddharṣi*, Upamitibhavaprapañcā kathā. The Upamitibhavaprapañcā Kathā of Siddharshi. Originally edited by the late Peter *Peterson* and continued by Hermann *Jacobi*. Fasciculus VI. Calcutta 1903 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1053].

36. Zu Bb 1225. 4°. Изданія Факультета восточныхъ Языковъ Императорскаго С.-Петербургскаго Университета. No. 5, V. 9. 11. С.-Петербургъ 1902. 1903. — No. 5, V = Тексты и разысканія по армяно-грузинской филологіи. V. *Марръ*, Н., Критика и мелкія статьи. — 9 = *Бартольдъ*, В., Историко-географическій обзоръ Ирана. — 11 = *Марръ*, Н., Грамматика древнеармянскаго языка. Этимологія. (Von der Kais. Universitäts-Bibliothek, St. Petersburg.)

37. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1903. 6. Jahrgang 8. Berlin. (Von der Vorderasiatischen Gesellschaft.)

38. Zu Bb 1285. 8°. Труды по Востоковѣдѣнію, издаваемые Лазаревскимъ Институтомъ Восточныхъ Языковъ. Выпускъ XIII = *Крымскій*, А., Источники для исторіи Мохаммеда и литература о немъ. I. Москва 1902. (Von der Kais. Universitäts-Bibliothek in St. Petersburg.)

39. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'égyptologie publiée . . . par Karl *Piehl*. Vol. VII. Fasc. IV. Upsala.

40. Zu De 3903. 4°. Al-Battānī sive Albatenii Opus astronomicum . . . editum . . . a Carolo Alphonso *Nallino*. Pars prima. Versio capitum cum animadversionibus. Mediolani Insubrum 1903. = Pubblicazioni del Reale Osservatorio di Brera in Milano. N. XL. Parte I. (Von dem genannten Osservatorio.)

41. Zu Eb 10. 2°. Assam Library. Catalogue of Books and Pamphlets for the quarter ending the 30th September 1903.

Digitized by Google

42. Zu Eb 390. Hṛishikeśa Śāstrī and Śiva Chandra Gui, A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Library of the Calcutta Sanskrit College. No. 17—18. Calcutta 1903.

43. Zu Eb 4068. 2°. *Hultzsch*, E., Annual Report on Epigraphy for 1902—1903. Government of Madras. G. O., &c., Nos. 655, 656, 24th July 1903. — Dasselbe, for 1898—99. (Von Herrn Prof. Hultzsch.)

44. Zu Ed 1365. 4°. Handēs amsoreay. 1903, 12. 1904, 1. 2. Wienna.

45. Zu Fa 76. Szemle, Keleti . . . Revue orientale pour les études ouralo-altaïques . . . IV. évfolyam. 1903. 3. szám. Budapest.

46. Zu Fi 80. Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа. Выпускъ XXXII. Тифлисъ 1903.

47. Zu Ia 123. 4°. Review, The Princeton Theological. Vol. I. No. 4. October 1903. Philadelphia.

48. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale publiée par l'École pratique d'études bibliques . . . Nouvelle Série. Première Année. No. 1. Janvier 1904. Paris, Rome. — Tables générales comprenant les Volumes I—VIII (1892—1899). Paris 1900.

49. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. 1903. No. 4. Paris 1903.

50. Zu Ia 128. Rivista Cristiana, La. Comitato Direttivo: Emilio *Comba* — Enrico *Bosio* — Giovanni *Luzzi*. Nuova Serie. Anno Quinto. Dicembre 1903. — Anno Sesto. Gennaio, Febbraio 1904. Firenze 1903. 1904.

51. Zu Ia 135. 8°. Tijdschrift, Teyler's Theologisch, . . . Jaargang 2. Aflevering 1. Haarlem 1904.

52. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. Band XXVII. Heft 1. Leipzig 1904.

53. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archæology. Vol. XXV. Part 8. Vol. XXVI. Part 1. 2. London 1903. 1904.

54. Zu Mb 135. 4°. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 245—247. VI. Bd. (Nr. 12. 13. 14). Dezember 1903. Jänner, Februar 1904.

55. Zu Na 325. Revue archéologique. Quatrième Série. — Tome II. Novembre-Décembre 1903. Paris 1903.

56. Zu Nf 381. 2°. Report, Annual, of the Archæological Survey, Bengal Circle, For the year ending with April 1903. Calcutta 1903. (Vom Bengal Secretariat Book Depôt.)

57. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. December, 1903. January, 1904. Vol. XXII. No. 6. Vol. XXIII. No. 1. 2. London.

58. Zu Oa 256. 4°. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1903. No. 9. 10. 1904. No. 1. Berlin.

59. Zu Ob 2780. 4°. Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia . . . Anno 1676. Uitgegeven . . . onder toezicht van J. A. van der *Chijs*. Batavia | s'Hage 1903.

60. Zu Ob 2845. 4°. Encyclopædie van Nederlandsch-Indië . . . samengesteld door P. A. van der *Lith* en Joh. F. *Snelleman*. Afl. 35. 's-Gravenhage—Leiden.

61. Zu Oc 176. 8°. Journal, The, of the Anthropological Society of Bombay. Vol. VI. No. 6. 7. Bombay 1903.

62. Zu P 150. 4°. Journal, The, of the College of Science, Imperial University of Tōkyō, Japan. Vol. XVII, Article 12; Vol. XVIII, Article 4; Vol. XIX, Article 8. 10. Tōkyō, Japan 1903.

Digitized by Google

II. Andere Werke.

11692. Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes nestoriens publié, traduit et annoté par J.-B. *Chabot* . . . Tiré des Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques. Tome XXXVII. Paris 1902. Dc 2648. 4°.
30

11693. *Schwab*, Moïse, Le manuscrit hébreu No. 1388 de la Bibliothèque Nationale (Une Haggadah paschale) et l'iconographie juive au temps de la renaissance. (Tiré des Notices et Extr. . . . T. XXXVIII.) Paris 1902. Qa 110. 4°.

11694. *Brockelmann*, C., Verzeichnis der arabischen, persischen, türkischen und hebräischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Breslau. Breslau 1903. (Vom Verf.) Ab 62. 4°.

11695. *Mülinen*, E. von, Die lateinische Kirche im Türkischen Reiche. 2. vermehrte Auflage. Berlin 1903. K 73.

11696. *Boll*, Franz, Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder. Mit einem Beitrag von Karl *Dyroff* . . . Leipzig 1903. P 44.

11697. Traktat über die Neulichtbeobachtung und den Jahresbeginn bei den Karäern von *Samuel b. Moses*. Nach einer arabischen Handschrift mit dem Fragmente einer hebräischen Übersetzung kritisch herausgegeben und ins Deutsche übertragen von Felix *Kauffmann*. Frankfurt a. M. 1903. Auch mit arab. Titel. De 10281.

11698. Tria opuscula auctore *Abu Othman Amr ibn Bahr al-Djahiz* Basrensi quae edidit G. *van Vloten* (Opus posthumum). Lugduni Batavorum 1903. (Von der Universität Leiden.) De 4882.

11699. Al-Bachir. Jubilé de l'Imprimerie Catholique de Beyrouth (Syrie) 1853—1903. Beyrouth 15 Décembre 1903. 34me Année No. 1624. De 3891. 2° max.

11700. Report, Annual, on the search for Hindi Manuscripts For the year 1900. By *Syamsundar Das* . . . Allahabad 1903. (Von dem Superintendent, Government Press, United Provinces, Allahabad.) Eb 5270. 2°.

11701. [Neues Testament, in Mandschu übersetzt unter Aufsicht von S. *Lipowzow*. St. Petersburg 1835.] 8 voll. Ib 2775a. 4°.

11702. [Altes Testament, mongolisch, nachgesehen von J. *Schmidt*, St. Petersburg, Nov. 1840.] Ib 2783. 4°.

11703. The New Testament . . . translated . . . into the Mongolian Language, by Edward *Stallybrass* and William *Swan*. London 1846. Ib 2798a. 4°.

11704. Abdias Hayarēn. Id est: Obadias Armenus . . . primum in Germania specimen characterum armenicorum . . . procuratorum à M. Andrea *Acolutho*. Lipsiae 1129/1680. Ib 2030.

11705. *Ruete*, Said, Ein Fremdenbuch aus Theben. Berlin 1900. (Von Herrn Professor Dr. G. Jacob.) Ca 530.

11706. Sultan *Soliman* des Grossen Divan in einer Auswahl mit sachlichen und grammatischen Einleitungen und Erläuterungen sowie einem vollständigen Glossar herausgegeben von Georg *Jacob*. Berlin 1903. (Vom Herausgeber, Prof. Dr. Jacob.) Fa 3018.
10

11707. *Jacob*, Georg, Zur Vorgeschichte der Null. Aus den „Beiträgen zur Kenntnis des Orients" Bd. I (Jahrbuch der Münchner Orientalischen Gesellschaft 1902/03). (Vom Verf.) Na 132.
50

Digitized by Google

11708. *Hahn*, Ferd., Kurukh (Orāõ)-English Dictionary. Part I. Calcutta 1903. (Vom Bengal Secretariat Book Depôt.) Fe 282.

11709. *Kuhn*, Ernst, Der Einfluss des arischen Indiens auf die Nachbarländer im Süden und Osten. (Rectorats-Rede.) München 1903. (Vom Verf.) Na 170. 4°.

11710. Joma. Der Mischnatraktat „Versöhnungstag" herausgegeben und erklärt von Hermann L. *Strack*. Zweite, neubearbeitete Auflage. Leipzig 1904. (Vom Herausgeber.) Dh 2600[2].

11711. *Kuppuswami Sastri*, T. S., A short History of the Tanjore Nayak Princes. Tanjore 1903. Auch mit Tamil-Titel. (Von Herrn Professor Dr. Hultzsch.) Fe 500.

11712. The Tantravartika of *Kumārila* Bhaṭṭa translated into English by *Gaṅgānātha Jhā*. Fasciculus I. Calcutta 1903. [Bibl. Ind. New Ser., No. 1054.] = Bb 1200, s. 395.

11713. *Winter*, Martin, Über Avicennas Opus egregium de anima (Liber sextus naturalium). Grundlegender Teil. München 1903. (Vom Verf.) De 7138.

11714. *Thommen*, Eduard, Die Wortstellung im nachvedischen Altindischen und im Mittelindischen. (Göttinger Diss.) Gütersloh 1903. (Vom Verfasser.) Eb 9. 80

11715. *Ibn Ginnī's* Kitāb al-muġtaṣab. Arabischer Text mit einer Einleitung über das Leben und die Werke seines Verfassers. (Diss. von) Edgar *Pröbster*. Leipzig 1903. (Von Herrn Prof. Dr. A. Fischer.) De 6296.

11716. *Seybold*, C. F., Monchique et Arrifana d'Algarve chez les auteurs arabes. — *Lopes*, David, Aljezur e Arrifana. (Beide = Separata d' „O Archeologo Português", VIII, Nos 5 e 6 de 1903.) o. O. (Von Herrn Prof. Seybold.) Ob 3355.

11717. *Pick*, Hermann, Assyrisches und Talmudisches. Kulturgeschichtliche und lexikalische Notizen. Berlin 1903. (Vom Verf.) Dh 2015.

11718. *Lammens*, H., Le Liban. Notes archéologiques, historiques, ethnographiques et géographiques. Extrait de la revue „Al-Machriq". Première partie. Le Liban septentrional. Beyrouth 1902. Arabisch. (Vom Verf.) De 7935.

11719. *Ibn al-Qāḍī* Aḥmad b. Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad b. Abi 'l-'Āfija (= Aḥmad b. 'Alī b. 'Abd ar-Raḥmān b. Abi 'l-'Āfija al-Miknāsī Abu 'l-'Abbās), Ǧadwat al-iqtibās fī man ḥalla min al-a'lām madīnat Fās. Fes 1309. De 6832.

11720. *Hillebrandt*, Alfred (Besprechung von: *Caland*, W., Ueber das rituelle Sūtra des Baudhāyana. Leipzig 1903.) (A. aus d. Gött. gelehrt. Anz. 1903 Nr. 12.) Eb 1874.

11721. Studien, Leipziger Semitistische, I. 1. 2. Herausgegeben von A. *Fischer* und H. *Zimmern*. Leipzig 1903. I, 1 = Becherwahrsagung bei den Babyloniern nach zwei Keilschrifttexten aus der Hammurabi-Zeit. Von Johannes *Hunger*; I, 2 = Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der Ḥammurabi-Dynastie Von Samuel *Daiches*.

11722. [Nr. 11721, I, 1, bis S. 58 als Diss., Leipzig 1903.] (Von Herrn Professor Dr. A. Fischer.) Db 393.

11723. [Nr. 11721, I, 2, bis S. 62 als Diss., Leipzig 1903.] (Von dems.) Db 580.

11724. *Kersjes*, B., en C. den *Hamer*, De Tjandi Mëndoet voor de restauratio . . . Batavia, 's Gravenhage 1903. (Von der Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetensch.) Ng 1110. 2°.

Digitized by Google

11725. Relationes, Genuinae, inter Sedem Apostolicam et Assyriorum orientalium seu Chaldaeorum ecclesiam nunc majori ex parte primum editae historicisque adnotationibus illustratae cura et studio Samuelis *Giamil*. Roma 1902. Auch syr. Titel. (Vom Verleger.) Ie 283. 4°.

11726. Le livre des appareils pneumatiques et des machines hydrauliques par *Philon de Byzance* édité d'après les versions arabes d'Oxford et de Constantinople et traduit en français par *Carra de Vaux*. (Tiré des Not. et Extr. des Mss. de la Bibl. Nat. et autres bibl. T. XXXVIII.) Paris 1902. De 9549. 4°.

11727. *Euting*, J., Notice sur un papyrus égypto-araméen de la Bibliothèque Impériale de Strasbourg. (Extrait des Mémoires prés. par div. sav. à l'Ac. des I. et B.—L. 1re Série, T. XI, IIe partie.) Paris 1903. Dc 806. 4°.

11728. Ladakhi Songs. Edited in co-operation with S. Ribbach and E. Shawe, by H. *Francke*, Leh 1899. First Series [S. 1—31]. — (Dass., 2te Serie, S. 32—52. Ghoom 1900.) — (Dass., 3te Serie, S. 54—73, o. O. u. J. [1901]). — [Texte zu Reynard the Fox in Ladakh. Herausgegeben von demselben. o. O. u. J.] — Die Trinklieder von Khalatse. [Herausgegeben von demselben.] o. O. u. J. — Ladakher Sprüchwörter und Rätsel. 2te Sammlung. Gesammelt von A. H. *Francke*. o. O. 1903. (Vom Herausgeber A. H. Francke.) Ff 1650.

11729. *Goldziher*, Ignaz, Heinrich Leberecht Fleischer. (SA. aus d. Allg. Deutsch. Biographie. o. O. u. J. [1904].) (Vom Verf.) Nk 294.

11730. *Silberstein*, Emil, Conrad Pellicanus. Ein Beitrag zur Geschichte des Studiums der hebräischen Sprache in der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts. (Erlanger Diss.) Berlin 1900. (Von Herrn Prof. Dr. G. Jacob.) Nk 675.

11731. *Maimonides'* Commentar zum Tractat Bekhoroth im arabischen Urtext mit verbesserter hebräischer Uebersetzung und mit Anmerkungen versehen. (Erlanger Diss. von) Julius *Löwenstein*. Berlin 1897. (Von dems.) De 6687. 40

11732. *Kanju Kiga*, Das Bankwesen Japans. (Leipziger Diss) Lucka. S.-A. o. J. [1903]. (Von Herrn Prof. Dr. A. Fischer.) K 800.

11733. *Leipoldt*, Johannes, Schenute der Begründer der national ägyptischen Kirche. (Diss.) Leipzig 1903. (Von dems.) Ie 171.

11734. *Fleischmann*, Otto, Untersuchungen von Gesteinen aus dem nordöstlichen China. (Provinz Chi-li.) (Leipziger Diss.) Pegau 1903. (Von dems.) P 73.

11735. *Катановъ*, Н. Ѳ., Опытъ изслѣдованія урянхайскаго языка . . . Казань 1903. (Von der K. Universitäts-Bibliothek, St. Petersburg.) Fa 3254.

11736. *Рудаковъ*, А., Матеріалы по исторіи китайской культуры въ гириньской провинціи (1644—1902 г. г.). Томъ I . . . Владивостокъ 1903 г. (Von derselben.) Ng 230. 4°.

11737. [Vorlesungs-Verzeichnis der Orientalischen Fakultät der Universität St. Petersburg im Schuljahr 1903—1904.] (Von ders.) Ni 407.

11738. [Personal-Verzeichnis der Universität St. Petersburg. Oktober 1903.] (Von ders.) Ni 418.

11739. *Катановъ*, Н., Шведъ Филиппъ-Іоганнъ Страленбергъ и труды его по Россіи и Сибири (начала XVIII вѣка). Доложено въ Общемъ Собраніи О. А., И и Э. 30 апрѣля 1902 г. (Von Herrn Prof. Dr. G. Jacob.) Nk 867.

Digitized by Google

11740. Catalogue of Indian Coins in the British Museum . . . London (1886). 1892. 2 Bde. = 1) *Gardner*, Percy, The Coins of the Greek and Scythic Kings of Bactria and India . . . edited by Reginald Stuart *Poole*. 2) *Lane-Poole*, Stanley, The Coins of the Moghul Emperors of Hindustan . . . edited by Reginald Stuart *Poole*. (Durch die Güte der Trustees des Brit. Museum) Mb 868.

11741. *Sarsowsky*, Abraham. Die ethisch-religiöse Bedeutung der alttestamentlichen Namen nach Talmud, Targum und Midraš. (Königsberger Diss.) Kirchhain N.-L. 1904. (Von Herrn Prof. Dr. C. Brockelmann.) Hb 1463.

11742. *Pancritius*, Marie, Assyrische Kriegführung von Tiglat-pileser I. bis auf Šamši-adad III. (Diss.) Königsberg i. Pr. 1904. (Von dems.) Nc 168.

11743. Seder 'Olam (Cap. 1—10) nach Handschriften und Druckwerken herausgegeben, übersetzt und erklärt. (Königsberger Dissertation von) Alexander *Marx*. Berlin 1903. (Von dems.) Dh 5305.

11744. Verhandlungen des XIII. Internationalen Orientalisten-Kongresses. Hamburg September 1902. Leiden 1904. Bb 992. 8°.

11745. *Goldziher*, I., Mohammed ibn Toumert et la théologie de l'Islam dans le nord de l'Afrique au XIe siècle. Alger 1903. (Vom Verf.) De 8963.

51

Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neuerscheinenden

orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.

der Universitäten und anderer Lehranstalten.

Digitized by Google

XIVe Congrès International des Orientalistes.[1]

Le Congrès des Orientalistes de Hambourg, en 1902, a désigné Alger comme siège du XIVe Congrès, qui doit avoir lieu en 1905, pendant les congés de Pâques, et M. le Gouverneur Général de l'Algérie a bien voulu accorder son haut patronage à cette manifestation scientifique.

Le Comité d'organisation est ainsi composé:

Président: M. René Basset, Correspondant de l'Institut, Directeur de l'Ecole Supérieure des Lettres d'Alger, 77, rue Michelet, Mustapha.

Vice-Présidents: MM. J.-D. Luciani, Directeur du Service des Affaires Indigènes au Gouvernement Général de l'Algérie.

Mesplé, Professeur à l'Ecole Supérieure des Lettres, 17, rue Saint-Augustin, Alger.

Bou Kandoura, Mufti hanéfite d'Alger, Mosquée de la Pêcherie.

Secrétaire Général: M. Edmond Doutté, Chargé de cours à l'Ecole Supérieure des Lettres, Parc de Fontaine-Bleue, Mustapha-Supérieur.

Secrétaires-Adjoints: MM. Chambige, Administrateur de commune mixte, Chef de bureau au Service des Affaires Indigènes du Gouvernement Général de l'Algérie.

Yver, Chargé de cours à l'Ecole Supérieure des Lettres, 21 ter, rue Clauzel, Mustapha.

Cherchali, Rédacteur au „Mobacher".

Trésorier: M. David, Chef du Secrétariat particulier de M. le Gouverneur Général de l'Algérie, au Palais d'hiver.

Trésorier-Adjoint: M. Ettori, Chef du Service du Matériel au Gouvernement Général de l'Algérie.

Membres du Comité: MM. Delphin, Directeur de la Médersa d'Alger, 25, boulevard Bugeaud, Alger.

Gsell, Correspondant de l'Institut, Professeur à l'Ecole Supérieure des Lettres, Directeur du Musée d'Alger, 77, rue Michelet, Mustapha.

Commandant Lacroix, Chef du Service des Affaires Indigènes et du Personnel Militaire du Gouvernement Général de l'Algérie, 12, rue Bourlon, Mustapha.

Waille, Professeur à l'Ecole Supérieure des Lettres, 30, rue Dupuch, Alger.

Ben Cheneb, Professeur à la Médersa d'Alger.

Ben Smaia, Professeur à la Médersa d'Alger.

Le Congrès comprendra les sections suivantes:

I. — Inde; Langues Aryennes et Langues de l'Inde.

Président: M. Senart, Membre de l'Institut, Paris.

Secrétaire: M. Victor Henry, Professeur à la Faculté des Lettres de Paris.

---

1) Abdruck des ersten dem Vorstand zugegangenen Berichts, mit Einschaltung einer dem Vorstand seitens des Herrn Basset unter dem 8. 3. ds. mitgeteilten Ergänzung.

Digitized by Google

II. — Langues Sémitiques.

Président: M. Philippe Berger, Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France, 3, quai Voltaire, Paris.

Secrétaire: M. Fossey, 1, avenue de l'Observatoire, Paris.

III. — Langues Musulmanes (Arabe, Turc, Persan).

Président: M. René Basset, Correspondant de l'Institut, Directeur de l'Ecole Supérieure des Lettres d'Alger, 77, rue Michelet, Mustapha.

Secrétaire: M. Delphin, Directeur de la Médersa d'Alger, 25, boulevard Bugeaud, Alger.

IV. — Egypte; Langues Africaines; Madagascar.

Président: M. Lefébure, Chargé de cours à l'Ecole Supérieure des Lettres d'Alger, 94, rue de Lyon, Mustapha-Belcourt.

Secrétaires: M. Héricy, Professeur au Lycée d'Alger.

M. Boulifa, Répétiteur de langue kabyle à l'Ecole Supérieure des Lettres d'Alger.

V. — Extrême-Orient.

Président: M. Cordier, Professeur à l'Ecole des Langues Orientales vivantes, 54, rue Nicolo, XVIe.

Secrétaire: M. Courant, Maitre de conférences à l'Université de Lyon, chemin du Chancelier, 3, Ecully, (Rhône).

VI. — Grèce et Orient.

Président: M. Diehl, Professeur à la Faculté des Lettres de Paris, Paris, 67, rue de Seine.

Secrétaire: M. Bréhier, Professeur à la Faculté des Lettres de Clermont-Ferrand.

VII. — Archéologie africaine et Art musulman.

Président: M. Gsell, Correspondant de l'Institut, Professeur à l'Ecole Supérieure des Lettres d'Alger, Directeur du Musée d'Alger, 77, rue Michelet, Mustapha.

Secrétaire: M. le Baron de Vialar, directeur-adjoint du Musée d'Alger.

Les titres des communications scientifiques destinées à être lues au Congrès devront être envoyés, soit au Président de la section à laquelle elles ressortissent, soit au Secrétaire général ou aux Secrétaires-adjoints.

Le montant de la cotisation est fixé à vingt francs; les femmes ou parentes de congressistes accompagnant ceux-ci auront droit à une *carte de dame* du prix de dix francs. Cette carte donnera droit à toutes les réductions et prix de faveur qui seront éventuellement consentis aux membres du Congrès par les Compagnies de transports et autres, mais elle ne donnera pas droit aux publications du Congrès.

Les correspondances et les demandes de renseignements touchant le Congrès devront être adressées au Secrétaire général ou aux Secrétaires-adjoints.

Les adhésions peuvent dès maintenant être adressées au Trésorier: elles doivent être accompagnées du montant de la cotisation, faute de quoi elles seront considérées comme non avenues. Pour la commodité des futurs congressistes, elles pourront également être adressées:

à Paris, à M. Leroux, libraire, 28, rue Bonaparte, VIe.

Le Secrétaire Général
du Comité,

Edmond Doutté.

Le Président
du Comité d'organisation,

René Basset.

Digitized by Google

Zur Beachtung.

Um fortwährenden Inkonsequenzen in der Orthographie unserer Zeitschrift und einem notwendig daraus resultierenden Plus an Korrekturarbeit und Korrekturkosten entgegenzuarbeiten, habe ich die Setzer unserer Druckerei anweisen lassen, in der Orthographie von jetzt ab den „Buchdrucker-Duden“[1]) zur Richtschnur zu nehmen. Aus ähnlichen Gründen habe ich bestimmt, dass in Zukunft in transkribierten Wörtern die einfache Vokallänge durch den bekannten kleinen horizontalen Strich über dem Vokal bezeichnet werde, und nicht mehr durch den Zirkumflex, der für besondere Zwecke reserviert bleibt, z. B. zur Bezeichnung der betonten Vokallänge o. ä. Die adoptierte Bezeichnung ist, soviel ich sehe, bei den Indologen — und wohl auch bei den übrigen Indogermanisten — heutzutage fast ausschliesslich im Gebrauch (wie überhaupt bei den Indologen, namentlich seit Erscheinen des Bühlerschen Grundrisses, in Transkriptionsfragen viel grössere Einheit herrscht als beispielsweise bei uns Semitisten); sie dürfte daher auch auf den übrigen Sprachgebieten durchaus am Platze sein.

Natürlich aber möchte ich keinen der Herren Mitarbeiter vergewaltigen, und somit ersuche ich diejenigen Herren, die ihre Beiträge zur Zeitschrift in ihrer eigenen Rechtschreibung gedruckt zu sehen wünschen, an die Spitze ihrer Manuskripte einen entsprechenden Vermerk zu stellen; ihrem Wunsche wird dann regelmässig entsprochen werden. Nur haben diese Herren dann wohl auch die Güte ihre Manuskripte so einzurichten, dass sich der Setzer infolge von Unklarheiten oder Inkonsequenzen, auf die er stösst, nicht schliesslich doch wieder zur Selbsthilfe genötigt sieht, die dann, wie bekannt, leicht zur Fehlerquelle wird.

Freilich wage ich zu hoffen, dass ein derartiger Wunsch nur selten geäussert werden wird. In den Rechtschreibungsfragen, die unsere Zeit beschäftigen („bewegen“ wäre zu viel gesagt), handelt es sich ja doch im grossen und ganzen nur um Quisquilien, die keinem Einsichtigen lange die Ruhe stören sollten. Um Quisquilien, die lange, hartnäckige Kämpfe gar nicht wert sind, handelt es sich aber grösstenteils auch bei den angeblichen Schwierigkeiten, die sich einer Lösung der Transkriptionsfrage entgegenstellen. Es wäre wirklich an der Zeit, dass man hier endlich einmal zum Ziele, d. h. zu einer allgemeinen internationalen Verständigung, käme.

Der Redakteur.

---

1) Rechtschreibung der Buchdruckereien deutscher Sprache. Auf Anregung und unter Mitwirkung des Deutschen Buchdruckervereins, des Reichsverbandes Österreichischer Buchdruckereibesitzer und des Vereins Schweizerischer Buchdruckereibesitzer herausgegeben vom Bibliographischen Institut, bearbeitet von Dr. Konrad Duden, Geh. Regierungsrat, Gymnasialdirektor. Leipzig und Wien, 1903.

Digitized by Google

Personalnachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1904 als ordentliche Mitglieder beigetreten:

1358 Herr Dr. Joseph Hell, Privatdocent in München, Wolfratshausener Strasse 24a II, und

1359 „ J. Preuss, Geistl. Lehrer und Lehramtspraktikant am Großherzogl. Gymnasium in Karlsruhe.

Seinen Austritt erklärte Herr Prof. Dr. Hans Voigt in Leipzig.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Prof. Dr. Wilh. Volck in Rostock, † 29. Mai 1904, und

„ K. Himly, kais. Dolmetscher a. D. in Wiesbaden, † 1. Juni 1904.

Digitized by Google

Verzeichnis der vom 1. März bis 31. Mai 1904 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1904. Heft 1. Göttingen 1904.

2. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XII. Fasc. 11^0-12^0. Roma 1903.

3. Zu Ae $\frac{70}{30}$. 4°. Mémoires de l'Académie Impériale de St.-Pétersbourg. VIIIe Série. Tome I No. 1—7; II No. 1. 2; III No. 1—6; IV No. 1—8; V No. 1. 3—5; VI No. 2—4. St. Pétersbourg 1895—1903. (Vervollständigung unserer Reihe durch die Güte der Kais. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.)

4. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1903. Heft IV. 1904. Heft I. München 1904.

5. Zu Ae 190. Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Band 146. Wien 1903.

6. Zu Af 116. Muséon, Le. Études philologiques, historiques et religieuses... Fondé en 1881 par Ch. *de Harlez*. Nouvelle Série. — Vol. V. No. 1. Louvain 1904.

7. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. Vol. XLII. No. 174. Philadelphia 1903.

8. Zu Af 155. Skrifter utgifna af Kongl. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala. Band VIII. Uppsala. Leipzig (1902—1904).

9. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Serie II. Vol. VI. Fasc. 76. 77. Anno VIII. 1903—1904. Roma.

10. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië . . . Zevende Volgreeks. — Tweede Deel. (Deel LVI der geheele Reeks.) Eerste en tweede Aflevering. 's-Gravenhage 1904.

11. Zu Bb 720. Journal of the American Oriental Society. Twenty-fourth Volume, Second Half. New Haven 1903.

12. Zu Bb 725. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. LXVIII, 1899, Part I, Title page and Index. — Vol. LXX, 1901, Part I, Title page and Index. — Vol. LXXI, 1902, Part I. Title page and Index. — Vol. LXXII. Part III, No. 1. 2. 1903. — Part III. Title page and Index for 1902. — Calcutta 1899—1903.

Digitized by Google

13. Zu Bb 725c. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. VI—X. June—December 1903. Calcutta 1903. 1904.

14. Zu Bb 755. Journal, The, of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. No. LIX. Vol. XXI. 1903. Bombay 1904.

15. Zu Bb 790. Journal Asiatique ... Dixième Série. Tome III. No. 1. 1904. Paris.

16. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Bairūt. — VII. 1904. No. 5—8, 9.

17. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen ... Deel XLVII. Aflevering 1 en 2. Batavia | 's Hage 1904.

18. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes ... XVII. Band. 4. Heft. Wien 1903.

19. Zu Bb 1125 (4). A. *Socin*'s Arabische Grammatik, Paradigmen, Litteratur, Übungsstücke und Glossar. Fünfte verbesserte Auflage bearbeitet von Karl *Brockelmann* [= Porta linguarum orientalium. Pars IV]. Berlin 1904. (Von Herrn Prof. Dr. Brockelmann.)

20. Zu Bb 1200, s, 33. *Anantabhaṭṭa*, The Vidhāna-Pārijāta. Edited by Paṇḍita *Tārāprasanna Vidyāratna*. Vol. I. Fasciculus IV. Calcutta 1904 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1066].

21. Zu Bb 1200, s, 95. Bhāskaramiśra Somayājin, Trikāṇḍa-Maṇḍanam by Bhāskara-Miçra, Soma-Yājī being an Exposition of the Soma-yāga Aphorisms of Āpastamba. With an anonymous Commentary entitled Vivaraṇa edited by Mahāmahopādhyāya *Candrakānta Tarkālaṅkāra*. Fasciculus III. Calcutta 1903 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1059].

22. Zu Bb 1200, s, 229. *Govindānanda Kavikaṅkaṇācārya*, Çrāddha Kryā Kaumudī. Edited by Paṇḍita *Kamalakṛṣṇa Smṛtibhūṣaṇa*. Fasciculus IV. Calcutta 1903 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1062].

23. Zu Bb 1200, s, 295. *Jīmūtavāhana*, Kālaviveka̱ḥ. The Kāla-Viveka edited by *Madhusūdana Smṛtiratna*. Fasciculus VI. Calcutta 1903 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1060].

24. Zu Bb 1200, s, 492. Mārkaṇḍeya Purāṇa, The. Translated by F. E. *Pargiter*. Fasciculus VII. Calcutta 1903 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1058].

25. Zu Bb 1200, s, 505. *Nāgeśabhaṭṭa*, Mahābhāṣyapradīpoddyota by *Nāgeça Bhaṭṭa*. Edited by Paṇḍit *Bahuvallabha Çāstrī*. Vol. II, Fasciculus X. Calcutta 1903 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1063].

26. Zu Bb 1200, s, 535. *Narasiṃha Vājapeyī*, Nityācāra-Pradīpaḥ. Edited by Paṇḍita *Vinoda Vihārī Bhaṭṭācāryya*. Fasciculus III. Calcutta 1904 [= Bibliotheca Indica. New Series. No. 1064].

27. Zu Bb 1200, s, 700. Śatapathabrāhmaṇam. The Çatapatha Brāhmaṇa of the White Yajurveda, with the Commentary of *Sāyaṇa Ācārya*. Edited by Paṇḍit *Satyavrata Sāmaçramī*. Vol. II, Fasciculus II. Calcutta 1903 [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1061].

28. Zu Bb 1215. Books, The Sacred, of the East. Translated by various Oriental scholars and edited by F. Max *Müller*. Vol. XLVIII. Oxford 1904. (Von dem Secretary of State for India in Council, India Office.)

29. Zu Bb 1225. 4°. Изданія Факультета восточныхъ Языковъ Императорскаго С.-Петербургскаго Университета. No. 14. 15. С.-Петербургъ 1903. No. 14 = *Щербатской*, Ѳ. И., Теорія познанія и логика по ученію позднѣйшихъ буддистовъ. Часть I. — 15 = Образцовыя произведенія османской Литературы ... издалъ В. Д. *Смирновъ*. Auch mit türk. Titel.

Digitized by Google

30. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1904. 1—3. Jahrgang 9. Berlin. (Von der Vorderasiatischen Gesellschaft, Berlin.)

31. Zu Bb 1243. Orient, Der alte. Gemeinverständliche Darstellungen herausgegeben von der Vorderasiatischen Gesellschaft. 5. Jahrgang. Heft 1 = W. Max *Müller*, Die alten Ägypter als Krieger und Eroberer in Asien . . . Leipzig 1903. Heft 4 = Fr. H. *Weissbach*, Das Stadtbild von Babylon. Leipzig 1904. (Heft 4 vom Verf.)

32. Zu Ca 15. 4°. Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. Herausgegeben von *A. Erman* und *G. Steindorff*. Band XXXX. Zweites Heft. Leipzig 1903. (Von der Redaktion.)

33. Zu Eb 50. 2°. Bengal Library Catalogue of Books for the Third Quarter . . . 1903. (Calcutta) 1903. (Von der Königlichen Bibliothek, Berlin.)

34. Zu Eb 225. 2°. Catalogue of books, registered in Burma during the quarter ending the 30th September 1903. Rangoon 1903. (Von der Königlichen Bibliothek, Berlin.)

35. Zu Eb 295. 2°. Catalogue of Books registered in the Punjab under Act XXV of 1867 during the quarter ending the 30th September 1903. (Lahore 1903.) (Von der Königlichen Bibliothek, Berlin.)

36. Zu Eb 465. 4°. *Kuñja Vihāri Kāvyatīrtha*, Catalogue of Printed Books and Manuscripts in Sanskrit belonging to the Oriental Library of the Asiatic Society of Bengal. Fasciculus IV. Calcutta 1904.

37. Zu Eb 765ª. 2°. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the United Provinces, registered . . . during the Third Quarter of 1903. (Allahabad 1903.) (Von der Königlichen Bibliothek, Berlin.)

38. Zu Eb 5270. 2°. Report, Annual, on the search for Hindi Manuscripts. For the year 1901. By Syamsundar *Das*. Allahabad 1904. (Von dem Suptd. Govt. Press, United Provinces.)

39. Zu Ed 135. Zeitschrift für armenische Philologie. Herausgegeben von Agop *Manandian*, Franz Nikolaus *Finck* und Esnik *Gjandschezian*. Band 2, Heft 4. Marburg (Hessen) 1904.

40. Zu Ed 1237. 4°. Ararat. 1904. 1—3. 4. Waṙaršapat.

41. Zu Ed 1365. 4°. Handēs amsoreay. 1904, 3. 4. 5. Wienna.

42. Zu Eg 850. 2°. Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini graecae et latinae . . . edidit Basilius Latyschev. Volumen IV . . . Petropoli 1901. (Von der Kais. Akademie der Wissenschaften.)

43. Zu Fa 60. 4°. Journal de la Société Finno-Ougrienne. XXII. Helsingissä 1904.

44. Zu Fa 61. 4°. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. XXII (H. Paasonen, Mordvinische Lautlehre). Helsingfors 1903.

45. Zu Fa 76. Szemle, Keleti . . . Revue orientale pour les études ouralo-altaïques . . . V. évfolyam. 1904. 1. szám. Budapest.

46. Zu Fa 2622. 4°. Annales médicales et Bulletin de statistique de l'Hôpital des Enfants Hamidié . . . IVème Année. Constantinople 1903. (Von Herrn Chefarzt Dr. Ibrahim Pascha.)

47. Zu Ha 200. Revue de l'histoire des religions. Tome XLVIII. No. 1. 2. Paris 1903.

48. Zu Ia 123. 4°. Review, The Princeton Theological. Vol. II. No. 5. January 1904. Philadelphia.

Digitized by Google

49. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale publiée par l'École pratique d'études bibliques . . . Nouvelle Série. Première Année. No. 2. Avril 1904. Paris, Rome.

50. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. 1904. No. 1. Paris 1904.

51. Zu Ia 128. Rivista Cristiana, La. Comitato Direttivo: Emilio *Comba* — Enrico *Bosio* — Giovanni *Luzzi*. Nuova Serie. Anno Sesto. Marzo, Aprile, Maggio 1904. Firenze 1904.

52. Zu Ia 135. 8°. Tijdschrift, Teyler's Theologisch, . . . Jaargang 2. Aflevering 2. Haarlem 1904.

53. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. Band XXVII. Heft 2 und 3. Leipzig 1904.

54. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archæology. Vol. XXVI. Part 3. London 1904.

55. Zu Mb 135. 4°. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 248. 249. 250. VI. Bd. (Nr. 15. 16. 17) März, April, Mai 1904.

56. Zu Mb 245. Zeitschrift, Numismatische, herausgegeben von der Numismatischen Gesellschaft in Wien durch deren Redactions-Comité. Fünfunddreissigster Band. Jahrgang 1903. Wien 1904.

57. Zu Na 325. Revue archéologique. Quatrième Série. — Tome III. Janvier-Février. Mars-Avril 1904. Paris 1904.

58. Zu Na 425. 4°. Записки Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ IX. X [je] Выпускъ 3 и 4. Новая Серія. XI. XII [je] Вып. 1 и 2. 3 и 4 und Прилоxеніе zu XII, 3. 4. С.-Петербургъ 1897—1902.

59. Zu Na 426. 4°. Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ XII. Выпуски II—IV; Томъ XII. XIV [je] Вып. I—IV; Томъ XV Вып. I. С.-Петербургъ 1899—1903.

60. Zu Na 427. 4°. Записки отдѣленія русской и славянской археологіи Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ V, Выпускъ 1 . . . С.-Петербургъ 1903.

61. Zu Nb 145. 2°. Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire. Tome XIX. — Fascicule IV. Paris 1903. (Von Herrn Dr. Max van Berchem.)

62. Zu Ne 50. 8°. *Berchem*, Max van, Notes d'archéologie arabe. Troisième article . . . Paris 1904. (Aus Journ. Asiat.) (Vom Verf.)

63. Zu Nf 341ª. 2°. Progress Report, Annual, of the Archæological Survey Circle, United Provinces. For the year ending 31st March 1903. (Naini Tal 1903.) Mit den dazu gehörigen „Photographs and Drawings". (Von dem Secretary to Government, United Provinces, Public Works Department, Buildings and Roads Branch.)

64. Zu Nf 452. 4°. Epigraphia Indica and Record of the Archæological Survey of India. Edited by E. Hultzsch. Calcutta. Vol. VII. Part. VIII. October 1903.

65. Zu Nh 170. Archiv für österreichische Geschichte. Band 92, 2. Wien 1903.

66. Zu Nh 171. Fontes rerum Austriacarum. Oesterreichische Geschichts-Quellen. Zweite Abteilung. Diplomataria et Acta. LVI. Band. Wien 1903.

67. Zu Ni 415. Отчетъ о состояніи и дѣятельности Императорскаго С.-Петербургскаго Университета за 1903 годъ . . . С.-Петербургъ 1904. (Von der Universitäts-Bibliothek in St. Petersburg.)

Digitized by Google

68. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. Томъ XXXIX, 1903, Выпускъ IV. V. С.-Петербургъ 1903.

69. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. December, 1903. January, 1904. Vol. XXIII. No. 3. 4. 5. London.

70. Zu Oa 256. 4°. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1904. No. 2. 3. 4. Berlin.

71. Zu Oa 452. 4°. Сборникъ трудовъ Орхонской экспедиціи. I. Санктпетербургъ 1892.

72. Zu Ob 2780. 4°. Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia vant passerende daer ter plaetse als over geheel Nederlandts-India. Anno 1647—1648. Uitgegeven . . . onder toezicht van J. de *Hullu*. 's-Gravenhage 1903.

73. Zu Oc 176. 8°. Journal, The, of the Anthropological Society of Bombay. Vol. VI. No. 8. Bombay 1903.

74. Zu Oc 263. 4°. Publications du Musée d'Anthropologie et d'Ethnographie de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg. I. St. Pétersbourg 1900.

75. Zu Oc 2380. 4°. *Powell*, J. W., Twentieth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1898—99. Washington 1903.

76. Zu P 150. 4°. Journal, The, of the College of Science, Imperial University of Tōkyō, Japan. Vol. XVIII, Article 5. 6; Vol. XIX, Article 2. 11—13. Tōkyō, Japan 1903. 1904.

II. Andere Werke.

11746. Seder Eliahu rabba und Seder Eliahu zuta . . . ediert, kritisch bearbeitet und commentiert von M. *Friedmann*. Wien 1902. Dh 4459.

11747. Archiv für Religionswissenschaft . . . herausgegeben von Ths. *Achelis* (von Bd. 7 ab: . . . herausgegeben von Albrecht *Dieterich* und Thomas *Achelis*. Bd. 1—6. 7, Heft 1 und 2. Freiburg i. B [von 7 ab:] Leipzig 1898—1904. Ha 5.

11748. *Ghazarian*, Mkrtitsch, Armenien unter der arabischen Herrschaft bis zur Entstehung des Bagratidenreiches. Nach arabischen und armenischen Quellen. Marburg 1903. SA. aus Ed 135 (II, 2.3). (Vom Verf.) Nf 608.

11749. Katalog der Bibliothek der Kaiserlichen Leopoldinisch-Carolinischen Deutschen Akademie der Naturforscher. Bearbeitet von Oscar *Grulich*. Band 1. 2. Halle 1891—98. (Von der Akademie.) Ab 203.

11750. *Louw*, P. J. F., De Java-Oorlog van 1825—30 . . . Derde Deel. Batavia, 's Hage 1904. (Von d. Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.) Ng 1143. 4°.

11751. *Brockhaus'* Conversations-Lexikon . . . Dreizehnte . . . Auflage . . . Band 1—16 [u.] Supplementband. Leipzig 1882—87. (Von Herrn Dr. R. Schmidt.) Ai 16. 4°.

11752. *Apte*, Vaman Shivram, The Practical Sanskrit-English Dictionary . . . Poona 1890. Eb 1223. 4°.

11753. *Vollers*, K., Diodarro = Dewādār. (A. aus: Zeitschr. f. rom. Phil. hrsg. v. Gustav *Gröber*, XXVII. 1903.) (Vom Verf.) Eh 330 = Y 1.

11754. *Koch*, Paul, Die Byzantinischen Beamtentitel von 400 bis 700. (Diss.) Jena 1903. (Von Herrn Prof. Dr. Vollers.) Nh 718.

Digitized by Google

11755. Bālambhaṭṭī. A Commentary on the Mitākṣarā . . . svapatnī Lakṣmīdevīnāmnā *Bālambhaṭṭapāyaguṇḍena* . . . Vol. I. Fasciculus 1. Calcutta 1904. = Bb 1200, s, 88.

11756. *Hoffmann*, A., Bibel-Babel-Fabel . . . Buenos Aires 1903. (Vom Verf.) Ia 300 = Y 1.

11757. SNgonmai ladvagspgyalpoi lorgyus, dang Singpai dmaggi lorgyus. Deutsche Übersetzung von A. Theodora *Francke*. (Mit Text von A. H. Francke.) [Leh] o. J. [1903?]. (Von Herrn A. H. Francke.) Ff 1645.

11758. Die Prophetenlegenden des *Muḥammad ben ʿAbdallah al-Kisâî* . . . herausgegeben und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Isaac *Eisenberg*. Kirchhain N.-L. 1902. (Vom Verf.) De 7885 = Y 1.

11759. Zwei Urkunden vom Imām *aš Šāfiʿī*. Von Dr. F. *Kern*. (Aus: Mitt. d. Seminars f. or. Spr. z. Berlin.) Berlin 1904. (Vom Herausgeber.) De 8869 = Y 1.

11760. *Schmidt*, Richard, Liebe und Ehe im alten und modernen Indien (Vorder-, Hinter- und Niederländisch-Indien). Berlin 1904. (Vom Verf.) Nf 395.

11761. *Zaidān*, Ǧurǧī, al-Falsafa al-luġawīja wa'l-alfāẓ al-ʿarabīja . . . aṭ-ṭabʿa aṭ-ṭānija. Kairo 1904. (Vom Verf.) De 11829[2].

11762. Fragments de l'exégèse biblique de *Menahem bar Helbo* (Auteur du XI-e siècle). Recueillis, édités et annotés par Samuel Poznański. Varsovie 1904. (Vom Herausgeber.) Dh 6291 = Y 1.

11763. *Poznański*, Samuel, Schechter's Saadyana. (SA. aus: Zeitschr. f. hebr. Bibliographie Jahrg. VII (1903), Heft 4—6.) Frankfurt a. M. 1904. (Vom Verf.) Dh 9052 = Y 1.

11764. A Christian Bahira Legend. By Richard *Gottheil*. New York 1903. (A. aus Z. f. Ass. XIII—XVI.) (Von Herrn Professor Gottheil.) Dc 1669.

11765. *Guth*, William W., Die ältere Schicht in den Erzählungen über Saul und David (I Sam. 9 bis I Reg. 2) untersucht. Berlin 1904. (Vom Verf.) Id 920 = Y 1.

11766. Der Divan Sultan *Mehmeds des Zweiten* des Eroberers von Konstantinopel, zum ersten Male nach der Upsalaer Handschrift herausgegeben von Georg *Jacob*. Berlin 1904. (Von Herrn Prof. Dr. Jacob.) Fa 2895.

11767. *Beylié*, De, Le palais d'Angkor Vat, ancienne résidence des rois Khmers. Hanoi 1903. (Vom Verf.) Ng 870 = Y 2. 4°.

11768. Die Gesetze *Ḫammurabis* und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln. Text in Umschrift, deutsche und hebräische Übersetzung, Erläuterung und vergleichende Analyse. Von Dav. Heinr. *Müller* . . . Wien 1903. (Von Herrn Prof. Dr. D. H. Müller.) Db 442. 50

11769. *Müller*, D. H., Die Gesetze Hammurabis und die Zwölf Tafeln. Eine Erwiderung. Wien 1904. (Vom Verf.) Db 442 = Y 1. 53

11770. *Müller*, Dav. Heinr., Über die Gesetze Hammurabis. Vortrag . . . Wien 1904. (Vom Verf.) Db 442 = Y 1. 55

11771. *Müller*, D. H., Die Kohler-Peiserschе Hammurabi-Übersetzung. (SA. aus: Zeitschr. f. d. Privat- u. öff. Recht d. Gegenw., hrsg. v. Grünhut, Bd. XXXI.) Wien 1904. (Vom Verf.) Db 442 = Y 1. 61

Digitized by Google

11772. *Baumgartner*, Adolf, Zur Geschichte und Literatur der Griechischen Sternbilder. Vortrag . . . Basel 1904. (Vom Verf.) P 31 = Y 1.

11773. Ausgewählte Gesänge des *Ġuʿargis Warda* von Arbel herausgegeben mit Übersetzung, Einleitung und Erklärung von Heinrich *Hilgenfeld*. Leipzig 1904. (Vom Herausgeber.) Dc 2055. 4°.

11774. *Reinisch*, Leo, Der Dschäbärtidialekt der Somalisprache. Wien 1904. (Vom Verf.) Cc 294.

11775. *Turiello*, Giuseppe, Sui composti sintattici nelle lingue classiche e specialmente del bahuvrihi. Torino 1893. (Von Herrn Prof. Dr. H. Stumme.) Ea 485.

11776. Aš-šaih matlūf . . . *M*[*uḥammad*] *ʿ*[*Uṯmān*] *Ǧ*[*alāl*]. Kairo 1290. (Von Herrn Dr. F. Kern.) De 8611. 45

11777. Al-arbaʿ riwājāt min nuḫab at-tijāterāt. *M*[*uḥammad*] *ʿ*[*Utmān*] *Ǧ*[*alāl*]. Kairo 1307. (Von demselben.) De 8611. 50a

11778. *Sarre*, Friedrich, Ein orientalisches Metallbecken des XIII. Jahrhunderts im Königlichen Museum für Völkerkunde zu Berlin. Mit einem Anhang von Eugen *Mittwoch*. (A. aus d. Jahrb. der Kön. Preuss. Kunstsammlungen 1904. Heft I.) (Vom Verf.) Qb 575 = Y 3. 2°.

11779. Census of India, 1901. Volume I. IA. India. Part I. Report. Part II. Tables. By H. H. *Risley* and E. A. *Gait*. Calcutta 1903. (Von dem Secretary of State for India in Council, India Office, London.) Oc 1610. 2°.

Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neuerscheinenden

orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.

der Universitäten und anderer Lehranstalten.

Digitized by Google

Allgemeine Versammlung

der D. M. G. am 7. Okt. 1904 zu Leipzig.

Die diesjährige Allgemeine Versammlung wird stattfinden Freitag den 7. Oktober 1904 im Semitistischen Institut der Universität Leipzig (Universitätsgebäude, Paulinum, I). Beginn früh 9 Uhr.

Halle und Leipzig, im Juni 1904.

Der geschäftsführende Vorstand.

Digitized by Google

Zwei Anträge auf Zusätze zu den Satzungen der D. M. G.

I.

In Anbetracht der veränderten Bibliotheksverhältnisse beantragt der Unterzeichnete bei der Allgemeinen Versammlung, für alle Fälle folgende Einschaltung hinter § VII, Satz 1 der Satzungen beschließen zu wollen:

Wenn das für die Bibliotheksverwaltung bestimmte Mitglied des geschäftsführenden Vorstands neben der Aufsicht über die Bibliothek nicht auch die eigentlichen Bibliotheksgeschäfte übernimmt, sollen von den für seine Amtsführung aus der Kasse der D. M. G. ausgesetzten 600 Mark 480 Mark zur Anstellung eines besonderen Bibliotheksbeamten verwendet werden, der vom geschäftsführenden Vorstand gewählt wird und diesem untersteht.

Leipzig, im Juni 1904. E. Windisch.

II.

Die Allgemeine Versammlung wolle als Zusatz zu § VI der Satzungen beschließen:

Die Rechte und Pflichten des Bibliothekars werden durch eine besondere Bibliotheksordnung geregelt, die durch die Allgem. Versammlung festzusetzen ist und nur durch die Allgem. Versammlung geändert werden kann.

Anträge auf Beschlüsse, welche Bestimmungen der Bibliotheksordnung ändern, sind in dem um den 1. Juli auszugebenden (2.) Hefte der Zeitschrift bekannt zu geben.

Halle a/S., im Juni 1904. G. Kampffmeyer.

Digitized by Google

Personalnachrichten.

Der D. M. G. sind als ordentliche Mitglieder beigetreten:

ab 1903:

1360 Herr Cecil Bendall, Professor in Cambridge (England), 105 Castle Street;

ab 1904:

1361 Herr Dr. J. von Negelein, Privatdocent a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Freystr. 7.

Ihren Austritt erklärten die Herren Pfarrer Albrecht in Budweten und stud. phil. Traug. Mann in Berlin.

Digitized by Google

Verzeichnis der vom 1. Juni bis 5. August 1904 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Ae 5. 4°. Abhandlungen, Philologische und historische, der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1903. Berlin 1903.
2. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1904. Heft 2. 3. Geschäftliche Mitteilungen. 1904. Heft 1. Göttingen 1904.
3. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XIII. Fasc. 1—4. Roma 1904.
4. Zu Ae 45a. 4°. Atti della R. Accademia dei Lincei. Anno CCCI. 1904. Rendiconto dell' adunanza solenne del 5 giugno 1904. Vol. II. Roma 1904.
5. Zu Ae $\frac{70}{30}$. 4°. Mémoires de l'Académie Impériale de St.-Pétersbourg. VIIIe Série. No. 6. St. Pétersbourg 1904.
6. Zu Ae 74. Calendar, The, [of the] Imperial University of Tōkyō. (Tōkyō Teikoku Daigaku.) 2563—64. (1903—1904.) Tōkyō 2564 (1904).
7. Zu Ae 165. 4°. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. I—XXIV. 7. Januar—28. April 1904. Berlin 1904.
8. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1904. Heft II. München 1904.
9. Zu Af 54. Report, Annual, of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, showing the Operations, Expenditures, and Condition of the Institution, for the Year ending June 30, 1902. Report of the U. S. National Museum. Washington 1904.
10. Zu Af 116. Muséon, Le. Études philologiques, historiques et religieuses... Fondé en 1881 par Ch. *de Harlez*. Nouvelle Série. — Vol. V. No. 2. Louvain 1904.
11. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. Vol. XLIII. No. 175. Philadelphia 1904.
12. Zu Af 160. 8°. Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 1903. Volume XXXIV. — Boston, Mass.
13. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XXIII. — Fasc. II—III. Bruxellis 1904. Dabei: Index in tomos I—XX, fol. 10—12 (pag. 81—112).

Digitized by Google

14. Zu Ah 5b. *Chevalier,* Ulysse, Repertorium hymnologicum. Supplementum, folium 39 (p. 609—624).

15. Zu Ah 12. XI. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1903/1904. Voran geht: Pseudo-Seder Eliahu zuta (Derech Ereç und Pirkê R. Eliezer) nach Editio princeps des Seder Eliahu und einem Manuskripte, hierzu drei Abschnitte der Pirkê d'Rabbi Eliezer Kap. 39—41. Kritisch bearbeitet von M. *Friedmann.* Wien 1904.

16. Zu Bb 10. Bibliographie, Orientalische, ... bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman.* XVII. Jahrgang (für 1903). Erstes Heft. Berlin 1904.

17. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Serie II. Vol. VI. Fasc. 78. Anno VIII. 1903—1904. Roma.

18. Zu Bb 720. Journal of the American Oriental Society. Sixteenth Volume, Number II. New Haven 1896. (Durch die Güte der Am. Or. Society.) — Twenty-fifth Volume, First Half. New Haven 1904.

19. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. July 1904. London.

20. Zu Bb 760. Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society, 1903. Volume XVIII. No. 54. Colombo 1904.

21. Zu Bb 790. Journal Asiatique ... Dixième Série. Tome III. No. 2. 1904. Paris.

22. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Bairût. — VII. 1904. No. 10. 11. 12. 13. 14.

23. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Achtundfünfzigster Band. II. Heft. Leipzig 1904.

24. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes ... XVIII. Band. 1. Heft. Wien 1904.

25. Zu Dc 488. 4°. *Dalman,* Gustaf H., Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch . . . Teil II. Frankfurt a. M. 1901.

26. Zu Eb 2020. (8° und 4°.) Bibliotheca Buddhica III. (Avadânaçataka ... Edited by J. S. *Speyer.* II.) IV. (Madhyamakavṛtti ... Publié par Louis de la *Vallée Poussin.* I.) V. (Сборникъ 300 Бурхановъ. Изд. С. Ф. Ольденбургъ. I.) St.-Pétersbourg 1903. (Von der Kais. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.)

27. Zu Eb 4068. 2°. *Hultzsch,* E., Annual Report on Epigraphy for 1902—1903. Government of Madras. G. O., &c., No. 1462, 24th October 1887. No. 898, 7th November 1889. Nos. 544. 545. 6th August 1892. Nos. 833. 834, 22nd August 1900. Nos. 763, 764, 6th August 1902. (Von Herrn Prof. Hultzsch.)

28. Zu Ed 1237. 4°. Ararat. 1904. 5. 6. Walaršapat.

29. Zu Ed 1365. 4°. Handēs amsoreay. 1904, 6. 7. Wienna.

30. Zu Eg 330. 4°. *Χρονικα, Βυζαντινα. Τομος εννατος, Τευχος γ' και δ'; Τομος δεκατος, Τευχος α' και β', γ' και δ'.* Санктпетербургъ 1902. 1903.

31. Zu Fa 2288. 4°. *Radloff,* W., Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte. Lieferung 17. St.-Pétersbourg 1903.

32. Zu Fi 80. Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа. Выпускъ XXXIII. Тифлисъ 1904.

33. Zu Ha 5. Archiv für Religionswissenschaft . . . herausgegeben von Albrecht *Dieterich* und Thomas *Achelis.* Band 7, Heft 3 und 4. Leipzig 1904.

Digitized by Google

34. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale publiée par l'École pratique d'études bibliques . . . Nouvelle Série. Première Année. No. 3. Juillet 1904. Paris, Rome.

35. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. 1904. No. 2. Paris 1904.

36. Zu Ia 128. Rivista Cristiana, La. Comitato Direttivo: Emilio *Comba* — Enrico *Bosio* — Giovanni *Luzzi*. Nuova Serie. Anno Sesto. Giugno, Luglio 1904. Firenze 1904.

37. Zu Ia 135. 8°. Tijdschrift, Teyler's Theologisch, . . . Jaargang 2. Aflevering 3. Haarlem 1904.

38. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins . . . Leipzig 1902. Tit. Reg. 1903. No. 3—5.

39. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archæology. Vol. XXVI. Part 4. 5. London 1904.

40. Zu Mb 135. 4°. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 251. VI. Bd. (Nr. 18) Juni 1904.

41. Zu Mb 440 [früher 344]. *Tevhid*, Ahmed, Müze-i humāyūn. Meskūkāti qadīme-i islāmiyye qatāloġu qismi rābi' . . . Konstantinopel 1321.

42. Zu Na 325. Revue archéologique. Quatrième Série. — Tome III. Mai-Juin 1904. Paris 1904.

43. Zu Nf 452. 4°. Epigraphia Indica and Record of the Archæological Survey of India. Edited by E. Hultzsch. Calcutta. Vol. VII. Part. IX. June 1904. Calcutta.

44. Zu Nf 805. *Wilhelm*, Eugen, Perser. [= Jahresberichte der Geschichtswissenschaft. 1902.] (Vom Verf.)

45. Zu Ng 1143. 4°. *Louw*, P. J. F., De Java-Oorlog van 1825—30 . . . Eerste Deel. Tweede Deel. Batavia. 's Hage 1894. 1897. Kaarten en Teekeningen behoorende bij De Java-Oorlog van 1825—30 door P. J. F. *Louw*. No. 1 (2°). 2.

46. Zu Oa 25. Bulletin de la Société de Géographie . . . Cinquième Série. Tome I. III. Paris 1861. 1862. (Ergänzung von Lücken. K.)

47. Zu Oa 48. Записки Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. По отдѣленію Этнографіи. Томъ XXX = Ончуковъ. С.-Петербургъ 1904.

48. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XXIV. No. 1. 2. July. August 1904. London.

49. Zu Oa 256. 4°. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1904. No. 5. 6. Berlin.

50. Zu Oa 452. 4°. Сборникъ трудовъ Орхонской экспедиціи. VI. Санктпетербургъ 1903.

51. Zu Oc 175. 4°. Journal, The, of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. XXXIII, 1903. July to December. London.

52. Zu Oc 1000. Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde . . . herausgegeben von M. *Grunwald*. Heft IX—XIII. Hamburg 1902—1904.

53. Zu P 150. 4°. Journal, The, of the College of Science, Imperial University of Tōkyō, Japan. Vol. XVIII, Article 7; Vol. XIX, Article 3. 4. 14. 16 & 17. 18 & 19. 20. Tōkyō, Japan 1904.

Digitized by Google

II. Andere Werke.

11780. *Βλαχος, Κοσμας,* Ἡ Χερσονησος του ἁγιου ὀρους Ἀθω και αἱ ἐν αὐτῃ μονα και οἱ μοναχοι παλαι τε και νυν. Μελετη ἱστορικη και κριτικη. Ἐν Βολῳ 1903. Ie 23.

11781. *Omar Khayyam.* Bish ta dui gilia chide are volshitika romani chib John *Sampsonestar* . . . Lundrati 1902. Eb 6290 = Y 1.

11782. *Velics,* Anton von, Ueber Ursprung und Urbedeutung der Wörter . . . Budapest 1904. Ba 1053 = Y 1.

11783. *Dussaud,* René, Notes de mythologie syrienne. Paris 1903. Hb 421. 4°.

11784. Der Alexanderroman bei den Kopten. Ein Beitrag zur Geschichte der Alexandersage im Orient. Von Oscar von *Lemm.* Text, Übersetzung, Anmerkungen . . . St.-Pétersbourg 1903. (Von der Kais. Akademie der Wissenschaften in St.-Petersburg.) Ca 930.

11785. *Jellinek,* Artur L.. Bibliographie der vergleichenden Literaturgeschichte. Erster Band. Berlin 1903. (Vom Verleger.) Ab 230.

11786. *Negelein,* Julius von, Das Pferd im arischen Altertum. Königsberg i. Pr. 1903. (Teutonia Heft 2.) (Vom Verleger.) Hb 1740.

11787. *Scheftelowitz,* J., Arisches im Alten Testament. Teil II. (SA. a. „Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenthums".) Berlin 1903. Ia 365.

11788. *Gottheil,* Richard J. H., Some Early Jewish Bible Criticism. (A. aus: Journal of Biblical Lit. [1904?]) (Vom Verf.) Ia 289 = Y 1.

11789. Vittorio *Rocca*: I Giudizi di Dio. Sezione del Vyavahāracintāmani di *Vācaspatimiśra.* Testo — Versione — Commento. Livorno 1904. (Vom Verf.) Eb 3590.

11790. *Sluys,* David Mozes, De Maccabaeorum libris I et II quaestiones. (Diss.) Amstelodami (1904.). (Vom Verf.) Ic 2200.

11791. Bruchstücke des Sanskritkanons der Buddhisten aus Idykutšari, Chinesisch-Turkestān. Von R. *Pischel.* (SA. aus: SBA. 1904, XXV.) (Berlin 19. Mai 1904.) (Vom Verf.) Eb 2457 = Y 2. 4°.

11792. *Franke,* O., Beiträge aus chinesischen Quellen zur Kenntnis der Türkvölker und Skythen Zentralasiens. (Aus d. Anhang zu den ABA. vom J. 1904.) Berlin 1904. (Vom Verf.) Ng 674. 4°.

11793. *Taaks,* Gerhard, Alttestamentliche Chronologie. Mit einer Beilage: Tabellen. Uelzen 1904. (Vom Verf.) Nd 565. 4°.

11794. *Taaks,* Gerhard, Zwei Entdeckungen in der Bibel. Uelzen 1904. (Vom Verf.) Ia 393 = Y 1.

11795. *Oppert,* Gustav, Tharshish und Ophir. (SA. aus: Zeitschr. f. Ethnologie, XXXVII, 1903, Heft 1—3.) (Vom Verleger.) Oa 413. 4°.

11796. *Nielsen,* Ditlef, Die altarabische Mondreligion und die mosaische Ueberlieferung . . . Strassburg 1904. (Vom Verleger.) Hb 200.

11797. *Leist,* Arthur, Das georgische Volk. Dresden (1903). (Vom Verleger.) Oc 1274.

11798. *Thopdschian,* Hagob, Die inneren Zustände von Armenien unter Ašot I . . . (Diss.) Halle 1904. (SA. aus: Mitth. d. Sem. f. Or. Spr. zu Berlin, VII, 1904, Abth. II.) (Von Herrn Dr. R. Schmidt.) Ng 835 = Y 1.

11799. *Keith,* A. Berriedale, A Catalogue of the Sanskrit and Prākrit MSS. in the Indian Institute Library Oxford. Oxford 1903. (Von der Clarendon Press.) Eb 414.

Digitized by Google

11800. *Velten*, C., Praktische Suaheli-Grammatik nebst einem Deutsch-Suaheli Wörterverzeichnis. Berlin 1904. (Vom Verleger.) Fd 640.

11801. *Nicolai*, Rudolf, Griechische Literaturgeschichte in neuer Bearbeitung. Band 1, Hälfte 1. 2; Band 2, Hälfte 1. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage; Band 2, Hälfte 2; Band 3. Magdeburg 1873—1878. Eg 915.

11802. *Beckmann*, Johann, Litteratur der älteren Reisebeschreibungen. Band 1. 2. Göttingen 1808. 1810. Ob 19.

11803. *Frank*, Othmar, Ueber die morgenländischen Handschriften der königlichen Hof- und Central-Bibliothek in München. Bemerkungen. München 1814. Ec 1432.

11804. Mysore. A Gazetteer compiled for Government. Revised edition by B. Lewis *Rice*. Vol. I. II. Westminster 1897. Ob 2170.

11805. *Männer*, A., Tuḷu-English Dictionary. Mangalore 1886. Fe 700.

11806. *Bopp*, Franciscus, Glossarium comparativum linguae Sanscritae . . . Editio tertia . . . Berolini 1867. Eb 1235.^{3} 4^0.

11807. *Robertson*, William, An Historical Disquisition concerning the knowledge which the Ancients had of India . . . London 1828. Ob 2227.

11808. *Caldwell*, Robert, A Comparative Grammar of the Dravidian or South-Indian family of Languages. Second Edition . . . London 1875. Fe 15.

11809. *Cust*, Robert N., A Sketch of the Modern Languages of the East Indies . . . London 1878. Bb 1414.

11810. Translation of the Súrya Siddhánta by Pundit *Bápú Deva Sástri*, and of the Siddhánta Śiromani by Lancelot *Wilkinson*, revised by Pundit Bápú Deva Sástri, from the Sanskrit. Calcutta 1861. = Bb 1200, s, 786.

11811. *Rottler*, J. P., A Dictionary of the Tamil and English Languages. Vol. I. Part I; Vol. I. Part II; Part III. IV. Madras bezw. o. O. 1834—41. (Part III. IV: Revised by W. *Taylor* and T. *Vencatachala Moodelly*.) Fe 575. 4^0.

11812. *Nāgavarma*'s Canarese Prosody edited . . . by F. *Kittel*. Mangalore 1875. Fe 234.

11813. *Baba Padmanji*, A Compendium of Molesworth's Marathi and English Dictionary. Third edition. Revised. Bombay 1882. Eb 5760.

11814. *Zartoshti*. A Quarterly Review of Zoroastrian Religion, Morality, Philosophy and History. Vol. I No. 3. Bombay 1273 A. Y. (Von den Herren Nasserwanji Dhala und Tahmuras Ankles-aria.) Hb 2940.

11815. *Lammens*, Henri, Le pèlerinage de la Mecque en 1902. Journal d'un pèlerin égyptien. Extrait des „Missions Belges de la Compagnie de Jésus". Bruxelles 1904. (Vom Verf.) Ob 1223. 4^0.

11816. *Walleser*, Max, Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Erster Teil. Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus. Heidelberg 1904. (Vom Verf.) Hb 2697.

11817. (*Hartwig*, O.,) Schema des Realkatalogs der Königlichen Universitätsbibliothek zu Halle a. S. Drittes Beiheft zum Centralblatt für Bibliothekswesen. Leipzig 1888. (Von Dr. G. Kampffmeyer.) Aa 70.

11818. *Loofs*, Friedrich, Die Überlieferung und Anordnung der Fragmente des Nestorius . . . Halle a. S. 1904. (Von Herrn Dr. R. Schmidt.) Eg 610.

11819. *Petzholdt*, Julius, Bibliotheca Bibliographica . . . Leipzig 1866. (Von Dr. G. Kampffmeyer.) Ab 290.

Digitized by Google

11820. *Hertel,* Johannes, Über das Tantrâkhyâyika, die Kaśmîrische Rezension des Pañcatantra. Mit dem Texte der Handschrift Decc. Coll. VIII, 145. (Abh. d. SGW., philol.-hist. Kl., XVII, 5.) (Vom Verf.) Eb 3773. 4°.

11821. *Berchem,* Max van, Arabische Inschriften aus Syrien. II. (A. aus: M. u. N. des Pal.-Ver. 1903.) (Vom Verf.) De 12560 = Y 1.

11822. Pubblicazioni del R. Istituto di Studi Superiori pratici e di perfezionamento in Firenze. Sezione di filosofia e filologia. Accademia Orientale. [2. 5—11.] Firenze 1880—1891. Bb 1247. 4°.

11823. Dieselben, Collezione Scolastica. Firenze 1878 ff. Was bis 1895 erschienen, ausser: Le curiosità di Jocohama. Parte I. (A. *Severini*) und La Via della Pietà Fillale. Parte I. II. (Carlo *Valenziani.*) Bb 1247a.

11824. *Edhem,* Halil, Musée Impérial Ottoman. Section des Monnaies Musulmanes. Catalogue des sceaux en plomb Arabes, Arabo-Byzantins et Ottomans . . . Constantinople 1904. (Haupttitel türkisch, 1321.) Mb 1505.

11825. Bombay Sanskrit Series, No. 1—9, 12. 13, 16—18, 23, 24 Part I, II., 31, 33—35, 37, 39—54, 56—63, enthaltend: Âpastamba ed. Bühler; Eleven Atharvaṇa Upanishads ed. Jacob; Bâṇa's Kâdambari ed. Peterson; Bhaṭṭikâvya ed. Trivedi; Daśakumâracharita Part II. ed. Peterson; Hemachandra's Deśînâmamâlâ ed. Pischel; Kumârapâlacharita by Hemachandra ed. Shaṅkar Paṇdit; Jacob. Concordance; Rekhâgaṇita by Jagannâtha ed. Trivedi; Kalhaṇa's Râjataraṅgiṇi ed. Durgâprasâda; Mâlavikâgnimitra by Kâlidâsa ed. Shaṅkar Paṇdit, second edition; Raghuvaṁśa of Kâlidâsa ed. Shaṅkar Paṇdit, second edition; Vikramorvaśiyam by Kâlidâsa ed. Shaṅkar Paṇdit, third edition; Mahânârâyaṇa-Upanishad ed. Jacob; Paribhâshenduśekhara of Nâgojibhaṭṭa ed. Kielhorn, Part. I. II.; Hitopadeśa by Nârâyaṇa ed. Peterson; Nyâyakośa; Navasâhasâṅka Charita of Padmagupta, Part I., ed. Islâmpurkar; Parâśara Dharma Saṁhitâ, Vol. I, Part I. II; Vol. II, Part I.; Vyâkaraṇa-Mahâbhâshya of Patañjali ed. Kielhorn, Vol. I.; Patañjalaśûtrâṇi ed. Bodas; Rigveda Handbook by Peterson, Part I. II.; Peterson, A second Selection of Hymns from the Ṛigveda; The Paddhati of Śarngadhara ed. Peterson; Mṛchchhakaṭika by Śûdraka ed. Godabole; Subhâshitâvali of Vallabhadeva ed. Peterson and Durgâprasâda; Vâsishṭhadharmaśâstram ed. Führer; Ekâvali of Vidyâdhara; Panchatantra ed. Kielhorn and Bühler. [Geschenk auf Veranlassung des Director of Public Instruction Bombay Presidency durch den Curator, Government Central Book Depôt, Bombay.] Eb 1300.

11826. La Merope, Tragoedia . . . Francisci Scipionis *Maffei* quam . . . in linguam sacram classicam convertit . . . Samuel Aaron *Romanelli* nunc primum . . . edita e manuscripto autographo translatoris existente in bibliotheca privata editoris Thomae Aq. *Weikert.* Romae . . . 1903 (Umschlag 1904). (Vom Verleger.) Dh 5965.

11827. *Bezold,* C., Die babylonisch-assyrischen Keilinschriften und ihre Bedeutung für das Alte Testament . . . Tübingen und Leipzig 1904. (Vom Verleger.) Ia 265.

11828. The Pahlavī Version of Yasna IX edited with . . . a literal translation into English . . . notes and an introduction by Manekji Bamanji *Davar.* Leipzig 1904. (Vom Verleger.) Ec 1301.

11829. *Goeje,* M. J. de, Mémoires d'histoire et de géographie orientales. No. 3. Mémoire sur les migrations des Tsiganes à travers l'Asie. Leide 1903. (Vom Verleger.) Na 85.

Digitized by Google

11830. *Deussen*, Paul, Erinnerungen an Indien. Mit . . . einem Anhange: „On the philosophy of the Vedânta in its relations to occidental Metaphysics". Kiel und Leipzig 1904. (Vom Verleger.) Ob 2040.

11831. Das Triadon. Ein Sabidisches Gedicht mit arabischer Übersetzung. Von Oscar von *Lemm*. I. Text . . . St. Pétersbourg 1903. Ca 960.

11832. Part II of the Lubábu 'l-albáb of Muḥammad 'Awfí edited in the original Persian, with preface, indices and variants, by Edward G. *Browne*. London, Leide 1903. (Persian Historical Texts, Vol. II.) (Vom Verleger.) Ec 2418.

11833. Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitâb al-hidâja 'ilâ farâ'id al-qulûb . . . von *Bachja ibn Joseph ibn Paqûda* aus dem 'Andalus nebst einer grösseren Textbeilage. (Strassburger Diss. von) A. S. *Yahuda*. Darmstadt 1904. (Von Herrn Professor Dr. Leumann in Strassburg.) De 3713.

11834. *Kramer*, Jacob, Das Problem des Wunders im Zusammenhang mit der Providenz bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimûni. (Diss.) Strassburg i. E. 1903. (Von dems.) Hb 1337.

11835. *Michel*, Karl, Gebet und Bild in den ersten christlichen Jahrhunderten nach den litterarischen Quellen. (Strassb. Diss.) Naumburg a. S. 1902. (Von dems.) Ie 202.

11836. Der achte Abschnitt aus dem Traktate „Sabbath" (Babli und und Jeruschalmi) übersetzt und philologisch behandelt nebst Wiedergabe des Textes des Jeruschalmi nach dem Leydener Manuscript. (Strassb. Diss. von) Isaak *Levy*. Breslau (1891). (Von dems.) Dh 2740.

11837. *Reil*, Johannes, Die frühchristlichen Darstellungen der Kreuzigung. (Strassb. Diss.) Leipzig 1904. (Von dems.) Ie 276.

11838. *Samuel ben Moses* ha-Ma'arabi, . . . Die karaeischen Fest- und Fasttage. Herausgegeben nach einer Berliner Handschrift. (Strassb. Diss. von) Juda *Junowitsch*. Berlin 1904. (Von dems.) De 10282 = Y 1.

11839. Die Erzählung oder das Martyrium des Barbaren Christophorus und seiner Genossen. (Strassb. Diss. von) Johann *Popescu*. Leipzig 1903. (Von dems.) Dc 1989.

11840. *Tsuru-Mahu Tokiwai*, Studien zum Sumâgadhâvadâna. Einleitung zu einer mit Prof. Leumann vorbereiteten Ausgabe nebst Übersetzung der chinesischen Bearbeitungen. (Strassb. Diss.) Darmstadt 1898. (Von dems.) Eb 3530/50 = Y 1.

11841. *Maimonides'* Commentar zum Tractat Kidduschin. Kritische Edition des arabischen Urtextes mit verbesserter hebräischer Uebersetzung, Einleitung und Anmerkungen. (Strassb. Diss. von) Aron Bär *Nurock*. Berlin 1902. (Von dems.) De 6687 = Y 1. 60

11842. *Laqueur*, Ricardus, Quaestiones epigraphicae et papyrologicae selectae. (Diss.) Argentorati 1904. (Von dems.) Eg 870.

11843. *Friedlaender*, Srul (Israel), Der Sprachgebrauch des Maimonides . . . I. Lexikalischer Teil. Erste Hälfte (ا—ص). (Strassb. Diss.) Leipzig 1901. (Von dems.) De 6691.

11844. *Köster*, August, Die ägyptische Pflanzensäule der Spätzeit . . . (SA. aus: Recueil de Travaux rel. à la Philol. et à l'Archéol. égypt. et assyr. Vol. XXV.) (Strassb. Diss.) Paris 1903. (Von dems.) Qb 70. 4°. = Y 3. 2°.

11845. *Spiegelberg*, Wilhelm, Studien und Materialien zum Rechtswesen des Pharaonenreiches der Dynast. XVIII—XXI (c. 1500—1000 v. Chr.) (Strassb. Diss.) Hannover 1892. (Von dems.) K 842. 4°.

Digitized by Google

11846. Der demotische Teil der dreisprachigen Inschrift von Rosette. (Strassb. Diss. von) J. J. *Hess*. Freiburg (Schweiz) 1902. (Von dems.) Ca 321. 2°.

11847. *Nicolai*, Rudolf, Geschichte der römischen Literatur. Magdeburg 1881. Eg 1300.

11848. Collection White King. Première partie. Monnaies . . . Vente à Amsterdam le 26 Septembre 1904 et jours suivants sous la Direction . . . de l'Expert J. *Schulman* . . . Mb 50.

11849. *Streck*, Maximilian, Bemerkungen zu den „Annals of the Kings of Assyria, I. (A. aus: ZA. XVIII. Strassburg 1904.) (Vom Verf.) Db 409 = Y 1.

11850. (*Chauvin*, Victor,) Genèse XV, v. 12. (SA. aus: Muséon. Nlle Série V, 1904.) (Vom Verf.) Ic 336 = Y 1.

11851. (*Chauvin*, Victor,) Wunderbare Versetzungen unbeweglicher Dinge. (A. aus d. Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde in Berlin. Heft 3. 1904.) (Vom Verf.) G 46 = Y 1. 50

11852. *Chauvin*, Victor, Les Rapports du Roi de Sérendip et de Hârouûne alrachid d'après l'Histoire de Sindbâd le marin. (A. aus [Wallonia] T. XII. Nos 2. 3, février-mars 1904.) (Vom Verf.) G 46 = Y 1. 40

11853. (*Köberle*,) Gottesgeist und Menschengeist im Alten Testament. (A. aus: Neue kirchl. Zeitschr. XIII. 5. 6.) (Von Herrn Professor Dr. G. Jacob) Ia 311. 50

11854. En Sång på Tigrē-språket upptecknad, öfversatt och förklarad af R. *Sundström*. Utgifven och öfversatt till tyska af Enno *Littmann*. Uppsala, Leipzig o. J. = Skrifter utgifna af K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala. VIII. 6. (Von Herrn Dr. E. Littmann.) Dg 770 = Y 1.

11855. as-*Salāwī*, Aḥmad b. Ḫālid an-Nāṣirī, Kitāb al-istiqṣā' li-aḫbār duwal al-maġrib al-aqṣā. Teil I—IV. Kairo 1312. De 10210. 4°.

11856. *'Alī b. Aḥmad b. Ḥazm* aẓ-Ẓāhirī Abū Muḥammad, Kitāb al-faṣal fi 'l-milal wa-'l-ahwā' wa-'n-niḥal. Am Rande: aš-*Šahrastānī*, Al-milal wa-'n-niḥal. Teil I—V. Kairo 1317—1321. De 3378. 4°.

11857. *Abu 'n-Naǧā'*, Ḥāšija 'alā Šarḥ *Ḫālid al-Azharī* 'alā matn al-Aǧurrūmija fī 'ilm al-'arabīja. Am Rande dieser Kommentar selbst. Kairo 1319. De 5864. 4°.

11858. *Muḥammad al-Anbābī*, Taqrīrāt . . . 'alā Ḥāšijat Abi 'n-Naǧā' 'alā Šarḥ Ḫālid al-Azharī. Am Rande: Derselbe, Taqrīr 'alā Ḥāšijat Ḥasan al-'Aṭṭār 'ala 'l-Azharīja. [Kairo] 1319. De 5866. 4°.

11859. *Abu 'l-Ḥasanāt Muḥammad* 'Abd al-Ḥaiy al-Luknāwī, Al-fawā'id albahīja fī tarāǧim al-ḥanafīja ma' ta'līqāt as-sanīja 'ala-'l-fawā'id albahīja. Kasan 1321/1903. De 2812. 4°.

Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neuerscheinenden

orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.

der Universitäten und anderer Lehranstalten.

Digitized by Google

Allgemeine Versammlung

der D. M. G. am 7. Okt. 1904 zu Leipzig.

Die diesjährige Allgemeine Versammlung wird stattfinden Freitag den 7. Oktober 1904 im Semitistischen Institut der Universität Leipzig (Universitätsgebäude, Paulinum, I). Beginn früh 9 Uhr.

Halle und Leipzig, im Juni 1904.

Der geschäftsführende Vorstand.

Digitized by Google

FEB 25 1

Protokollarischer Bericht über die am 7. Oktober 1904 zu Leipzig abgehaltene Allgemeine Versammlung der D. M. G.[1])

Die Sitzung beginnt $9^1/_4$ Uhr im Semitistischen Institut der Universität Leipzig. Zum Vorsitzenden wird Geh. Hofrat Windisch gewählt, zum stellvertretenden Vorsitzenden Prof. Hultzsch, zu Schriftführern die Herren Dr. R. Schmidt und Dr. Hertel.

1. Zunächst kommt durch Prof. Hultzsch der Bericht des Schriftführers für 1903/1904[2]) zur Verlesung. Im Anschluß daran beschließt die Allg. Versammlung: 1) es bei der Eintragung der Gesellschaft in das Vereinsregister zu Leipzig bewenden zu lassen, so daß nunmehr der endgiltige Druck der neuen Satzungen erfolgen kann, 2) rückwirkend den Eintritt von Prof. Hultzsch in den geschäftsführenden Vorstand zu genehmigen, 3) dem bisherigen Schriftführer, Prof. Praetorius, den Dank der Gesellschaft auszusprechen.

2. Es folgt der Redaktionsbericht von Prof. Fischer.[3]) Die Veröffentlichung des Gosche'schen Jahresberichts in der darin vorgeschlagenen Weise wird genehmigt. Auf Grund buchhändlerischer Erwägungen wird dabei beschlossen, daß er gratis nur an diejenigen Mitglieder abgegeben werden soll, die sich bis zum 1. Oktober 1906 melden. Ferner wird genehmigt, daß der Redakteur den von R. Schmidt und J. Hertel bearbeiteten Text des Amitagati, nebst deutscher Übersetzung, in der ZDMG. veröffentlicht. Da die Arbeit ziemlich umfangreich ist, soll der Redakteur den Druck nach eigenem Ermessen einrichten.

Eine längere Debatte knüpft sich an den neuen wissenschaftlichen Jahresbericht (s. den Redaktionsbericht). Prof. Kuhn spricht sich in eingehender Erörterung der Frage energisch gegen den Jahresbericht, sowie gegen die vom Redakteur (s. ZDMG. 58, 293) ins Auge gefaßten bibliographischen Übersichten aus, besonders weil durch beide Neuerungen die Existenz der „Orientalischen Bibliographie“ gefährdet sei. Er beantragt Jahresbericht wie Übersichten fallen zu lassen, da andernfalls Prof. Scherman und die Firma Reuther & Reichard in Erwägung ziehen müßten, ob es sich empfehle die „Or. Bibliographie“ in der bisherigen Weise weiterzuführen. Geheimrat Windisch konstatiert den hohen Wert der „Or. Bibliographie“ für die morgenländischen Studien und rühmt die Verdienste ihrer Herausgeber, trägt aber Bedenken, einen erst vor zwei Jahren von einer stark besuchten Allg. Versammlung gefaßten Beschluß

1) Das Verzeichnis der Anwesenden s. in Beilage A.
2) Siehe Beilage B. 3) Siehe Beilage C.

Digitized by Google

ohne weiteres wieder aufzuheben. Prof. Fischer betont, daß auch die Semitisten den Wert der „Or. Bibliographie“ voll und ganz zu würdigen wüßten, daß er persönlich es für eine Ehrenpflicht der DMG. halte, ihre Fortdauer zu sichern, daß er aber in dem Jahresberichte keine Gefahr für sie sehen könne; wer letzteres tue, verkenne Zweck und Anlage des Jahresberichts. Die geplanten bibliographischen Übersichten gäbe er preis. Im übrigen begründet er noch einmal eingehend den formellen Standpunkt des geschäftsführenden Vorstands in dieser Frage, den er für unanfechtbar erklärt, und verliest zum Schluß einen Brief Prof. Nöldeke's, in dem sich dieser entschieden gegen die Wiederbelebung des Jahresberichts ausspricht. Konsul Harrassowitz hat vom buchhändlerischen Standpunkte aus Bedenken, den Jahresbericht schon ein Jahr nach seinem Entstehen wieder eingehen zu lassen, und vermag in ihm bei seiner spezifischen Anlage und Kürze keine Gefahr für die „Or. Bibliographie“ zu erblicken. Prof. Steindorff spricht seine volle Sympathie mit dem Jahresberichte aus und beantragt, ihn in der bisherigen Form beizubehalten, von den bibliographischen Übersichten dagegen abzusehen. Die Versammlung akzeptiert schließlich diesen Antrag, beschließt zugleich aber, daß dem protokollarischen Berichte über die Versammlung ein Résumé der Ausführungen Kuhn's sowie der Brief Nöldeke's beigefügt werden sollen,[1]) um eventuell einer späteren Allg. Versammlung als Material zu dienen, falls weitere Bedenken gegen den Jahresbericht laut werden.

3. Prof. Fischer erstattet an der Hand der ihm von der Firma F. A. Brockhaus gelieferten Unterlagen den Kassenbericht.[2]) Zu Revisoren der Kassenführung werden Prof. Kuhn und Prof. Zimmern ernannt.

4. Als letzter Bericht schließt sich an der Bibliotheksbericht des Dr. Kampffmeyer.[3]) Die Allg. Versammlung spricht Dr. Kampffmeyer, der sein Amt niedergelegt hat, den Dank der Gesellschaft aus für die ihr, besonders im letzten Jahr anläßlich der Übersiedelung der Bibliothek in die neuen Räume, geleisteten hervorragenden Dienste. Prof. Fischer beantragt, in den zur Ausarbeitung der neuen Bibliotheksordnung eingesetzten Ausschuß nachträglich noch zur Vertretung der Anschauungen und Rechte des geschäftsführenden Vorstands ein Mitglied des letzteren zu delegieren. Geheimrat Windisch unterstützt diesen Antrag und bringt Prof. Fischer in Vorschlag. Dieser wird delegiert, ferner wird bestimmt, daß der neue Bibliothekar an Stelle Dr. Kampffmeyer's in den Ausschuß eintreten und darin den Vorsitz führen soll.

5. Beratung der zwei S. XLII dieses Bandes veröffentlichten Anträge auf Zusätze zu den Satzungen der D. M. G. Geheimrat Windisch motiviert eingehend seinen Antrag. Dr. Kampffmeyer verliest ein Memorandum, das ausführlich die Stellung und die Aufgaben des Bibliothekars der D. M. G. erörtert. Prof. Hultzsch schlägt zu dem Antrage Windisch das Amendement vor, dem „besonderen Bibliotheksbeamten“ 600 Mk. statt 480 Mk. zu bewilligen. Prof. Fischer spricht für den Antrag Windisch und befürwortet zugleich das Amendement Hultzsch. Letzteres empfiehlt auch Prof. Guthe. Es wird darauf der Antrag Windisch mit dem Amendement Hultzsch angenommen.

1) Siehe Beilage D.
2) Siehe Beilage E.
3) Siehe Beilage F.

Digitized by Google

Da allgemeines Einverständnis darüber herrscht, daß die nunmehr der nächsten Allg. Versammlung zur Beschlußfassung vorzulegende neue Bibliotheksordnung auch die Rechte und Pflichten des Bibliothekars regeln soll, erklärt Dr. Kampffmeyer seinen Antrag damit für erledigt.

6. Die satzungsgemäß aus dem Vorstand ausscheidenden Proff. Fischer, Hultzsch und Zimmern werden wieder-, für Dr. Kampffmeyer wird Prof. Praetorius in den Vorstand gewählt.

7. Als Ort der nächsten Allg. Versammlung wird Hamburg, der Sitz des allgemeinen deutschen Philologentages von 1905, bestätigt. Um einem bezüglichen Wunsche des Hamburger Lokalkomitees zu entsprechen, ernennt die Allg. Versammlung Prof. Hultzsch zu einem der Obmänner der orientalischen Sektion des Philologentages.

8. Prof. Kuhn berichtet über die Expedition Grünwedel nach Chinesisch-Turkestan und beantragt, Herrn Prof. Grünwedel den Glückwunsch der Gesellschaft zu seinen Aufsehen erregenden Resultaten auszusprechen. Der Antrag wird angenommen.

Darauf wird die Sitzung vertagt.

Wiedereröffnung der Sitzung Nachmittags 3^{30}. Dem Kassierer wird auf Antrag der beiden Revisoren Décharge erteilt.

Beilage A.

Liste der Teilnehmer an der Allgemeinen Versammlung der D. M. G. am 7. Oktober 1904 in Leipzig.[1])

1. A. Fischer, Leipzig.
2. H. Guthe, Leipzig.
3. E. Kuhn, München.
4. F. H. Weißbach, Leipzig.
5. Johs. Baensch-Drugulin, Leipzig.
*6. Hans Windisch, cand. theol, Leipzig.
7. Ernst C. Marré, Leipzig.
8. R. Löbbecke, Leipzig.
9. Otto Harrassowitz, Leipzig.
*10. Erw. Ter-Minassiantz, Etschmiadsin.
11. Richard Schmidt, Halle a/S.
12. Joh. Hertel, Döbeln.
13. G. Kampffmeyer, Halle a/S.
14. F. Praetorius, Halle a/S.
15. H. Zimmern, Leipzig.
16. E. Hultzsch, Halle a/S.
17. E. Windisch, Leipzig.
18. Georg Steindorff, Leipzig.

Beilage B.

Bericht des Schriftführers für 1903—1904.

Seit dem vorjährigen Berichte (Bd. 57, S. LVII f.) sind der Gesellschaft 15 Mitglieder beigetreten (Nr. 1347—1361), davon 6 ab 1903 und die übrigen ab 1904. Dagegen erklärten ihren Austritt die Herren Albrecht, Bang, Berghold, Hubert, Philippi, Voigt und Witschel. Gestrichen wurden die Namen von 6 ordentlichen Mitgliedern.

1) Ein * bezeichnet die Teilnehmer, die nicht Mitglieder der D. M. G. sind.

Digitized by Google

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder Herren Himly, Lang, v. Möllendorff, Nix und Volck sowie ihr Ehrenmitglied Herrn Geheimrat Dr. Otto v. Böhtlingk, Exzellenz. Der geschäftsführende Vorstand legte am Sarge des großen Gelehrten einen Kranz nieder und Herr Geheimrat Windisch widmete dem verstorbenen Freunde und Fachgenossen einen warm empfundenen, seine hohen Verdienste würdigenden Nachruf.[1])

Am 1. Januar 1904 betrug die Zahl der ordentlichen Mitglieder und der Institute, welche die Stelle eines ordentlichen Mitglieds einnehmen, 457 (6 mehr als im Vorjahre).

Die Gesellschaft trat in Schriftenaustausch mit dem Semitistischen Institut der Universität Leipzig, welches die „Leipziger semitistischen Studien" liefert und dagegen unter den „Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes" diejenigen mit semitistischem oder verwandtem Inhalt empfängt; ferner mit dem Archiv für Religionswissenschaft in Leipzig, der Khedivial Library in Cairo und dem Director General of Archaeology in Simla.

In Ausführung der Beschlüsse früherer Allg. Versammlungen unterstützte die Gesellschaft im Laufe des Berichtsjahres die Orientalische Bibliographie, die Zeitschrift für Ägypt. Sprache und Altertumskunde und die Bibliographie Arabe des Herrn Chauvin mit Mk. 500, 400 und 120. Der weitere Vorstand beschloß ferner, der von Sir Charles Lyall geplanten Ausgabe der *Mufaḍḍalīyāt* s. Z. eine den verfügbaren Mitteln entsprechende Unterstützung zu gewähren.

Im Anschluß an den letzten Jahresbericht (Bd. 57, S. LXII) erklärte der geschäftsführende Vorstand, die Eintragung der Gesellschaft in das Vereinsregister zu Halle beantragen zu wollen. Seitdem hat sich herausgestellt, daß diese Eintragung einerseits völlig unnütz sein, und andrerseits nicht nur das erste Mal, sondern alljährlich allerlei Kosten verursachen würde, da jedesmal die Anmeldung des neugewählten oder nur wiedergewählten Vorstandes und die notarielle Beglaubigung der Unterschriften aller elf Mitglieder des weiteren Vorstandes erforderlich wäre. Der geschäftsführende Vorstand hat daher bisher von der Eintragung zu Halle abgesehen und empfiehlt der Allg. Versammlung, sich mit der bereits erfolgten Eintragung in Leipzig zu begnügen.

Am 1. Januar 1904 übernahm der Unterzeichnete — vorbehältlich der Genehmigung durch die gegenwärtige Allg. Versammlung — das Schriftführeramt an Stelle des auf seinen Wunsch ausscheidenden Herrn Prof. Praetorius, der zehn Jahre lang dem geschäftsführenden Vorstand als Schriftführer angehört und sich durch seine aufopfernde Tätigkeit große Verdienste um die Gesellschaft erworben hat.

Vom 57. Bande der Zeitschrift wurden an Mitglieder und gelehrte Gesellschaften 544 Exemplare versandt und an Buchhändler 133 Exemplare abgesetzt, zusammen 677 (10 mehr als im Vorjahre). Erfreulicherweise hat die Preiserhöhung keinen Rückgang des Absatzes an Buchhändler zur Folge gehabt; es wurden nämlich im laufenden Jahre 140 Exemplare des 58. Bandes bezogen

1) S. Wissenschaftliche Beilage der Leipziger Zeitung, Nr. 46, 16. April 1904.

Digitized by Google

(7 mehr als 1903). Der Gesamtabsatz der Veröffentlichungen der Gesellschaft ergab im verflossenen Jahre Mk. 3658, wovon Mk. 365.80 Provision der Firma F. A. Brockhaus in Abzug zu bringen sind.

Das Fleischerstipendium wurde in der Höhe von Mk. 350 am 4. März 1904 an Herrn Professor Dr. Paul Schwarz in Leipzig verliehen.

Ein Ereignis von großer Wichtigkeit für die Gesellschaft war die Übersiedelung der Bibliothek in das von Herrn Baurat Kortüm erbaute neue Bibliotheksgebäude der Leopoldinisch-Karolinischen Akademie. Die gediegene Ausstattung der neuen Räume verdanken wir zum Teile dem hohen Königl. Preußischen Unterrichtsministerium, welches einen außerordentlichen Zuschuß von Mk. 1643.65 gewährte, und andrerseits Herrn Geheimrat Freiherrn v. Fritsch, welcher als Präsident der Leopoldinisch-Karolinischen Akademie Mk. 1746 zum selben Zwecke beitrug. E. Hultzsch.

Beilage C.

Redaktionsbericht für 1903—4.

Heft I von Bd. 58 der Zeitschrift konnte aus Gründen, die ich in dem Hefte selbst, S. 293, namhaft gemacht habe, erst im Mai ds. erscheinen. Heft IV von Bd. 57 und Heft II und III von Bd. 58 dagegen sind pünktlich am Schlusse der betr. Quartale verschickt worden.

Von folgenden zwei größeren Aufsätzen des laufenden Jahrgangs der Zeitschrift habe ich Sonderabdrücke in den Buchhandel gebracht:

Das südliche Pañcatantra. Übersicht über den Inhalt der älteren „Pañcatantra"-Rezensionen bis auf Pūrṇabhadra. Von Johannes Hertel. 68 S. 2 Mk. 10 Pf., für Mitglieder der D. M. G. 1 Mk. 40 Pf.

Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts, mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei. Von Johann Kresmárik. 133 S. 4 Mk. 20 Pf., für Mitglieder der D. M. G. 2 Mk. 80 Pf.

Der laufende Band der Zeitschrift hat gegenüber den früheren einige Neuerungen gebracht: 1. Einheitlichkeit in der deutschen Rechtschreibung und in der Bezeichnung der einfachen Vokallänge in transkribierten Wörtern, 2. regelmäßige Verzeichnisse der bei der Redaktion zur Besprechung eingehenden Druckschriften und 3. einen wissenschaftlichen Jahresbericht.

Über die Gründe, die mich zur ersten dieser Neuerungen veranlaßt haben, habe ich mich auf S. XXXI des Bandes geäußert. Mit der zweiten Neuerung verfolge ich einen mehrfachen Zweck: die betr. Verzeichnisse sollen erstens gegenüber den Verlegern oder Autoren, die der Redaktion Werke zur Anzeige zusenden, als Quittung dienen; zweitens sollen sie mir die Aufgabe erleichtern, geeignete Rezensenten zu finden; und drittens sollen sie in Fällen, in denen die betr. Werke — sei es, weil dieselben nicht wichtig genug, sei es, weil keine geeigneten Rezensenten aufzutreiben sind — in der ZDMG. nicht zur Besprechung gelangen können, Verlegern und Autoren wenigstens die Genugtuung gewähren,

Digitized by Google

daß die Leser der ZDMG. rasch auf ihre Veröffentlichungen aufmerksam gemacht werden.

Diese beiden Neuerungen scheinen nirgends Bedenken erregt zu haben, wenigstens habe ich bisher von solchen nichts gehört. Anders dagegen die dritte Neuerung, der wissenschaftliche Jahresbericht! Dieser verdankt, wie unter den Mitgliedern der D. M. G. allgemein bekannt sein sollte und wie ich zum Überfluß an der Spitze meines „Nachworts" dazu (S. 292) noch besonders hervorgehoben habe, seine Entstehung, oder, wenn man so will, seine Wiedererweckung, nicht der Initiative der Redaktion oder überhaupt des geschäftsführenden Vorstands, sondern der Tatsache, daß er vor 2 Jahren in Hamburg von einer besonders stark besuchten Allg. Versammlung mit so großer Majorität desideriert worden ist, daß der geschäftsführende Vorstand in seiner Eigenschaft als ausführendes Organ der Allg. Versammlung es für seine Pflicht hielt, diesem Desiderium nachzukommen. Der Jahresbericht sollte nach den Intentionen des geschäftsführenden Vorstands nicht eine möglichst reichhaltige oder gar vollzählige Anhäufung von Bücher- und Aufsatztiteln darstellen, sondern, wie ich es in meinem Nachwort (S. 293) formuliert habe, „die wissenschaftliche Bewegung der einzelnen Jahre nur in großen Zügen, gewissermaßen aus der Vogelperspektive, zeichnen". Er sollte ferner, entsprechend den in Hamburg geäußerten Wünschen, die Mitglieder unsrer Gesellschaft weniger über die Fortschritte auf ihrem eigenen als auf den benachbarten Studiengebieten unterrichten. Daß der veröffentlichte erste Versuch diesen Anforderungen voll entsprochen hätte, behaupte ich nicht; auf einige Mängel, die er enthält und die der Kürze der Zeit wegen nicht mehr abgestellt werden konnten, die aber in Zukunft nicht wiederkehren werden, habe ich vielmehr selbst in meinem „Nachwort" hinweisen müssen. Allerlei Kritik aber, die an ihm und im Zusammenhang damit an mir und dem ganzen geschäftsführenden Vorstande geübt worden ist, scheint mir auf der Verkennung von Veranlassung und Zweck des Jahresberichts zu beruhen und deshalb, zum mindesten teilweise, unberechtigt und ungerecht zu sein. Immerhin habe ich diese Kritik nicht weiter beanstandet, so lange sie intern, d. h. im Schoße der Gesellschaft, blieb. Bedauert habe ich aber, daß ein Mitglied unsrer Gesellschaft den Jahresbericht öffentlich angegriffen hat (Centralblatt für Bibliothekswesen, 1904, S. 412 ff.), ohne auch nur einen Versuch gemacht zu haben, seinen Ansichten und Wünschen in dieser Frage auf friedlichem Wege Geltung zu verschaffen, sei es auf dem Wege einer Korrespondenz mit mir oder dem geschäftsführenden Vorstande, oder sei es vermittelst eines Antrags bei der Allg. Versammlung.

Für die Abhandlungen sind mir im letzten Jahre drei Arbeiten, zwei indologische und eine arabistische, angeboten worden. Mit Rücksicht auf unsere ungünstige Finanzlage habe ich leider alle drei ablehnen müssen. Die von mir im vorjährigen Redaktionsberichte erwähnte Abhandlung M. Steinschneider's über die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis zum Jahre 1550 hat inzwischen in den Veröffentlichungen der Wiener Akademie eine geeignete Unterkunft gefunden.

In unsrer Druckerei lagern seit mehreren Jahren 100 unvollendet gebliebene Sonderabdrücke von Socin's großem Aufsatze „Der arabische Dialekt von

Digitized by Google

Mōṣul und Märdīn", der, 128 S. stark, in Bdd. 36 und 37 unsrer Zeitschrift erschienen ist. Diese Sonderabdrücke sind noch zu Lebzeiten und auf Wunsch Socin's hergestellt worden; daß sie unvollendet geblieben sind, hat s. Z. unser finanzieller Tiefstand verschuldet. Ich habe, da nur noch wenige Seiten zu drucken waren, den Druck jetzt zu Ende führen lassen, so daß der Aufsatz demnächst auf dem Büchermarkt erscheinen kann.

Noch viel älter ist ein zweiter Druck, der unvollendet in unsrer Druckerei lagert, nämlich R. Gosche's „Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländischen Studien 1874 bis 1875", bekanntlich der letzte von Gosche gelieferte Jahresbericht, eine Arbeit, die unsre Allg. Versammlung in längst vergangenen Jahren mehrfach beschäftigt hat. Es liegen davon die ersten 3 Bogen in 500 Exemplaren im Reindruck vor. Auf diesen 3 Bogen liest man allerlei, das nach meinem Dafürhalten mit zum Besten gehört, was in dieser Art aus Gosche's Feder geflossen ist, so namentlich meisterliche Nekrologe auf Abraham Geiger, Ferdinand Hitzig, Constantin v. Tischendorf, Wilhelm Bleek u. a. und vor allen auf Heinrich Ewald; es ist somit zu wünschen, daß sie noch der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Prof. E. Kuhn hat sich, bereits unter der Redaktion Windisch, in sehr dankenswerter Weise der Aufgabe unterzogen, die zu diesem letzten Jahresberichte Gosche's gehörigen Materialien zu prüfen, und schlägt vor, zur Gewinnung eines leidlichen Abschlusses noch eine halbe Seite zum Abdruck zu bringen und das so gewonnene kleine Heft mit einem erläuternden Vor- und Nachwort und einem Titelblatt zu veröffentlichen. Ich halte diesen Vorschlag, der uns nur eine minimale Ausgabe auferlegt, für sehr beherzigenswert und bitte die Allg. Versammlung mich zu seiner Ausführung zu ermächtigen.

A. Fischer.

Beilage D.

1. Résumé der Ausführungen Prof. Kuhn's.

Anknüpfend an die im laufenden Bande der Zeitschrift veröffentlichten Jahresberichte und Professor Fischer's Nachwort entwickelte Professor Kuhn seine Ansichten über die Jahresberichte und die geplanten bibliographischen Übersichten. Er betont zunächst, daß nach den Erfahrungen mit den früheren Jahresberichten, worüber man das ausführliche „Referat über die Jahresberichts-Angelegenheit" in ZDMG. 38, XXI—XXXV vergleichen mag, ihn das bei der Versammlung zu Hamburg wieder vorgebrachte Verlangen nach Jahresberichten höchlichst überrascht habe, und bedauert nachträglich, seinen Widerspruch damals nicht energisch genug geltend gemacht zu haben. Zu den vorliegenden Proben übergehend, zeigt er, daß die Mängel, welche seiner Meinung nach mit solchen Jahresberichten nun einmal untrennbar verknüpft und an seinen eigenen früheren Berichten ebenfalls leicht nachweisbar sind, Unvollständigkeit und Phrasenhaftigkeit, auch jetzt wieder unleugbar zu Tage treten. Dem gegenüber leiste eine einigermaßen geordnete und mit Verweisungen ausgestattete Bibliographie dem Einsichtigen weit bessere Dienste, zumal wenn eine verständige Organisation die möglichst vollständige Ausbeutung des in Betracht kommenden Materials verbürge. Von dem Nutzen der geplanten

Digitized by Google

bibliographischen Übersichten, welche sich natürlich auf eine Auswahl des Wichtigsten zu beschränken hätten, kann Redner sich keine rechte Vorstellung machen. Sie würden, da die Zeitschrift in vier Heften erscheint, gleichfalls vierteljährlich zu erscheinen haben und würden, ebenso wie die Jahresberichte, kaum mehr angesehen werden, sobald ein neuer Jahrgang der „Orientalischen Bibliographie" vollendet vorliege. Es komme hinzu, daß die allgemein literarisch-kritischen Blätter und ebenso die den Orient näher berührenden Zeitschriften schon jetzt solche Übersichten bringen, von denen die eine oder andere wohl jedem zugänglich sein dürfte, so daß für eine nur vorläufige Information reichlich gesorgt sei. Noch müsse bemerkt werden, daß ohne Namensregister der Wert der Jahresberichte und Übersichten noch mehr illusorisch werde, während anderseits solche Register die ohnehin schon nicht unerheblichen Kosten der geplanten Neuerungen wiederum wesentlich vermehren würden. Weiter müsse darauf hingewiesen werden, daß den Bearbeitern der „Orientalischen Bibliographie" durch diese Dinge nur eine neue Arbeitslast erwachse, da alles trotz seiner provisorischen und unvollkommenen Beschaffenheit wieder eingesehen und mit dem sonst vorliegenden Material verglichen werden müsse. Gegenüber der Überfülle bibliographischen Kleinkrams auf anderen Gebieten möge die Deutsche Morgenländische Gesellschaft es als einen beneidenswerten Vorzug der orientalischen Studien betrachten, daß sie ein bibliographisches Zentralorgan besitze, dessen Leitern man nicht durch fortgesetztes unnützes Nörgeln die Arbeitslust verleiden solle. Viel bedeutsamer würde es sein, wenn die Deutsche Morgenländische Gesellschaft versuchen wollte, durch Einführung ständiger Berichte über neue orientalische Drucke, welche natürlich nur von im Orient selbst weilenden Gelehrten geliefert werden können, das in erster Linie europäische Material der Orientalischen Bibliographie tunlichst zu ergänzen.

2. Brief Prof. Nöldeke's.

Straßb. i. E. 2. 10. 04.

„ . . . . . .

Ich muß ganz entschieden dafür eintreten, daß der neue Versuch von „Jahresberichten" wieder fallen gelassen werde. Im Anfang der Gesellschaft waren solche an der Zeit. Damals konnte man die Litteratur noch übersehen, und Fleischer und namentlich Roediger waren treffliche Berichterstatter. Daß Gosche, der in mancher Hinsicht sich zu einem solchen erst recht eignete (ich habe ihn sehr genau gekannt!), nicht damit fertig wurde, lag zum größeren Theil allerdings an gewissen persönlichen Eigenschaften, aber zum Theil auch an der Sache. Ganz unzweckmäßig werden m. E. die Berichte, sobald sie unter Mehrere, Gleichberechtigte getheilt werden. Dies bewies die Erfahrung, und man ließ sie daher fallen. Daß Einer sie jetzt nicht mehr machen kann, steht fest. Aber ist heute denn wirklich noch ein Bedürfniß vorhanden? Die „Bibliographie" giebt die Litteratur viel vollständiger wieder, als es ein Bericht kann. Die Berichte, und wenn sich 12 Leute darein theilten, werden immer unvollständig sein, auch werden sie bei der Vertheilung nothwendig ungleichartig. Dazu kommt noch ein Wesentliches: die erste neue Sammlung von Berichten enthält

Digitized by Google

eine Anzahl Werthurtheile, z. Theil ziemlich scharfe. Das ist das Recht des sachverständigen Recensenten auch in der Zeitschrift, so lange er in seinem eigenen Namen redet; nicht aber erkenne ich ihm das Recht zu, wenn er im Namen der Gesellschaft redet, und das thut er nach meiner Auffassung in den Berichten. Bei Büchern, die jeder Kenner für sehr gut oder sehr schlecht halten muß, mag das gehn, aber wo bloß ein subjektives Urtheil ist, da ist's hier nicht erlaubt. Daß ich selbst mit diesem und jenem tadelnden Urtheil in den Berichten nicht einverstanden bin, ist Nebensache; mir scheint diese ganze Art nicht zulässig.

Ich bitte Sie also, der Generalversammlung meine Ansicht vorzutragen mit den Gründen, die ich Ihnen kurz dargelegt habe. Könnte ich selbst in Leipzig zugegen sein, so würde ich noch dies und das sagen, Einzelheiten anführen etc.; das läßt sich schriftlich nicht so machen. Auf alle Fälle können Sie darauf rechnen, daß die Berichte in absehbarer Zeit doch wieder eingehen werden! . . . . . .

. . . . . .

Es mag anmaaßend aussehn, daß ich schon wieder eine Einwirkung auf die Beschlüsse der Generalversammlung auszuüben suche, ohne selbst an ihr theilzunehmen, aber ich denke, als langjähriger eifriger Mitarbeiter und als eines der ältesten Mitglieder (ich bin 1856 eingetreten) darf ich mir so etwas wohl erlauben.

Beilage E siehe folgende Seite.

Beilage F.

Bibliotheksbericht für 1903—1904.

Die Bibliothek hat sich, außer durch Fortsetzungen und Ergänzungen vorhanden gewesener Lücken, um 201 Nummern (Werke, z. T. größere Serien, Nr. 11659—11859) vermehrt. Ausgeliehen wurden 599 Bände und 15 Handschriften an 58 Entleiher.

Im April d. J. konnte die Bibliothek ihre neuen Räume beziehen. Diese zerfallen, außer einem Nebenraum, in das Magazin, ein Geschäftszimmer und ein Lese- oder Arbeitszimmer. Im Magazin ist reichlich Platz vorgesehen. Hinsichtlich der inneren Einrichtung des Geschäfts- und Arbeitszimmers ist die Bibliothek der Preußischen Regierung für eine namhafte Zuwendung (von 1643 Mk. 65 Pf.), der Leopoldino-Carolina für freundliches Entgegenkommen sehr zu Dank verpflichtet. Nunmehr endlich sind diejenigen Sammlungen unserer Gesellschaft, die in den Büchergerüsten des Magazins keine Aufstellung finden können (Handschriften, Münzen, Geräte, Inschriften, Abklatsche, Tafel- und Kartenwerke und dergleichen, ungebundene Lieferungswerke und Zeitschriften u. s. w.) zweckmäßig untergebracht, und es konnte, was dringend erforderlich schien, gleich von vornherein Raum für Zuwachs ausgespart werden. Die Geschäftsführung kann jetzt in allen Stücken übersichtlich und zweckentsprechend sein. Im Arbeitszimmer konnten 12 Arbeitsplätze eingerichtet werden. In den alten Räumen war für

Digitized by Google

Beilage E.

Extrakt aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. auf das Jahr 1903.

Einnahmen.

25178 *M.* 26 ₰		Kassenbestand vom Jahre 1902.
	212 *M.* 65 ₰	auf rückständige Jahresbeiträge für die Jahre 1899/1902.
	5918 „ 85 „	Jahresbeiträge für das Jahr 1903.
	480 „ — „	Beitrag von zwei Mitgliedern auf Lebenszeit.
6611 „ 50 „		Beiträge in Summa.
	27 *M.* — ₰	auf rückständ. Porti für direkte Zusendung der „Zeitschrift" per Post auf die Jahre 1899/1902.
	248 „ — „	Porti für direkte Zusendung der „Zeitschrift" per Post auf das Jahr 1903.
	15 „ — „	Porto von einem Mitglied auf Lebenszeit.
290 „ — „		eingegangene Porti in Summa.
25 „ 23 „		Vermögens-Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1903, lt. statutenmäßig darüber geführtem besondern Kassa-Buch und geprüftem Abschluss:
	11462 *M.* 66 ₰	Bestand nach der Rechnung pro 1903.
	11437 „ 43 „	„ „ „ „ „ 1902.

Ausgaben.

	5569 *M.* 98 ₰	für Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift", Band 57.
	301 „ 41 „	für Druck und Papier der „Abhandlungen", Band XII, Nr. 1.
	223 „ 15 „	für Druck und Papier von Wüstenfeld, Vergleichende Tabellen.
6094 *M.* 54 ₰		Summa der Druckherstellungskosten.
155 „ 25 „		Druck von Akzidenzen.
1020 „ — „		Unterstützung orientalistischer Druckwerke.
1661 „ 35 „		Honorare für die „Zeitschrift", Band 57 und frühere Bände, inkl. Korrekturen.
1880 „ — „		Honorare für Redaktion der „Zeitschrift", Band 57, sowie für sonstige Geschäftsführung an die Beamten der Gesellschaft und den Rechnungsmonenten.
150 „ — „		an die Buchhandlung F. A. Brockhaus für Führung der Kasse.
519 „ 98 „		für Porti, Frachten etc., inkl. der in Halle gezahlten u. der durch die Buchhandl. F. A. Brockhaus verlegten.
788 „ — „		für Buchbinder-Arbeiten (inkl. solcher für die Bibliothek d. Gesellschaft in Halle a/S.).

Digitized by Google

25 ℳ. 23 ₰ Zuwachs pro 1903 w. o.

466 „ 65 „ Zinsen von hypothekarisch angelegten Geldern.

— „ 40 „ Lucrum durch Kursdifferenzen.

2745 „ — „ Unterstützungen, als:

1500 ℳ. — ₰ von der Königl. Preuss. Regierung.

345 „ — „ (200 fl. rh.) von der Königl. Württembergischen Regierung.

900 „ — „ von der Königl. Sächs. Regierung.

2745 ℳ. — ₰ w. o.

300 „ — „ Geschenk des Herrn Geh.-Rat Prof. Dr. E. Windisch.

1352 ℳ. 80 ₰ durch die von der Buchhandlung F. A. Brockhaus lt. Rechnung vom 30. Juni 1904 gedeckten Auslagen.

2305 „ 20 „ Baarzahlung derselben, lt. deren Rechnung vom 30. Juni 1904.

3658 „ — „

39275 ℳ. 04 ₰ Summa. Hiervon ab:

13548 „ 27 „ Summa der Ausgaben, verbleiben:

25726 ℳ. 77 ₰ Bestand und zwar:

13300 ℳ. — ₰ hypothek. angelegte Gelder.

11462 „ 66 „ Vermögen des Fleischer-Stipendii.

964 „ 11 „ in Baar.

25726 ℳ. 77 ₰ w. o.

311 „ 50 „ Insgemein: (für Anzeigen, Wechselstempel u. Kursdifferenzen, Schreib- und Bibliotheksmaterialien, Verpackungs- und Transportkosten von Büchern und Beischlüssen, Haltung und Wäsche von Handtüchern, Reinigung und Aufwartung in der Bibliothek, sowie sonstige kleine Anschaffungen im Laufe d. J.).

1352 ℳ. 80 ₰ Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, lt. deren Rechnung v. 30. Juni 1904.

385 „ 15 „ ab: für Posten, welche in vorstehender Spezifikation verteilt schon mit enthalten und in der Rechnung bezeichnet sind.

967 „ 65 „ Demnach verbleibende Ausgaben der Buchh. F. A. Brockhaus, inkl. deren Provision auf den im Laufe des Jahres erzielten Absatz an Publikationen der Gesellschaft etc.

13548 ℳ. 27 ₰ Summa der Ausgaben.

Königl. Universitäts-Kassen-Rendant Rechnungs-Rat Boltze in Halle a. S., als Monent. F. A. Brockhaus in Leipzig, d. Z. Kassierer.

Digitized by Google

Benutzer der Bibliothek überhaupt keine Möglichkeit, in der Bibliothek selbst zu arbeiten. Jeder Arbeitsplatz des neuen Raumes hat eine besonders verschließbare Schublade und über sich eine elektrische Lampe. An den Wänden ist eine Handbibliothek aufgestellt und sind die neuesten Eingänge von Zeitschriften u. s. w. ausgelegt. Der Zugang zum Arbeitszimmer ist so eingerichtet, daß das Arbeitszimmer unter Abschluß der übrigen Räume der Bibliothek betreten werden kann. Es können daher, ähnlich wie es bei den Seminaren der Universitäten der Fall zu sein pflegt, Schlüssel ausgegeben werden, so daß das Arbeitszimmer über die wenigen Stunden hinaus, während deren der Bibliothekar auf der Bibliothek anwesend ist, nach Möglichkeit benutzt werden kann. Die hierdurch geschaffene Arbeitsmöglichkeit ist bereits im verflossenen halben Jahr gern und fleißig, sowohl von Studenten wie Dozenten, ausgenutzt worden; es waren 5 Plätze von Studenten und 3 Plätze von Dozenten fest belegt. Es ist mit Sicherheit zu erwarten, daß, wenn erst die neuen Einrichtungen unserer Bibliothek bekannter werden, die ausgezeichnete Arbeitsmöglichkeit, die die Bibliothek der D. M. G. nun gewährt, noch viel mehr ausgenutzt werden wird. In dem Arbeitszimmer ist ferner durch Aufstellung eines Pultes, durch Anbringung einer Wandtafel u. s. w. die Möglichkeit geschaffen, im Anschluß an die Sammlungen der Bibliothek Vorlesungen und Übungen abzuhalten. Bei der ganzen Einrichtung hatte der Bibliothekar den Grundsatz im Auge, einerseits die Sammlungen der Gesellschaft so zweckmäßig als möglich unterzubringen, andrerseits die Bedingungen für eine möglichst große Ausnutzung der Sammlungen der Bibliothek zu schaffen.

Bei der großen Arbeitslast, die im vergangenen Jahr auf dem Bibliothekar lastete, konnte die Katalogisierung eines Restes der Sociniana nur wenig gefördert werden. Für die Katalogisierung der persischen und türkischen Handschriften ist Prof. Horn gewonnen. Wegen der Neuordnung der Münzen schweben Verhandlungen mit Herrn Dr. Nützel-Berlin.

Die Versicherung der Bibliothek bei der Vaterländischen Feuerversicherungs-Aktien-Gesellschaft in Elberfeld lief am 9. April 1904 ab. Es bestand die Absicht, zur Provinzial-Städte-Feuer-Societät der Provinz Sachsen überzugehen, die günstigere Bedingungen bietet und bei der auch die Leopoldino-Carolina versichert ist. Aber es erwies sich, daß der alten Gesellschaft hätte gekündigt werden müssen, was nicht geschehen war. So mußte die alte Versicherung auf 10 Jahre erneuert werden. Die Versicherung lautet auf 40000 Mk. Nachdem mit der Städte-Feuer-Societät wegen Versicherung von 50000 Mk. verhandelt worden war, wurden bei dieser Societät 10000 Mk. in Deckung gegeben. Die Versicherungsperiode beträgt hier 3 Jahre.

Die neue Bibliotheksordnung, deren Ausarbeitung in der vorigen Allg. Versammlung beschlossen war, ist ausgearbeitet worden, aber ihre Versendung mit dem II. Heft der Zeitschrift, das statutenmäßig vor dem 1. Juli ausgegeben werden mußte, war nicht zu ermöglichen. Eine vom Bibliothekar beantragte besondere Versendung dieser Bibliotheksordnung wenige Zeit nach dem 1. Juli hielt der geschäftsführende Vorstand nicht für empfehlenswert. — Auf die Ausarbeitung der Bibliotheksordnung habe ich viel Zeit und Mühe verwandt. So lange ich auf der Bibliothek der D. M. G. bin, habe ich mich nach dem Maß

Digitized by Google

meiner Kräfte in die Bibliothek einzuleben und ihre besonderen Bedürfnisse kennen zu lernen bemüht. Seit mehr als 2 Jahren habe ich mir aus der Praxis unserer Bibliothek heraus Notizen mit Rücksicht auf eine künftige Bibliotheksordnung gemacht. Aus diesen meinen Vorarbeiten sowie aus meinen ganzen, auch früheren bibliothekarischen Erfahrungen heraus habe ich, unter sorgfältiger Vergleichung der Bibliotheksordnungen anderer Bibliotheken, eine Bibliotheksordnung ausgearbeitet, die ich den anderen Herren des ernannten Ausschusses vorlegte. Die Änderungsvorschläge der Herren betrafen im Allgemeinen nur wenige Punkte und wären der Allg. Versammlung zur Entscheidung vorzulegen gewesen. In größerem Umfange hat Herr Prof. Pietschmann Bemerkungen zu der Bibliotheksordnung geliefert. Er hat in sehr dankenswerter Weise die gesamte Bibliotheksordnung auf das genaueste durchgearbeitet. Verschiedene seiner Vorschläge sind wesentliche Verbesserungen; manche andere, die redaktionelle Einzelheiten betreffen, sind auch dankbar als Verbesserungen des Ganzen aufzunehmen; in einzelnen Punkten würde ich der Versammlung die Annahme meiner eigenen Fassung empfehlen, da die von mir ausgearbeiteten Bestimmungen mehr den besonderen bei uns vorhandenen Verhältnissen angepaßt sind als die Vorschläge Prof. Pietschmann's, der unseren Verhältnissen doch nicht ganz so nahe steht. Eine Einigung wäre in den einzelnen besonderen Fragen leicht zu erzielen. Zu grundsätzlichem Auseinandergehen könnte nur eine allgemeine Frage Anlaß geben. Herr Prof. Pietschmann glaubt, daß Instruktionen für den Bibliothekar, die ich in die Bibliotheksordnung aufgenommen habe, aus dieser auszuscheiden seien. Die Instruktionen an und für sich billigt er. Nun habe auch ich nichts dagegen, daß meine Ausarbeitung in eine Bibliotheksordnung und eine Instruktion für den Bibliothekar zerlegt werde. Aber für außerordentlich wesentlich halte ich auf Grund der besonderen Bedürfnisse unserer Bibliothek, daß auch diese Instruktion nicht etwa nur nach Entwurf des geschäftsführenden Vorstandes oder nach Billigung durch diesen auf der Bibliothek vorhanden sei, sondern daß sie ebenso wie die Bibliotheksordnung nach Beratung durch Sachverständige (wie dies ja schon geschehen ist) vor der Allg. Versammlung erörtert, von ihr gebilligt und in der Zeitschrift veröffentlicht werde, und daß Änderungen auch diesen Weg zu durchlaufen haben. Nur so glaube ich, daß bei unsern besonderen Verhältnissen die so mühsam erkaufte Ordnung unserer Bibliothek mit einiger Sicherheit erhalten und weiter gefördert werden kann. In diesem Sinne empfehle ich der Versammlung, eine Fortsetzung der von mir angefangenen Bemühungen zur Schaffung einer Bibliotheksordnung und einer Instruktion für den Bibliothekar beschließen zu wollen.

G. Kampffmeyer.

Digitized by Google

Personalnachrichten.

Der D. M. G. sind als ordentliche Mitglieder beigetreten

ab 1904:

1362 Herr stud. phil. R. Löbbecke in Leipzig, Grassistr. 28,

1363 Herr Dr. phil. Wilhelm Jahn in Bremen, Parkallee 53;

ab 1905:

1364 Herr Richard Dietterle, in Firma Dietterle & Logan, Cairo und Alexandrien.

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes ist ab 1905 eingetreten: die Bibliothek der jüdischen Gemeinde in Berlin, N, Oranienburgerstr. 60/63.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

Herrn Prof. Herman Almkvist in Upsala, † 30. September 1904,

„ Prof. Aug. Bernus in Lausanne,

„ Prof. Edmund Hardy in Bonn, † 10. Oktober 1904,

„ Regierungsrat Dr. Emil Schlagintweit in Zweibrücken, † 20. Oktober 1904, und

„ Arthur Strong in London, † 18. Januar 1904.

Ihren Austritt erklärten die Herren Prof. Alfred Caspari in Erlangen, Rabbiner Dr. Berthold Edelstein in Budapest, Stadtpfarrer Dr. Theod. Stockmayer in Tübingen und D. Lopes in Lissabon. Dagegen beruht die im letzten Heft enthaltene Austrittserklärung des Herrn Dr. Traug. Mann in Zweibrücken auf einem Versehen seines Buchhändlers.

Digitized by Google

Verzeichnis der vom 6. August bis 30. Nov. 1904 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Ae 24. Almanach, Magyar Tud. Akadémiai, polgári és csillagászati naptárral MCMIII-ra. MDCCCCIV-re. [Budapest] 1903. 1904.
2. Zu Ae 45a. 4°. Atti della R. Accademia dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche. Serie quarta. Volume I—X. Roma 1885—1893. Serie quinta. Volume I—X. Roma 1894—1903.
3. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XIII. Fasc. 1—6. Roma 1904.
4. Zu Ae $\frac{70}{30}$. 4°. Mémoires de l'Académie Impériale de St.-Pétersbourg. VIIIe Série. Tome VI. No. 5. 6. St. Pétersbourg 1904.
5. Zu Ae 96. Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből. . . . . Szerkeszti *Gyulai* Pál. XVIII. kötet. 6—8 szám. Budapest 1903.
6. Zu Ae 130. Közlemények, Nyelvtudományi. XXXIII. kötet. 2. 3—4. füzete. XXXIV. kötet. 1. füzete. Budapest 1903. 1904.
7. Zu Ae 165. 4°. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. XXV—XL. 5. Mai—28. Juli 1904. Berlin 1904.
8. Zu Ae 196. *Szily*, C., Rapport sur les travaux de l'Académie hongroise des sciences en 1903. Budapest 1904.
9. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. Vol. XLIII. No. 176. Philadelphia 1904.
10. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XXIII. — Fasc. IV. Bruxellis 1904. Dabei: Index in tomos I—XX, fol. 13—15 (pag. 113—148).
11. Zu Ah 5b. *Chevalier*, Ulysse, Repertorium hymnologicum. Supplementum, folium 40 (p. 625—639).
12. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Serie II. Vol. VI. Fasc. 79. Anno IX. 1904—1905. Roma.
13. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië . . . Zevende Volgreeks — Tweede Deel (Deel LVI der geheele Reeks). Derde en vierde Aflevering. 's-Gravenhage 1904.
14. Zu Bb 628. 4°. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Tome IV, no. 1. 2. Hanoi 1904.
15. Zu Bb 635. 2°. Древности восточныя. Труды восточной коммиссіи Императорскаго Московскаго Археологическаго Общества . . . подъ редакціей А. Е. *Крымскаго*. Томъ второй. Выпускъ III. Москва 1903.

Digitized by Google

16. Zu Bb 725. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. LXXII, Part I. No. 2. 1903. Calcutta 1904. Vol. LXXIII, Part I. No. 1. 2. 1904. Calcutta 1904. Part III. No. 1. 2. 1904. Calcutta 1904.

17. Zu Bb 725c. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. I—V, January—May 1904. No. XI, Extra No. Calcutta 1904.

18. Zu Bb 790. Journal Asiatique ... Dixième Série. Tome III. No. 3. Tome IV. No. 1. 1904. Paris.

19. Zu Bb 800. 4°. Litteratur-Zeitung, Orientalistische. Herausgegeben von F. E. *Peiser*. Siebenter Jahrgang. Heft 1—11. 1904. Berlin. (Von Dr. G. Kampffmeyer.)

20. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Bairût. — VII. 1904. No. 15—17. 18. 19. 20. 21.

21. Zu Bb 825. Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin. Jahrgang VII. Berlin 1904.

22. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen ... Deel XLVII. Aflevering 3 en 4. 5. Batavia | 's Hage 1904.

23. Zu Bb 901d. Notulen van de Algemeene en Directievergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLI. 1903. Aflevering 4. Deel XLII. 1904. Aflevering 1. 2. Batavia | 's-Gravenhage 1903, 1904.

24. Zu Bb 901n. 4°. Verhandelingen van het Bataviaasch Genotschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel LIII. LXIV, 3e Stuk. Batavia | 's Hage 1904.

25. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Achtundfünfzigster Band. III. Heft. Leipzig 1904.

26. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes ... XVIII. Band. 2. Heft. Wien 1904.

27. Zu Bb 1118. Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen. Herausgegeben von ... Eduard *Sachau*. Band II. Berlin 1904.

28. Zu Bb 1119. Précis de Grammaire Pâlie accompagné d'un choix de textes gradués. Par Victor *Henry*. Paris 1904. = Bibliothèque de l'École Française d'Extrême-Orient, Volume II.

29. Zu Bb $\frac{1119}{50}$. Morceaux choisis en Grec Savant du XIXe siècle réunis et publiés par Émile *Legrand*. Textes en prose. Paris 1903. = Bibliothèque de l'École des Langues Orientales Vivantes. Tome Troisième.

30. Zu Bb 1200, p, 26. *Abu'l-Faḍl 'Allāmī*. The Akbarnāma of Abu-l-Faẓl translated from the Persian by H. *Beveridge*. Vol. II, Fasc. I. Calcutta 1904. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1077.]

31. Zu Bb 1200, p, 52. [*Ġulām Ḥusain Zaidpūrī Salīm*.] The Riyāzu-s-salāṭīn. A History of Bengal ... Translated ... by Maulavi *Abdus Salam*. Fasciculus IV. Calcutta 1904. [= Bibl. Ind. New Series, No. 1071.]

32. Zu Bb 1200, s, 229. *Govindānanda Kavikaṅkaṇācārya*, Çrāddha Kṛyā Kaumudī. Edited by Paṇḍita *Kamalakṛṣṇa Smṛtibhūṣaṇa*. Fasciculus V. Calcutta 1904. [Bibliotheca Indica. New Series, No. 1069.]

33. Zu Bb 1200, s, 395. The Tantravartika of *Kumārila Bhaṭṭa*. Translated into English by *Gaṅgānātha Jhā*. Fasciculus II. Calcutta 1904. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1073.]

34. Zu Bb 1200, s, 492. Márkaṇḍeya Puráṇa, The. Translated by F. E. *Pargiter*. Fasciculus VIII. Calcutta 1904. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1076.]

Digitized by Google

35. Zu Bb 1200. s. 505. *Nāgeśabhaṭṭa*, Mahābhāṣyapradīpoddyota by *Nāgeśa Bhaṭṭa*. Edited by Pandit *Bahuvallabha Çāstri*. Vol. II, Fasciculus XI. Calcutta 1904. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1075.]

36. Zu Bb 1200, s. 535. *Narasimha Vājapeyī*, Nityācāra-Pradīpah. Edited by Paṇḍita *Vinoda Vihārī Bhaṭṭācāryya*. Fasciculus IV. Calcutta 1904. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1078.]

37. Zu Bb 1200, s, 705 [war 710]. Śatasāhasrikā prajñāpāramitā. A theological and philosophical Discourse of Buddha with his disciples . . . Edited by *Pratāpacandra Ghoṣa*. Part I. Fas. 6. Calcutta 1904. [= Bibl. Ind. New Series, No. 1068.]

38. Zu Bb 1200, s. 872. Uddyotakara Bhāradvāja, Nyāya-Vārttikam. Edited by Paṇḍit *Vindhyeśvarī Prasād Dube*. Fasciculus VI. Calcutta 1904. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1074.]

39. Zu Bb 1200, s, 878. Tattvārthādhigama. By *Umāsvāti*. Being in the Original Sanskrit with the Bhāṣya by the Author himself. Edited by *Mody Keshavlal Premchand*. Vol. I. Fasciculus II. Calcutta 1904. [= Bibliotheca Indica, New Series No. 1079.]

40. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1904. 4. 5. Jahrgang 9. Berlin. (Von der Vorderasiatischen Gesellschaft, Berlin.)

41. Zu Bb 1247a. Pubblicazioni del R. Istituto di Studi Superiori pratici e di perfezionamento in Firenze . . . Collezione scolastica. Le Curiosità di Jocohama . . . Parte prima. Testo riprodotto in fotolitografia. Firenze 1878. — La Via della Pietà Filiale . . . Parte prima, seconda. Firenze 1878.

42. Zu Bb 1250. 4°. *Abū Zaid Aḥmad b. Sahl al-Balḫī*, Le Livre de la Création et de l'Histoire . . . publié et traduit . . . par Cl. *Huart*. Tome III. Paris 1903. *Nan-Tchao Ye-Che*. Histoire Particulière du Nan-Tchao. Traduction d'une Histoire de l'Ancien Yun-Nan, accompagnée d'une carte et d'un lexique géographique et historique par Camille *Sainson*. Paris 1904. [= PÉLOV. IVe Série. — Vol. XVIII. Ve Série. — Tome IV.]

43. Zu Bb 1285. 8°. Труды по Востоковѣдѣнію, издаваемые Лазаревскимъ Институтомъ Восточныхъ Языковъ. Выпускъ XVII = Турецкія народныя Пѣсни. Музыкальные Тексты съ переводомъ и объясненіями Вор. *Миллера* . . . Москва 1903. (Von der Kais. Universitäts-Bibliothek in St. Petersburg.)

44. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'égyptologie publiée . . . par Karl *Piehl*. Vol. VIII. Fasc. I. II. III. Upsala.

45. Zu Dc 2586. The sixth book of the select letters of Severus . . . by E. W. *Brooks*. Vol. II (Translation). Part II. Oxford 1904.

46. Zu Eb 10. 2°. Assam Library. Catalogue of Books and Pamphlets for the quarter ending the 30th June 1904.

47. Zu Eb 50. 2°. Bengal Library Catalogue of Books for the Fourth Quarter . . . 1903. First Quarter . . . Second Quarter . . . 1904. (Calcutta) 1903. (Von der Königlichen Bibliothek, Berlin.)

48. Zu Eb 225. 2°. Catalogue of Books, registered in Burma during the quarter ending the 31th December 1903. . . . 31th March 1904. 30th June 1904. Rangoon 1904. (Von der Königlichen Bibliothek, Berlin.)

49. Zu Eb 295. 2°. Catalogue of Books registered in the Punjab under Act XXV of 1867 during the quarter ending the 31st December 1903 . . . the 31st March 1904. (Lahore 1904.) (Von der Königlichen Bibliothek, Berlin.)

Digitized by Google

50. Zu Eb 485. 2°. Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts [vom 30. Sept. 1903 ab: in Berar] during the quarter ending 31th December 1903. Nagpur 1904.

51. Zu Eb 765a. 2°. Statement of Particulars regarding Books and Periodicals published in the United Provinces, registered . . . during the Fourth Quarter of 1903. . . . during the First Quarter 1904. (Allahabad 1903.) (Von der Königlichen Bibliothek, Berlin.)

52. Zu Eb 2020. Bibliotheca Buddhica III. Avadânaçataka . . . edited by J. S. *Speyer*. III. St.-Pétersbourg 1904. (Von der Kaiserl. Akad. d. W. in St. Petersburg.)

53. Zu Eb 4068. 2°. *Hultzsch*, E., Annual Report on Epigraphy for 1903—1904. Government of Madras. G. O., &c., Nos. 678, 679, 12th August 1904.

54. Zu Ed 1237. 4°. Ararat. 1904. 5. 6. 7. 8. 9. Waŕaršapat.

55. Zu Ed 1365. 4°. Handēs amsoreay. 1904, 8—11. Wienna.

56. Zu Fa 76. Szemle, Keleti . . . Revue orientale pour les études ouralo-altaïques . . . V. évfolyam. 1904. 2. szám, Budapest.

57. Zu Fa 2622. 4°. Annales medicales et Bulletin de statistique de l'Hôpital des Enfants Hamidié . . . Vme Année. Constantinople 1904. (Vom Herrn Chefarzt Dr. Ibrahim Pascha.)

58. Zu Fa 3152. *Gibb*, E. J. W., A History of Ottoman Poetry. Volume III edited by Edward G. *Browne*. London 1904.

59. Zu Fa 4180. Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme herausgegeben von W. *Radloff*. X. Theil. Mundarten der Bessarabischen Gagausen. Gesammelt und übersetzt von V. *Moschkoff*. St. Petersburg 1904.

60. Zu Fg 100. Transactions of the Asiatic Society of Japan. Tōkyō. Vol. XXXI. March 1904.

61. Zu Ha 200. Revue de l'histoire des religions. Tome XLVIII. No. 3. XLIX. No. 1. 2. Paris 1903. 1904.

62. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale publiée par l'École pratique d'études bibliques . . . Nouvelle Série. Première Année. No. 4. Octobre 1904. Paris, Rome.

63. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. 1904. No. 3. Paris 1904.

64. Zu Ia 128. Rivista Cristiana, La. Comitato Direttivo: Emilio *Comba* — Enrico *Bonio* — Giovanni *Luzzi*. Nuova Serie. — Anno Sesto. Giugno—Novembre 1904. Firenze 1904.

65. Zu Ia 135. 8°. Tijdschrift, Teyler's Theologisch, . . . Jaargang 2. Aflevering 4. Haarlem 1904.

66. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. Band XXVII, Heft 4. Leipzig 1904.

67. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Leipzig 1903. No. 6. 1904. No. 1. 2. 3. 4.

68. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archæology. Vol. XXVI. Part 6. London 1904.

69. Zu Mb 135. 4°. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 252—256. VI. Bd. (Nr. 19—23) Juni 1904.

70. Zu Na 325. Revue archéologique. Quatrième Série. — Tome IV. Juillet-Août, Septembre-Octobre 1904. Paris 1904.

71. Zu Na 426. 4°. Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ XI. XII. Выпускъ I; Томъ XV. Вып. II—IV. С.-Петербургъ 1899—1904.

Digitized by Google

72. Zu Na 427. 4°. Записки отдѣленія русской и славянской археологіи Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ III. С.-Петербургъ 1882.

73. Zu Nf 381. 2°. Report, Annual, of the Archæological Survey, Bengal Circle, For the year ending with April 1904. Calcutta 1904. (Vom Bengal Secretariat Book Depôt.)

74. Zu Nf 452. 2°. Archæological Survey of India. New Imperial Series, Volume XXIX. South-Indian Inscriptions. Vol. III . . . Part II . . . by E. *Hultzsch*, Madras 1903.

75. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Vol. XXIV. No. 3. 4. 5. September. October. November 1904. London.

76. Zu Oa 256. 4°. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1904. No. 7. 8. Berlin.

77. Zu Ob 2845. 4°. Encyclopædie van Nederlandsch-Indië . . . samengesteld door P. A. van der *Lith* en Joh. F. *Snellman*. Afl. 36. 37. 's-Gravenhage—Leiden.

78. Zu Oc 176. 8°. Journal, The, of the Anthropological Society of Bombay. Vol. VII. No. 1. Bombay 1904.

79. Zu Oc 1000. Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde . . . herausgegeben von M. *Grunwald*. Heft I. XIV. Hamburg 1898. 1904.

II. Andere Werke.

11860. Neue Bruchstücke des Sanskritkanons der Buddhisten aus Idykutšari, Chinesisch-Turkestän. Von R. *Pischel*. SBA 1904, XXXIX. (Vom Verfasser.) 'Eb 2448. 4° = Y 2. 4°.

11861. Some Literary Remains of Rim-Sin (Arioch), King of Larsa, about 2285 B. C. by Ira Maurice *Price*. Chicago 1904. Printed from Volume V, The University Chicago, The Decennial Publications. (Vom Verfasser.) Db 575. 4°.

11862. Die Begründung der Kaiser-Wilhelm-Bibliothek in Posen in den Jahren 1898—1902. Dargestellt von der Verwaltung der Kaiser-Wilhelm-Bibliothek. Posen 1904. (Von der Verwaltung der Bibliothek.) Aa 12. 4°.

11863. Chinesische Ansichten über Bronzetrommeln. Von Friedrich *Hirth*. (SA. aus den „Mittheil. d. Sem. f. Orient. Sprachen zu Berlin", Jahrg. VII, Abt. I.) Leipzig 1904. (Vom Verfasser.) Qb 701.

11864. Katalog der Bibliothek der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Versuch einer Systematik der geographischen Literatur . . . von Paul *Dinse*. Berlin 1903. Ab 41. 4°.

11865. Annual Progress Report of the Archæological Survey of Madras and Coorg for the year 1903—04. Madras 1904. Nf 383. 2°.

11866. Annali dell' Islām.. Compilati da Leone *Caetani*, Principe di Teano. Vol. I. Introduzione. Dall' anno 1. al 6. H. Milano 1905. (Vom Herausgeber.) Ne 34. 2°.

11867. *Ebert*, Adolf, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande bis zum Beginne des XI. Jahrhunderts. Erster Band. (Geschichte der christlich-lateinischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karls des Grossen.) Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Leipzig 1889. Ad 28.

11868. Handleiding tot de beoefening der Bataksche Taal door J. H. *Meerwaldt*. Leiden 1904. Fb 310.

Digitized by Google

11869. A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts of the Government Oriental Manuscripts Library, Madras. By the late M. *Seshagiri Sastri* ... Vol. I. Vedic Literature. First Part. Madras 1901. Eb 755.

11870. Compendious Syriac Grammar by Theodor *Nöldeke* with a Table of Characters of Julius Euting. Translated . . . from the second and improved German edition by James A. *Crichton*. London 1904. (Vom Übersetzer.) Dc 1419.

11871. Analecta nova ad Historiam renascentium in Hungaria litterarum spectantia. Jussu Academiae Scientiae Hungaricae ex scriptis ab Eugenio *Abel* relictis cum commentariis edidit partimque auxit Stephanus *Hegedüs*. Budapestini 1903. Ad 10.

11872. Le Jubilée du Musée Guimet. Vingt-cinquième anniversaire de sa fondation, 1879—1904. Paris 1904. Bb 1180 c.

11873. Catalogus der Munten en Amuletten van China, Japan, Corea en Annam, behoorende tot de Numismatische Verzameling van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia, 's Gravenhage 1904. Mb 1224. 4°.

11874. [A. H. *Francke.*] Das Hochzeits-Ritual von Tagmacig. o. O. 1904. (Lith. Vom Herausgeber.) Ff 1450.

11875. Ueber Panislamismus. Von K. *Vollers*. (SA. aus den Preussischen Jahrbüchern, Band 117, 1. Heft. Berlin 1904.) (Vom Verfasser.) Ne 561 = Y 1.

11876. *Rosenhainer*, Hermann Otto, Verkehrsgeographie der deutschen Schutzgebiete in Afrika. I. Deutsch-Ostafrika. [Diss.] Jena 1904. (Von Herrn Prof. Vollers.) Ob 948 = Y 1.

11877. Das Festgesetz der Samaritaner nach *Ibrâhîm ibn Ja'ḳûb*. Edition und Uebersetzung seines Kommentars zu Lev. 23. [Jenenser Diss. von] Siegmund *Hanover*. Berlin 1904. (Von Herrn Prof. Vollers.) De 7381.

11878. Baudhāyana Śautra [so!] Sūtraṃ. Edited by W. *Caland*. Fasciculus I. II. Calcutta 1904. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1067. 1072.] Bb 1200, s, 92.

11879. (Ānandabhaṭṭa), Vallāla Caritaṃ [Edited by] Mahāmahopādhyāya *Haraprasād* Shāstrī. Fasciculus I. (Text only.) Calcutta 1904. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1070.] Bb 1200, s, 26.

11880. Etymolgie [so!] Arabo-Syrienne. Mots et Locutions Syriaques dans l'Idiome Vulgaire du Liban et de la Syrie. Tome premier par Joseph *Hobeïka* . . . avec la Collaboration de l'Editeur son Frère Pierre *Hobeïka*. Basconta o. J. (Von Prof. Kautzsch.) De 1047/50.

11881. Orientalische Baulegenden. Von Ignaz *Goldziher*. (SA. aus Bd. LXXXVI, No. 6 des Globus, 4. August 1904.) (Vom Verfasser.) G 86. 4°. = Y 2. 4°.

11882. Le Livre de Zoroastre (Zarâtusht Nâma) de *Zartusht-i Bahrâm ben Pajdû*. Publié et traduit par Frédéric *Rosenberg*. St.-Pétersbourg. 1904. (Von der Kaiserl. Akad. d. W. zu St. Petersburg.) Ec 2470.

11883. Imperial Library. Catalogue. Part I. Author-Catalogue of printed books in European languages. With a supplementary list of newspapers. Vol. I. A—L. Vol. II. M—Z. Calcutta 1904. Ab 250. 4°.

11884. S. F. W. Hoffmann's Bibliographisches Lexicon der gesammten Litteratur der Griechen. Zweite umgearbeitete, durchaus vermehrte, verbesserte und fortgesetzte Ausgabe. Erster Theil. A—D. Zweiter Theil. E—N. Dritter Theil. O—Z. Nebst Nachträgen bis in die neueste Zeit. Leipzig 1838. 1839. 1845. Eg 910.

Digitized by Google

11885. Griechisch-Deutsches Wörterbuch für den Schul- und Handgebrauch von Val. Christ. Friedrich *Rost*. Zwei Bände. Vierte, gänzlich umgearbeitete Auflage, zehnter Abdruck . . . Braunschweig 1882.

11886. Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars (Fraenkel'sche Stiftung) in Breslau. Festschrift zum fünfzigjährigen Jubiläum der Anstalt. Von M. *Brann*. o. O. u. J. [Breslau 1904.] Ah 20c.

11887. Beiträge zur Kenntnis arabischer Eigennamen. Von Traugott *Mann*. Teil I. (Berliner Diss.) Leiden 1904. (Vom Verfasser.) De 6554.

11888. *Luzac*'s Oriental List. London. Vol. XV, No. 1—8. Ac 264.

11889. Survey, Linguistic, of India. Compiled and edited by G. A. *Grierson*. Vol. III. Tibeto-Burman Family. Part II. Specimens of the Bodo, Nāgā, and Kachin Groups. Vol. V. Indo-Aryan Family. Eastern Group. Part II. Specimens of the Bihārī and Oriyā Languages. Calcutta 1903. (Vom India Office.) Bb 1841. 2°.

11890. E. *Fagnan*, Les Tabakāt Malekites. (Estudios de Erudición Oriental. Extracto del Homenaje á D. Francisco Codera en su Jubilación del Profesorado. Zaragoza 1904.) (Vom Verf.) De 12934. 4°. = Y 2. 4°.

11891. Cabinet de Monnaies Joh. W. Stephanik . . . Directiou Frederik Muller & Cie. Amsterdam [1904]. Mb 30. 4°.

11892. Der Baum der Erkenntnis. Eine mythologisch-etymologische Studie von Bernhard *Marr*. Dux (1904.) Ha 120.

11893. Federico *Consolo*, Un poco più di luce sulle interpretazioni della parola סלה. Firenze 1904. Dh 320. 4°.

11894. В. Ѳ. *Мижорскій*, Національныя стихотворенія Эминъ-Бея въ связи съ новымъ направленіемъ османской поэзіи. Москва 1903. (Труд. Вост. Комм. Импер. Моск. Археол. Общества II.) Fa 2694. 4°.

11895. Revaṇārādhyas Smaratattvaprakāśikā. Von Richard *Schmidt*. (A. aus WZKM. XVIII. Wien 1904. Vom Herausgeber.) Eb 3398.

11896. Clément *Huart*, Une Nouvelle Source du Qorân. Extrait du Journal Asiatique. Paris 1904. (Vom Verfasser.) De 1737.

11897. *Zaidān*, Ǧirǧī, Šārl [Charles] wa-'Abd ar-Raḥmān. Riwāja ta'rīḫīja ġarāmīja. Hija al-ḥalqa at-tāmina min silsilat riwājāt ta'rīḫ al-islām tatadamman futūḥ al-'arab fī bilād Fransā ilā ḍifāf nahr L(u)wār [Loire] biǧiwār Tūrs [Tours] . . . Kairo 1904. De 11834.

11898. *Lüdtke*, W., Der Bericht des Harun Ben Jahja [bei Ibn Rustah] über Rom. Aus den Römischen Mitteilungen. [o. O.] (Vom Verfasser.) De 5413. 4°.

11899. Lady Meux Manuscript No. 6. The Book of Paradise being the histories and sayings of the monks and ascetics of the Egyptian desert by *Palladius*, *Hieronymus* and others. The Syriac texts, according to the recension of 'Anân-îshô' of Bêth 'Âbhê, edited with an English translation by E. A. Wallis *Budge*. Vol. I. II. London 1904. (Von Lady Meux.) De 2494. 4°.

Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neuerscheinenden

orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.

der Universitäten und anderer Lehranstalten.

Digitized by Google

Satzungen

des Vereins

„Deutsche Morgenländische Gesellschaft“

in der am 8. Oktober 1903 von der allgemeinen Versammlung zu Halle a/S. angenommenen und am 28. November dess. J. in das Vereinsregister zu Leipzig eingetragenen Gestalt.

I.

Zweck der am 3. Oktober 1844 gegründeten Deutschen Morgenländischen Gesellschaft ist: die Kenntnis des Morgenlandes (im weitesten Sinne) nach allen Beziehungen zu fördern. Demgemäss wird sich die Gesellschaft mit den Sprachen und Literaturen der morgenländischen Völker, ebenso aber auch mit der Geschichte der betreffenden Länder und der Erforschung ihres Zustandes in alter und neuer Zeit beschäftigen.

Der Verein soll in das Vereinsregister eingetragen werden.

II.

Den angegebenen Zweck sucht die Gesellschaft vornehmlich zu erreichen:

1. durch Sammlung morgenländischer Handschriften und Drucke und Unterhaltung einer orientalistischen Fachbibliothek,
2. durch Herausgabe, Übersetzung und Ausbeutung morgenländischer Literaturwerke,
3. durch Herausgabe einer jährlich viermal erscheinenden Zeitschrift und Veröffentlichung von Abhandlungen in zwangloser Folge,

Digitized by Google

4. durch Anregung und Unterstützung von Unternehmungen zur Förderung der Kenntnis des Morgenlandes,
5. durch Unterhaltung von Verbindungen mit ähnlichen Gesellschaften und einzelnen Gelehrten des In- und Auslandes.

III.

Die Gesellschaft besteht aus ordentlichen und Ehren-Mitgliedern. Zu beiden Arten der Mitgliedschaft werden auch Ausländer zugelassen.

Die Aufnahme als ordentliches Mitglied erfolgt auf den Antrag zweier Mitglieder durch den geschäftsführenden Vorstand.

Zu Ehrenmitgliedern ernennt der gesamte Vorstand namens der Gesellschaft. Erforderlich ist dabei Stimmeneinheit des Vorstandes.

Die ordentlichen Mitglieder zahlen in die Kasse der Gesellschaft einen jährlichen Beitrag von 15 ℳ. Dafür wird ihnen die Zeitschrift unentgeltlich geliefert (aber nicht portofrei, vgl. S. III der einzelnen Bände der Zeitschrift oder S. 4 des Umschlags der einzelnen Hefte). Auch steht ihnen die Benutzung der in der Bibliothek der Gesellschaft vereinigten wissenschaftlichen Sammlungen unter gewissen dafür festgesetzten und regelmässig den Mitgliedern bekannt zu gebenden Bestimmungen zu. Die Mitgliedschaft auf Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 ℳ = 12 £ = 300 *frcs.* erworben (dazu für freie Zusendung der Zeitschrift auf Lebenszeit in Deutschland und Österreich 15 ℳ, im übrigen Ausland 30 ℳ).

Im Hinblick auf den erweiterten Umfang der Zeitschrift und die Verwaltungs- und Betriebskosten der stark anwachsenden Bibliothek wird vom Geschäftsjahr 1904 ab für die neu eintretenden Mitglieder der Jahresbeitrag auf 18 ℳ festgesetzt. Die Mitgliedschaft auf Lebenszeit dagegen soll nach wie vor für 240 ℳ erworben werden.

Jedes Mitglied ist verpflichtet, seinen Jahresbeitrag im Laufe jeden Jahres kostenfrei an den Kassierer der Gesellschaft (s. zu § IX) einzusenden. Zahlungssäumige Mitglieder kann der geschäftsführende Vorstand nach eigenem Ermessen aus den Listen der Gesellschaft streichen.

Digitized by Google

Der Eintritt wird auf den 1. Januar des Jahres festgesetzt, für das die Anmeldung erfolgt. Die Mitglieder sind zum Austritt aus der Gesellschaft berechtigt, dieser ist aber nur am Schlusse eines Geschäftsjahres zulässig und dem Schriftführer anzuzeigen.

Mitglieder, die, gleichviel ob freiwillig oder unfreiwillig, ausscheiden, haben keinen Anspruch an das Vermögen der Gesellschaft.

Das Geschäftsjahr des Vereins beginnt mit dem 1. Januar und endigt mit dem 31. Dezember.

Die Ehrenmitglieder erhalten ex officio ein Exemplar der Zeitschrift und haben im übrigen alle Rechte der ordentlichen Mitglieder.

IV.

Die Gesellschaft hält jährlich eine allgemeine Versammlung ab, in der die anwesenden Mitglieder nach Stimmenmehrheit Beschlüsse zu fassen befugt sind, welche die ganze Gesellschaft binden. In ihr werden jedesmal auch Ort und Zeit für die Abhaltung der allgemeinen Versammlung des nächsten Jahres bestimmt.

Die allgemeinen Versammlungen der Gesellschaft sollen, so lange es die Umstände nur immer erlauben, zusammen mit denen der deutschen Philologen und Schulmänner abgehalten werden. Im Falle nach der Ansicht der allgemeinen Versammlung ein Zusammentagen der Gesellschaft mit der Philologenversammlung des nächsten Jahres unmöglich ist, bestimmt die Versammlung einen Ort, an welchen der geschäftsführende Vorstand im Einvernehmen mit den dortigen Mitgliedern der Gesellschaft die allgemeine Versammlung auf einen Tag zwischen dem 1. Sept. und 15. Okt. beruft. Stösst dieser Modus auf Hindernisse, so kann der geschäftsführende Vorstand die allgemeine Versammlung zwischen dem 1. Sept. und 15. Okt. an einen andern Ort berufen. Sind Gründe vorhanden, auch diese Zusammenkunft auszusetzen, so hat darüber der Gesamtvorstand zu bestimmen.

Die erforderliche Bekanntmachung von Ort und Zeit der Versammlung geschieht in dem letzten vor dem 1. Juli ausgegebenen Hefte der Zeitschrift.

Anträge auf Beschlüsse, welche Bestimmungen der Satzungen ändern, müssen ebenfalls in dem letzten vor dem 1. Juli versandten Hefte der Zeitschrift bekannt gemacht werden.

Zu einem Beschlusse, der eine Änderung der Satzungen enthält, ist eine Mehrheit von drei Vierteilen der erschienenen Mitglieder erforderlich. Zur Änderung des Zwecks des Vereins ist die Zustimmung aller Mitglieder erforderlich; die Zustimmung der nicht erschienenen Mitglieder muss schriftlich erfolgen.

Digitized by Google

Auf Antrag von mindestens zwölf Mitgliedern der Gesellschaft ist der geschäftsführende Vorstand verpflichtet, in kürzester Zeit eine ausserordentliche allgemeine Versammlung nach Halle oder Leipzig einzuberufen. Einladung und Tagesordnung sind an sämtliche Mitglieder der Gesellschaft mindestens 14 Tage vor der Versammlung abzuschicken. Diese ausserordentliche allgemeine Versammlung hat dieselben Befugnisse wie die alljährlich wiederkehrende.

Über die in den allgemeinen Versammlungen gefassten Beschlüsse ist von den jeweiligen Schriftführern ein Protokoll aufzunehmen, das von dem Vorsitzenden und den Schriftführern unterschrieben wird.

V.

Zum Mittelpunkte ihrer Geschäftsführung und zu ihrem Sitze bestimmt die Gesellschaft die Universitätsstädte Halle und Leipzig. Sollte die Eintragung in die Vereinsregister beider Städte von den betr. Gerichten als unzulässig zurückgewiesen werden, so bestimmt sie zu ihrem Sitze nur Leipzig.

Seit dem Jahre 1891 ist gemäss Vertrags mit der Königl. Preussischen Staatsregierung (s. Ztschr. Bd. XLV, S. XXII) Halle zum dauernden Sitze der Bibliothek bestimmt. Redaktion der Zeitschrift und der Abhandlungen, Kasse und buchhändlerischer Vertrieb der Gesellschaft verbleiben in Leipzig.

VI.

Die Angelegenheiten der Gesellschaft werden durch einen Vorstand verwaltet, der aus 11 Mitgliedern besteht. Beschlüsse dieses Gesamtvorstandes werden aber nur über alle wichtigen Angelegenheiten der Gesellschaft erfordert, namentlich über die Verwendung grösserer ausserordentlicher Geldmittel. Mit der Erledigung aller laufenden und minder wichtigen Geschäfte, sowie mit der Ausführung der Beschlüsse des gesamten Vorstandes und der allgemeinen Versammlungen wird dagegen ein Ausschuss von 4 Mitgliedern des Vorstandes beauftragt, welche als die geschäftsführenden ihren Wohnsitz möglichst zur Hälfte in Halle und zur Hälfte in Leipzig haben. Durch sie gelangen auch alle Gegenstände, welche einen Beschluss des gesamten Vorstandes erfordern, an die übrigen 7 Mitglieder. Bei diesen findet eine Beschränkung hinsichtlich des Wohnortes nicht statt; doch ist es wünschenswert, dass sich in Halle und Leipzig je drei Mitglieder des Gesamtvorstandes befinden.

Digitized by Google

Alles, was die Geschäftsführung im einzelnen betrifft, namentlich auch die Verteilung der Arbeiten unter die einzelnen Mitglieder des geschäftsführenden Vorstandes, ist Sache dieses letzteren, oder, soweit dieser nicht einig sein sollte, des Gesamtvorstandes.

VII.

Der Redakteur erhält jährlich 900 ℳ Vergütung, der Bibliothekar 600 ℳ, die beiden übrigen Mitglieder des geschäftsführenden Vorstandes je 120 ℳ. Die sonstigen Verwaltungs- und die Korrespondenzkosten werden ebenfalls aus der Gesellschaftskasse bestritten. Die Korrekturgebühren werden (mit 6 ℳ pro Bogen) besonders berechnet. Für die Monitur der Jahresrechnung (s. unten zu § IX) sind 30 ℳ ausgeworfen.

Im jährlichen Budget der Gesellschaft wird der Höchstbetrag von 150 ℳ geführt als Entschädigung für die Kosten der Reise zweier Geschäftsführer zur allgemeinen Versammlung. Diese beiden Beamten sollen in der Regel sein der Schriftführer und der Redakteur, welche dann nötigenfalls die übrigen Zweige der Geschäftsführung mit zu vertreten haben. Sie können aber auch im Behinderungsfalle einen andern der Geschäftsführer mit ihrer Vertretung betrauen.

Der Kassierer der Gesellschaft (s. unten zu § IX) erhält aus der Kasse für die laufenden Arbeiten eine jährliche Vergütung von 150 ℳ.

VIII.

Der Vorstand wird in der allgemeinen Versammlung von den anwesenden Mitgliedern der Gesellschaft gewählt. Von den so gewählten Vorstandsmitgliedern scheiden alljährlich diejenigen vier bezw. drei aus, welche eine dreijährige Amtsführung vollendet haben; sie können aber von der Versammlung wieder gewählt werden. Im Falle der Nicht-Annahme der Wahl seitens eines von der Versammlung abwesenden Mitgliedes tritt das nach Massgabe der erhaltenen Stimmenzahl zunächst folgende Mitglied ein. Bei gleicher Stimmenzahl hat, wo nötig, das Los zu entscheiden. Wenn ein Mitglied des Vorstandes auf irgend welche Weise ausser der regelmässigen Zeit ausscheidet, so wählt die nächste allgemeine Versammlung für die noch zu erfüllende Amtszeit des Ausscheidenden einen Ersatz.

Digitized by Google

IX.

Der Vorstand hat dafür zu sorgen, dass der allgemeinen Versammlung jährlich über die gesamte Geschäftsführung und namentlich über die Kassenverwaltung der Gesellschaft ausführlich Rechenschaft abgelegt werde. Die bezüglichen Berichte sind umgehend in Verbindung mit den übrigen Verhandlungen der allgemeinen Versammlung und eventuell mit den in dieser etwa gehaltenen wissenschaftlichen Vorträgen in der Zeitschrift zu veröffentlichen.

Die Kassenangelegenheiten der Gesellschaft werden, unter Aufsicht der Geschäftsführer, von einem durch den geschäftsführenden Vorstand bestellten Kassierer in Leipzig verwaltet. Alljährlich vor der allgemeinen Versammlung wird das Hauptkassenbuch mit den Belegen einem von den Geschäftsführern bestellten Monenten zur Prüfung vorgelegt. Die Entlastung der Rechnungsführung erfolgt bei der nächsten allgemeinen Versammlung in der Weise, dass eine Kommission ernannt wird, welche die Kassenbücher zu prüfen und über die Ergebnisse der Prüfung der Versammlung Bericht zu erstatten hat.

X.

Dem Redakteur der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", die z. Z. in einer Auflage von 800 Exemplaren erscheint, bleibt es anheim gegeben, den Band bis zu 55 Bogen stark zu machen; zu einer weiteren Ausdehnung soll nur nach Beratung mit den übrigen Mitgliedern des geschäftsführenden Vorstandes geschritten werden. Von den Artikeln werden 10 Sonderabzüge umsonst geliefert, 20 weitere gegen Anrechnung folgender Beträge: für jedes Exemplar pro Bogen 0,10 ℳ, bei besonderer Seitenzählung 0,15 ℳ, bei besonderem Titel den Herstellungskosten entsprechend mehr. Dagegen ist der Redakteur befugt, ihm geeignet scheinende Aufsätze nach freiem Ermessen zum ausschliesslichen Vorteil der Gesellschaft in Sonderabzügen vertreiben zu lassen. An Honorar zahlt die Gesellschaft für die Artikel der Zeitschrift pro Bogen 24 ℳ, wofür die Verfasser zugleich zur Lesung einer Korrektur verpflichtet sind.

Ausser ihrer Zeitschrift gibt die Gesellschaft grössere Arbeiten in zwanglosen Heften unter dem Titel: „Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes" heraus, deren Hefte besonders paginiert, aber mit fortlaufenden Nummern bezeichnet werden. Über die Druckfähigkeit eingereichter derartiger Arbeiten haben eventuell die vom Redakteur zu befragenden sachverständigen

Digitized by Google

Mitglieder des Gesamtvorstandes zu entscheiden. Honorar wird für diese Abhandlungen nicht gezahlt, 6 ℳ Korrekturgebühren pro Bogen ausgenommen, sofern der Redakteur den Verfassern sämtliche Korrekturen überlässt. Die Auflage soll 300 bis 400 Exemplare betragen, und der Preis so berechnet werden, dass ungefähr 200 verkaufte Exemplare die Herstellungskosten decken. Das Format ist dem der Zeitschrift gleich.

Auch der Preis der von der Gesellschaft sonst veröffentlichten Bücher wird in der Regel in der Weise berechnet, dass bei dem Verkaufe von ungefähr 200 Exemplaren die Herstellungskosten gedeckt werden.

Der geschäftsführende Vorstand ist befugt, allgemein gültige Preisherabsetzungen und -Erhöhungen vorzunehmen, wo ihm das im finanziellen Interesse der Gesellschaft zu liegen scheint.

Die Mitglieder der Gesellschaft erhalten bei direktem Bezug der Veröffentlichungen durch die Buchhandlung der Gesellschaft eine Preisermässigung von in der Regel $33^1/_3$ p. Ct.

Neu eintretenden Mitgliedern werden auf Verlangen frühere Jahrgänge oder Hefte der Zeitschrift sowie die Jahresberichte zur Hälfte des Ladenpreises geliefert, sofern davon noch genügende Vorräte vorhanden sind.

Halle a/S., den 8. Oktober 1903.

F. Praetorius
E. Windisch
A. Fischer
G. Kampffmeyer
E. Kautzsch
K. Vollers
H. Zimmern.

In das Vereinsregister eingetragen am 28. November 1903.
Leipzig, den 4. Dezember 1903.

Der Registerführer des Königl. Amtsgerichts
i. V.
(*L. S.*) Aktuar Viehweger.

Digitized by Google

Beglaubigung der Eintragung der D. M. G. in das Vereinsregister.

Abschrift aus dem Vereinsregister des Königlichen Amtsgerichts Leipzig

Band 1 Blatt 85.

Nummer des Vereinsregisters: 85.

1	2	3	4	5	6
Nummer der Eintragung.	Name und Sitz des Vereins.	Satzung.	Vorstand.	Auflösung; Entziehung der Rechtsfähigkeit; Konkurs; Liquidatoren.	Bemerkungen.
1	Deutsche Morgenländische Gesellschaft in Leipzig und Halle.	28. November 1903. Die Satzung ist am 8. Oktober 1903 errichtet. Reg.-Akt. Bl. 15. Viehweger.	28. November 1903. a., Professor F. Praetorius in Halle, b., Professor E. Windisch in Leipzig, c., Professor Dr. Ernst Kuhn in München, d., Professor Kautzsch in Halle, e., Dr. Kampffmeyer ebenda, f., Professor H. Zimmern in Leipzig, g., Professor A. Fischer ebenda, h., Professor Dr. Leo Reinisch in Wien, i., Professor Theodor Nöldeke in Straßburg, k., Professor Dr. Adolf Erman in Steglitz, l., Professor Dr. Richard Pischel in Berlin. Reg.-Akt. Bl. 15. Viehweger.		

Leipzig, am 30. November 1903.
Der Registerführer des Königl. Amtsgerichts.
(*L. S.*) i. V.
Aktuar Viehweger.

Digitized by Google

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Hultzsch**, Dr. **Kampffmeyer**, in Leipzig Dr. **Fischer**, Dr. **Windisch**,

unter der verantwortlichen Redaktion

des Prof. Dr. A. Fischer.

Achtundfünfzigster Band.

I. Heft.

Leipzig 1904,

in Kommission bei F. A. Brockhaus.

Digitized by Google

Inhalt.

Heft I.

	Seite
Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G.	I
Verzeichnis der Mitglieder der D. M. G. im Jahre 1904	IV
Personalnachrichten	XX
Verzeichnis der für die Bibliothek eingegangenen Schriften u. s. w.	XXI
XIVe Congrès International des Orientalistes	XXIX
Zur Beachtung	XXXI

Aufsätze.

Das südliche Pañcatantra. Übersicht über den Inhalt der älteren „Pañcatantra"-Rezensionen bis auf Pūrṇabhadra. Von *Johannes Hertel*	1
Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts, mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei. Von *Johann Kresmárik*	69
Zur Quellenkunde der indischen Medizin. Von *Julius Jolly*	114
Neues von Mehmed Emin Bej. Von *Friedrich Giese*	117
Mundâs and Australians. By *Sten Konow*	147
Resen in Genesis 10. Von *Eberhard Nestle*	158
Die Steleninschrift Rusas' II Argistihinis von Etschmiadzin. Von *W. Belck*	161
Zur Ešmūn'āzār-Inschrift. Von *Franz Praetorius*	198
Sabbath. Von *H. Zimmern*	199
Bemerkungen zu Harihara's Ratirahasya. Von *Ernst Leumann*	203
Basar-Vesali. Von *Th. Bloch*	206
Anfrage. Von *Annette S. Beveridge*	207

Anzeigen.

'Oumâra du Yémen, sa vie et son œuvre par Hartwig Derenbourg. Tome premier 1897, tome second 1902. Von *M. J. de Goeje*	208
Die Gedichte des Mutalammis, arabisch und deutsch. Bearbeitet von K. Vollers. Von *J. Barth*	217
Die Lieder eines ägyptischen Bauern. Gesammelt und übersetzt von Heinrich Schäfer. Von *K. Vollers*	226
Bacher, W., Die Agada der Tannaiten. Erster Band. Von *Ludwig Blau*	238
Aufrecht, Theodor, Catalogus Catalogorum. Part III. Von *R. Pischel*	243
Leipziger semitistische Studien. Herausgegen von A. Fischer und H. Zimmern. I, 1. 2. Von *Bruno Meissner*	245
Pañcaśatī-prabodha-sambandhah o le cinquecento novelle antiche di Subhaśīla-gani, edite e tradotte per cura di Ambrogio Ballini. Von *Ernst Leumann*	250

Wissenschaftlicher Jahresbericht.

Das Semitische, mit Ausschluss des Sabaeo-Minäischen und der abessinischen Dialekte, sowie der alttestamentlichen Studien. Von *C. Brockelmann*	251
Die abessinischen Dialekte (und das Sabaeo-Minäische). Von *Franz Praetorius*	260
Alttestamentliche Studien. Von *G. Beer*	262
Ägyptologie. Von *Heinrich Schäfer*	268
Indologie. Von *K. Klemm*	282
Nachwort	292

Mitteilung und Bitte „Tiele's Kamer" betreffend Von *M. J. de Goeje*	294
Verzeichnis der bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften	296

Digitized by Google

Das südliche Pañcatantra.
Übersicht über den Inhalt der älteren „Pañcatantra"-Rezensionen bis auf Pūrṇabhadra.

Von

Johannes Hertel.

Die vorliegende Arbeit bildete ursprünglich zwei Kapitel meiner in den AKSGW., ph.-h. Kl. XXII, V erschienenen Abhandlung *„Über das Tantrākhyāyika, die kaśmirische Rezension des „Pañcatantra"*. Da ich aus äusseren Gründen gezwungen war, den Umfang dieser Abhandlung zu beschränken, so veröffentliche ich die beiden Kapitel hier.

Über das südliche Pañcatantra, d. h. den ursprünglichen Sanskrittext des unter diesem Namen bekannten Auszuges, aus dem der Verfasser des Hitopadeśa geschöpft hat, sind die Untersuchungen noch nicht abgeschlossen, und fast hat es den Anschein, als ob angesichts des sehr unbefriedigenden handschriftlichen Materials ein einigermaassen ursprünglicher Text überhaupt nicht mehr vorhanden ist. Trotzdem war es unumgänglich notwendig, den Text schon jetzt zu besprechen, weil sonst eine sichere Beurteilung der bis jetzt vorliegenden „Pañcatantra"-Fassungen, namentlich auch der Nachweis der grossen Wichtigkeit des Tantrākhyāyika, ganz unmöglich wäre.

Demselben Zwecke dient die tabellarische Übersicht über die älteren Fassungen des „Pañcatantra". Bei den starken Abweichungen der einzelnen Rezensionen unter sich kann man sich ohne eine solche Übersicht über das Verhältnis derselben zu einander schlechterdings keine Vorstellung machen. Den Beweis für diese Behauptung liefert allein schon der Umstand, dass dem scharfsinnigen Benfey selbst, der nur zwei in Sanskrit abgefasste Prosa-Rezensionen, nämlich den sog. *Ornatior* oder die Fassung *Pūrṇabhadras* und den sog. *Simplicior* vor sich hatte, eine genaue Scheidung derselben nicht gelungen ist. Eine übersichtliche Tabelle nach Art der unten gegebenen hätte ihm das Wesen des Kosegartenschen textus simplicior enthüllen müssen. Ebenso hätte er, wenn er Somadeva und die Pahlavī-Rezensionen in eine Tabelle

Digitized by Google

eingetragen hätte, den Wert des ersteren erkennen müssen, was ihm bekanntlich nicht gelungen ist.

Diese Tabellen sind also von grösster Wichtigkeit für eine Beurteilung der einzelnen Rezensionen. Aber allein betrachtet würden sie natürlich auch wieder kein richtiges Bild gewähren. Sie zeigen nur das Gerippe. Wo es sich um den Prosawortlaut handelt, muss man natürlich die Texte selbst vergleichen. Dies ist in den Anmerkungen zu dem a. a. O. gegebenen Texte des Tantrākhyāyika geschehen. Ein Studium der vorliegenden Tabellen in Verbindung mit diesen Anmerkungen ist also zur Beurteilung der einzelnen Rezensionen und ihrer Abhängigkeit von einander unerlässlich.

Über die Bezeichnung der Quellen bitte ich die angeführte Abhandlung nachzulesen. Das südliche Pañcatantra musste ich natürlich nach Haberlandts Ausgabe zitieren. Aus den den Tabellen beigegebenen Anmerkungen, in denen ich alle nicht in Haberlandts Text, aber in Handschriften überlieferten Strophen gebe, wird man den Bestand rektifizieren können. Nur zu diesem Zwecke sind die Belegstellen aus dem Hitopadeśa (ed. Peterson) beigefügt, aus dem nur diejenigen Strophen notiert sind, die sich in irgend einer anderen Pañcatantra-Fassung finden. Unter *Syr.* sind auch *Johann von Capua* (ed. Derenbourg), die jüngere syrische Übersetzung nach *Keith-Falconer*, *Symeon Seth* nach der Athener Ausgabe und *Wolffs* Übersetzung des Calila und Dimna, Stuttg. 1837 zitiert, wo die ältere syrische Übersetzung lückenhaft ist[1]). *Pūrṇabhadras* Fassung (den fälschlich sog. Ornatior) zitiere ich nach Schmidts Übersetzung. Da aber im ersten Buche, wie jetzt nach Bekanntwerden des besten handschriftlichen Materials feststeht, alle die Strophen, die Schmidt nach der späteren Hs. K und den Marginalnachträgen seiner besten Hs. A gegeben hat, dem Texte abzusprechen sind, so gebe ich daneben den Bestand der besten Hs. bh, die leider im Anfang verstümmelt ist, bis zum Ende des ersten Buches. In den übrigen Büchern existieren keine erheblichen Differenzen. [ ] bedeutet, dass eine Strophe in der guten Hs. A (= India Office 2643) fehlt, [+], dass sie am Rande dieser Handschrift nachgetragen ist.

Den sog. *Simplicior* zitiere ich nach Kielhorn (K) -Bühler (B) und der Hamburger Hs. H.

Durch Umrahmung der einzelnen Erzählungen ist es auf den ersten Blick ermöglicht, die Schalterzählungen von den Rahmenerzählungen, sowie das Strophenmaterial des Rahmens von dem der Erzählungen zu unterscheiden. In den ersten vier Büchern ist der Rahmen des ganzen Buches nicht angedeutet, dagegen ist dies im

---

1) Die Stellen der Pahlavī-Rezensionen, die mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit auf metrische Stellen des Sanskrit-Originals zurückgehen und die natürlich in der „Übersicht" keinen Platz finden konnten, sind am Ende meiner zitierten Abhandlung aufgeführt.

Digitized by Google

fünften geschehen, weil in den Jaina-Rezensionen dieser Rahmen zerstört ist. Die einzelnen Erzählungen sind unter den Rubriken der verschiedenen Fassungen stets da aufgeführt, wo sie in ihnen wirklich auftreten; Parallelstellen würden die Übersicht nur getrübt haben. Diese findet man auf S. 130 meiner Abhandlung „Über die Jaina-Rezensionen des Pañcatantra". Leider sind dort durch ein Versehen (richtig schon ZDMG. 56, S. 302) die Parallelstellen zu Pūrṇ. II, 9, nämlich SP. II, 4 und Ks. II, 4 ausgefallen. Übrigens ermöglicht der Umstand, dass in den Tabellen die Überschriftsstrophen mit einem * bezeichnet sind, sofort die Auffindung einer Erzählung in anderen Rezensionen.

Abweichungen einzelner Rezensionen in der Anordnung der Strophen sind in den Tabellen durch den Druck hervorgehoben.

I. Das südliche Pañcatantra

ist bisher nur einmal ediert und zwar von Dr. M. Haberlandt in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Cl. CVII, I, S. 397 ff. Diese Ausgabe fusst auf zwei Handschriften, die Haberlandt mit G und D bezeichnet. G ist ein sorgfältig geschriebenes, im ganzen korrektes Palmblatt-Manuskript in Grantha, leider undatiert, D eine moderne Papierhandschrift in Devanāgarī. Beide befinden sich gegenwärtig in der Bibliothek des India-Office; G = I. O. Burnell 211, D = Bühler Mss., April 24/88, Nr. 320. Da Haberlandts Angaben über die beiden Hss. S. 398 ungenügend sind, so lasse ich zunächst eine kurze Beschreibung dieser Hss. hier folgen.

G besteht aus:

a) 66 von verschiedenen Schreibern abwechselnd geschriebenen Palmblättern. Die Schrift ist durchgängig geschwärzt. Gelegentliche Lücken, die wiederholt durch freigelassene Stellen angedeutet sind, beweisen, dass das Original der Hs. bereits lückenhaft war. Im dritten Buche fehlten dem Original zwei Palmblätter[1]). Unsere Handschrift hat diesen Umstand in der Paginierung nicht beachtet.

Die Korrektheit des Textes wechselt natürlich mit den Schreibern; im ganzen aber ist die Handschrift sehr gut. Sie hat durch Insektenfrass ziemlich gelitten; doch sind in den weitaus meisten Fällen aus den noch sichtbaren Resten der Schrift die Lücken mit Sicherheit zu ergänzen. Am stärksten sind die beiden ersten Blätter beschädigt. Aber dieser Nachteil wird dadurch ausgeglichen, dass der Handschrift, was Haberlandt nicht erwähnt,

1) Das meint Haberlandt, wenn er S. 398 sagt, es fehlten „circa 4 Seiten des Textes".

Digitized by Google

b) zwei nicht paginierte Palmblätter jüngeren Datums beiliegen, die genau denselben Text enthalten, wie die beiden ersten Blätter der Hs., und zwar lückenlos.

c) Auf einem weiteren, mit 2 paginierten Blatt ist eine Lücke der alten Hs. am Ende der Einleitung ergänzt; aber diese Ergänzung selbst ist lückenhaft; Haberlandt erwähnt sie nicht.

d) Ferner liegen in der Hs. zwei alte, mit 25 und 26 paginierte Palmblätter, die einer Hymnensammlung angehört haben. Sie sind mit geschwärzter Schrift bedeckt und enthalten 18 Śloken, einen in sich abgeschlossenen Hymnus auf Rāma, dessen Titel die letzten beiden Pāda geben:

evaṃ śrīRāmacaṃdrasya nāmnām aṣṭottaraṃ śataṃ.

Der Text dieses Hymnus ist korrekt und trotz des Insektenfrasses vollständig herzustellen. In den beiden Bombayer Ausgaben des *Bṛhatstotraratnākaraḥ* ist er nicht enthalten. Er ist aber genau nach demselben Schema gearbeitet, wie das in beiden Ausgaben enthaltene *Śrikṛṣṇāṣṭottaraśatanāmastotram.* Haberlandt sagt nichts davon.

Ausserdem liegen noch vier leere Palmblätter bei, von denen zwei zu einer Tasche zusammengeklebt sind. In dieser Tasche liegt — was Haberlandt, wie seine Anmerkungen beweisen, entgangen ist — der abgebrochene linke Rand von Blatt 12 und von Blatt 16, so dass an diesen Stellen also kein Textverlust zu beklagen ist.

Der Schluss jedes Buches enthält die Worte: *Hariḥ om.* Die Einleitung beginnt auf den unter *a* und *b* genannten Blättern übereinstimmend mit folgenden, bei Haberlandt im Texte wie in den Anmerkungen fehlenden Strophen:

śuklaṃbaradharaṃ Viṣṇuṃ śaśivarṇaṃ caturbhujaṃ |
prasannavadanaṃ dhyāyet sarvavighnopaśāntaye ||
parasparatapassaṃpatphalāyitaparasparau |
prapañcamātāpitarau prāñcau jāyāpati stumaḥ ||

Diese Strophen sind vielleicht nur Schreiberstrophen; aber doch hätte Haberlandt sie geben sollen. Denn ausgeschlossen ist es nicht, dass sie vom Verfasser selbst herrühren. Ich habe in dem ganzen Texte keine Spur gefunden, die gegen die Annahme spräche, dass der Autor ein *Vaiṣṇava* war. Jedenfalls beweisen die Strophen I, 36 und II, 44 ed. Hab. = Hit. Hs. A p. 59 und I, 105 ed. Peterson, dass er ein Brāhmaṇa war, und da in beiden Viṣṇu genannt ist, so ist die Annahme, dass das S. P. das Werk eines Viṣṇuiten ist, gewiss wahrscheinlich. Denn dass beide Strophen dem S. P. angehören, dafür spricht ausser der hs. Überlieferung (sie fehlen in keinem Ms. des SP.) ihr Vorkommen im Hitopadeśa. Eine ähnliche Strophe haben EF hinter Hab. I, 36. Vgl. den Text in der Anmerkung am Fusse der tabellarischen „Übersicht". In

Digitized by Google

D steht am Ende des ersten Buches *śrīHaragrivāya namaḥ*[1]), und wie in G, so findet sich in den v. Mańkowskischen Hss., von denen ich weiterhin berichten werde, dasselbe „*Hariḥ om*". Vgl. dazu den Namen des angeblichen Verfassers des Urtextes *Viṣṇuśarman*.

D ist eine moderne, auf blaues und weisses Papier geschriebene Kopie, die, wie viele charakteristische Schreibfehler zeigen, wie es scheint mittelbar auf ein Grantha-Ms. zurückgeht. Die Tinte hat einen Teil der Blätter stark zersetzt, sodass sie ganz brüchig geworden sind und auch durch Ausbrechen einige kleine Einbussen erlitten haben. Die Hs. besteht aus 45 paginierten Blättern. Sie ist sehr wenig sorgfältig und ohne jedes Verständnis geschrieben, enthält ausserordentlich viele Fehler und kleine, meist nicht bezeichnete Lücken. Davon abgesehen bietet sie fast durchgängig dieselbe Rezension wie G, obwohl natürlich der Wortlaut im einzelnen häufig von dem der andern Hs. abweicht. Die beiden oben gegebenen Einleitungsstrophen von G hat weder D, noch finden sie sich in den übrigen Handschriften.

Auf diesen beiden Hss. fusst Haberlandts Ausgabe.

Entspräche diese Ausgabe nach Text und Apparat nur einigermaassen dem handschriftlichen Befunde, so könnte ich mir hier eine Besprechung derselben ersparen. Nach Haberlandts eigenen Angaben müsste man einen zwar eklektischen Text erwarten; brauchbar müsste dieser Text indessen auf jeden Fall sein, da Haberlandt selbst sagt: „Durch genaue Führung kritischer Noten ist mein Verfahren überall der Controle unterstellt". Ebenso müsste man einen sprachlich korrekten Text erwarten, denn der Herausgeber sagt (S. 398), dass er bei der Auswahl der Lesarten „Rücksichten auf die Gleichmässigkeit des Styls der Recension selbst[2]) und auf Correctheit des Sańskrit[so!]ausdruckes überhaupt walten liess", und dass er sich „bemühte, einen möglichst lesbaren und von handschriftlichen Verunreinigungen befreiten Text herzustellen". Sodann sagt er selbst mit vollem Rechte von dem Palmblatt-Ms., dass es „sehr correct" geschrieben ist.

Wenn nun aber in Haberlandts Text gleich die Einleitungsstrophe mit *mānave* (was Dativ von *Manu* sein soll) beginnt, wobei ein Druckfehler ausgeschlossen ist, da die Anmerkung dieselbe Schreibung enthält, oder wenn in Str. 5 *ko 'rtho putreṇa* steht, während beide Hss. (oder vielmehr alle drei, denn der Anfang ist, wie erwähnt, in G doppelt überliefert) den richtigen Sandhi haben, wenn man auf der nächsten Seite *pañcatantrāṇi* liest (wonach also Viṣṇuśarman eine Anzahl Pañcatantrafassungen geschrieben

1) Am Ende des fünften Buches steht in D: *śrīPāṃḍuraṃgāya namaḥ*.

2) Dass dies irgendwo geschehen wäre, kann ich trotz eingehendsten Studiums des Textes und seiner handschriftlichen Grundlagen nicht bestätigen. Die angeführten Worte kann ich schlechterdings nur als rhetorische Floskeln betrachten.

Digitized by Google

hätte!) und einige Zeilen weiter ***dakṣiṇapade*** und ***sârdhavâhaḥ***, so wird man von Anfang an gegen den Text sehr misstrauisch. In der That ist dieses Misstrauen nur allzuberechtigt. Die 99. Strophe des ersten Buches z. B., die H. infolge seiner wirren Zählung mit 106 bezeichnet, lautet bei ihm:

tyajet kṣudhâr***th***â mahi***ṣî*** ***sva***putraṁ |
bh***ukt***e kṣudhâr***th***â bhujag***o*** svam aṇḍam |
bubhukṣita***ṁ*** kiṁ na karoti pâpam |
kṣîṇâ narâ niṣkaru***ṇâ*** bhavanti ||

In G, das regelmässig die Konsonantenverdoppelung nach r hat, während das Devanāgarī-Ms. sie nicht zeigt, lautet die Strophe:

tyajet kṣudhār***tt***ā mahi***lâpi*** putraṃ
bhu***ṅkt***e kṣudhār***tt***ā bhujag***ī*** svamaṇḍalaṃ (so!) |
bubhukṣita***ḥ*** kiṃ na karoti pāpaṃ
kṣīṇā narā niṣkaru***ṇī***bhavaṃti ||

Die einzige *varia lectio*, die H. zu der Strophe giebt: „*26 G. mahiṣy api*" bezieht sich auf den ersten Pāda und ist falsch, da G eben *mahilāpi* liest. H.'s Lesart ***kṣudhârthâ*** in a und b ist eine Probe dafür, wie er „einen möglichst lesbaren und von handschriftlichen Verunreinigungen befreiten Text herzustellen" bemüht ist (S. 398); denn beide Hss. haben den Fehler nicht. Ebenso verhält es sich mit ***bhukte*** und ***bhujago*** in b. Statt der Korruptel *svamaṇḍalaṃ* hat D richtig *svam aṇḍaṃ*. Den Fehler *bubhukṣitaṃ* hat H. aus D herübergenommen; in *niṣkaruṇā* (d) folgt er gleichfalls D.

Haberlandts I, 142 lautet:

na prajñayâ visâriṇyâ yo balena dhanena vâ |
dhuraṁ vahati ***bhoktasya*** janani tena putriṇi ||

Dazu keine *varia lectio*. Das unsinnige *na* steht in keiner Hs. G liest: *prajñayā* ***hi***, D: *prajñayā* ***ca***; in b D korrupt *baktena*. G in c ganz richtig *gotrasya*, D *bhoktrasya*. Dazu kommen in D noch einige weitere Korruptelen.

Die folgende Strophe lautet bei H.:

âpâdamûlas***auda***ryaḥ ko ***'haṁ*** nâma na vidyate |
atyantapratipa***ttyâ*** tu *saṁyukto durlabho* janaḥ ||

Dazu in den Anmerkungen: „*6 G. °mâtra° st. °mûla°. 7 saṁyukto fehlt in G. — Vor janaḥ in G. hi khalu*". Was hier von Zeile 7, d. i. dem vierten Pāda gesagt wird, entspricht nicht den Thatsachen. G. liest *khalo*. Ausserdem liest G in b ***hi*** statt des sinnlosen *haṁ* des Devanāgarī-Ms. und in c °*pratipattā*. Es ist wohl zu lesen:

āpādamūlasau***n***daryaḥ ko ***hi*** nāma na vidyate |
atyantapratipatt***ā*** tu durlabho hi khalo janaḥ ||

Digitized by Google

„Wer zeigt sich nicht von seiner guten Seite, weil ihm dafür Lohn winkt! Einen bösen Menschen aber, der bis ans Ende zustimmt (in Eintracht mit uns lebt), giebt es nicht". Der Sinn der ganzen Stelle erfordert die Fassung der letzten beiden Pāda, wie sie G bietet.

II, 15 lautet nach H:

suhṛd ayam iti durjane 'sti
kâçà ***bahukṛtamayeti*** guptam etat |
sujana iti purâṇa eṣa çabdo
dhanalavamâtranibandhano hi lokaḥ ||

Die einzige *varia lectio*: *19* [d. i. Pāda b] *D. für guptam*: *gulmam*. Natürlich sind die beiden ersten Pāda zu lesen:

suhṛd ayam iti durjane 'sti kāśā
bahu kṛtam asti mayeti guptam etat |

Dies ist die Lesart von G, was H. verschweigt. Das Metrum ist Puṣpitāgrā. Aber es zeigt sich durchgängig, dass Haberlandt, als er seinen Text herausgab, ebenso unwissend bezüglich der Sprache wie der Metrik war. Hätte er nur einige Fühlung mit der Metrik genommen, so hätte er nicht die Śikhariṇī-Strophen Einl. 7/8, I, 38/39, 74/75, 110/111 und II, 42/43 oder die Śārdūlavikrīḍita-Strophen I, 8/9, 53/54, 61/62, 79/80, 99/100 und II, 40/41, ferner die Hariṇī-Strophe I, 85/86 und die Vasantatilakā-Strophe I, 112/113 als je zwei Strophen zählen können, trotzdem das Devanāgarī-Ms. diese Strophen richtig zählt und trotzdem Haberlandt auch, wie er S. 399 ausdrücklich sagt, „durchgehends die Spruchsammlung von O. Boehtlingk verglichen" hat.

Vier weitere Strophen druckt H. als Prosa. Die erste steht in der Erzählung Citrāṅgas p. 446, Zeile 16 f.:

vātavṛṣṭividhātasya mṛgayūthasya dhāvataḥ |
pṛṣṭhato (Hab. *pṛṣṭato*) *'nugamiṣyāmi kadā nas tad bhaviṣyati*

Der Śloka ist eine von den interessanten *ākhyāna*[1])-Strophen, deren das Pañcatantra in seinen verschiedenen Fassungen eine ziemliche Anzahl enthält. Er findet sich fast wörtlich wieder bei Pūrṇabhadra II, 177, und im Tantrākhyāyika II, 132.

S. 451, Z. 13 f., im Anfang des dritten Buches, liest H.:

1) Ich gebrauche vorläufig diesen Ausdruck, obgleich ich es nicht für ausgeschlossen halte, dass in den sog. Ākhyāna-Hymnen etwas ganz anderes vorliegt, als in den Ākhyāna-Strophen der Erzählungslitteratur. Die Ākhyāna-Hymnen scheinen mir dramatische Gedichte zu sein, wirklich in verteilten Rollen vorgetragen. Sie scheinen mir die ersten Anfänge des indischen Dramas zu sein. Die Ākhyāna-Strophen der Erzählungslitteratur dagegen, namentlich wie sie in den verschiedenen Fassungen des „Pañcatantra" und im Jātaka vorliegen, sind vielleicht mit den Erzählungsstrophen in unseren Volksmärchen zu vergleichen. Dass Hymnen epischer Art im Ṛgveda vorkommen, soll natürlich damit nicht geleugnet werden.

Digitized by Google

yasyâptas tasya câpto 'nyas tasyâpto 'nyo 'sti kaçcana | suguptam api mantram [so!] *bhinatty âtmaparamparâ |* Setzt man hier hinter *mantraṃ* mit beiden Handschriften das notwendige *hi*, so ergibt sich ein regelrechter Śloka. Statt des sinnlosen *ātmaparamparā* hätte H. *āptaparamparā* mit D schreiben sollen. H. freilich gibt es nicht einmal als Variante. Sein Zitat aus D ist falsch.

S. 454, Z. 21 ff. liest H.: *asty atra kṣudrajantûnâṃ nimajjanasahaṃ payaḥ tivrâṃçukair abhinnânâṃ kariṇâṃ ca durlabham.* Als einzige *varia lectio* führt H. an: *D. tu st. ca.* Natürlich liegt ein Śloka vor, der nur von H. verderbt ist. In c liest G: *tivrāṃkuśair* abhinnānāṃ, was einzusetzen ist. H.'s Lesart, die sich offenbar an das korrupte *tammrāṃśukla*° des Devanāgarī-Ms. anlehnt, ist ganz widersinnig, da die Elefanten ja gerade von der Hitze ermattet sind, wie im Texte ausdrücklich hervorgehoben wird. Pāda d ist in beiden Hss. metrisch richtig. G liest: *kariṇāṃ* (so!) *na ca durllabhaḥ*, D: *kariṇāṃ tu sudurlabhaṃ.* Die Lesart von D ist die richtige.

Die Strophe ist wieder eine *ākhyāna*-Strophe. In D ist sie auch als Strophe gezählt.

S. 468, 21 liest H: *tava prayojanavaçâl loke pritiḥ*[!] *tad anuvartate | tvaṃ tu vânaraçârdûla* ***nisprayojanavatsalaḥ*** dazu als einzige Variante: „21 pritas tam anu° G". Es ist zu lesen:

prayojanavaśāl lokaḥ pritas tam anuvartate |
tvaṃ tu vānaraśārdūla ***nisspṛho***[1] *janavatsalaḥ ||*

So lautet die Strophe in G (nur b: *anuvarttate*, c: °*śārddūla*, d: *nispṛho*). Dies ist wieder eine alte *ākhyāna*-Strophe, von der eine Paraphrase in der alten syrischen Übersetzung vorliegt. S. 50, Z. 2 ff. sagt dort die „Schildkröte": „Denn wenn du auch zufolge deiner hochherzigen Gesinnung keine Belohnung erwartest, so muss ich mich doch vor mir selbst schämen. Man sagt ja: Ein Edeldenkender ist gewohnt, Wohlthaten auch denen zu erweisen, von welchen er durchaus nichts zurückerhalten kann, indem er keine Belohnung erwartet. Aber das Gute, was ihm selbst von anderen erwiesen ist, vergisst er niemals, sondern vergilt es durch täglich neuen Dank und reicht besonders den ins Unglück Gestürzten hilfreiche Hand". Die gesperrten Worte entsprechen unserem Śloka, dessen beide Hälften in der Paraphrase, wie das in den Pahlavī-Rezensionen häufig vorkommt, umgestellt sind. Der Sinn der Sanskritstrophe ist dabei auch nicht ganz richtig wiedergegeben.

Im ganzen entspricht der Bestand an Strophen und Prosasätzen bei Haberlandt dem unserer Handschriften. Abgesehen von einigen Prosasätzen, die weder in seinem Texte, noch in den Anmerkungen

1) G und v. Mańkowskis ABC sowie E und F schreiben wie Sär. Zischlaut vor Zischlaut.

Digitized by Google

stehen, fehlt indessen bei ihm, gleichfalls in Text und Anmerkungen, eine Strophe hinter III, 78:

mudaṃ viṣādaś śaradaṃ himāgamaḥ
tamo vivasvān sukṛtaṃ kṛtaghnatā |
satāṃ vivekaś śucam āpadaṃ nayaś
śriyaṃ samṛddhām api hanti durnayaḥ ||

Dieselbe Strophe haben alle anderen Hss. des SP, ausser D. Sie findet sich auch in den gedruckten Ausgaben des Hitopadeśa, die Schlegel benutzt hat, in Wilsons Codex, in den Hss. A und C hinter, in der Hs. Ch. vor Schl. III, 116 = Pet. III, 114, mit einigen anderen Lesarten im 3. und 4. Pāda. Sie gehört also sicher sowohl dem Texte des SP, wie dem des Hitopadeśa an, trotzdem sie in den „kritischen" Ausgaben beider Texte fehlt.

Als III, 71 hat Haberlandt folgende beide Pāda einer Śārdūlavikrīḍita-Strophe:

kālināni na saṃhṛnoty avahitaḥ chidreṣu jâgartī yaḥ |
tasyaivaṃ caritasya *vaçyamanaso haste sthitiḥ saṃpadaḥ* 71

In G fehlt die Strophe, weil sie in die oben S. 3 erwähnte Lücke der Hs. fällt. Dagegen hat D sie vollständig. Die beiden ersten Pāda lauten:

saṃprāpte vyasane na sīdati manaḥsiddhau na saṃhṛṣyati
krodhaṃ saṃharate kṣamāṃ ca kurute kāle na vispandate |

Die Hs. hat in a: *saṃprāvyasaṃne*, in b: *visyaṃditi*. In d ist natürlich *tasyaivaṃcaritasya* zu lesen.

S. 443, Z. 3 ff. lautet Haberlandts Text:

athavâ |
tam *alasaṃ daivaparaṃ sâhasâc ca parihitam |*
pramadevavṛddhapatiṃ *secaty upagūhituṃ lakṣmîḥ |* 65

Dazu die Anmerkung: „*athavâ und Vers 65 fehlen in D*". Das *athavâ* fehlt auch in G, und die Strophe ist in dieser Hs. ganz korrekt und vollkommen deutlich so überliefert:

aryavasāyinaṃ *alasaṃ daivaparaṃ sāhasāc ca parihīnaṃ |*
pramadeva vṛddhapatiṃ *nechaty upagūhituṃ Lakṣmîḥ ||*

H. brauchte nur *necchaty* zu schreiben. Aber er konnte eben Grantha nicht lesen, als er die Ausgabe unternahm, und nach dieser Probe kann man sich eine Vorstellung von dem Werte der Lesarten machen, die er aus dem Grantha-Ms. in den Anmerkungen gibt. Diese Anmerkungen sind nicht nur sehr unvollständig, sondern enthalten viele Hunderte von Fehlern. Noch einige Proben dafür, wie wenig es H. gelungen ist, sich das Grantha-Alphabet anzueignen. S. 450, 25 liest H.'s Text sinnlos: *çaṃsyapratiçâṃ kuryât*. Die Stelle fehlt in D, ist also G entnommen, und G liest

Digitized by Google

ganz richtig: *śaṭhasya pratiśaṭhaṃ kuryyāt.* S. 451 ist von den Krähenministern die Rede. Z. 5 f. lautet bei H.: *evaṁ* c a nṛṇâṁ jîṛṇânâṁ *matam* a v a d h ū r y a *sa râjâ bahuvṛttântadarçinaṁ* c i r a ṁ j î v i n a m *âha* | Die Stelle fehlt wieder in D. G, dessen Lesarten der Text also angeblich bietet, hat: *evaṃ* c a t u r ṇ ā ṃ m a n t r i ṇ ā ṃ *matam* a v a d h ā r y y a *sa rājā bahuvṛttāṃtadarśinaṃ* C i r a j î v i n a m *āha* | Zu S. 455, 4 wird in den Anmerkungen gesagt: „G vor ataḥ: *tajjalaṁ* l u . . . k a ṁ *bhavati* usw. Man denkt natürlich, die Punkte bezeichnen eine Lücke. Dem ist aber nicht so, denn die Hs. liest ganz deutlich und korrekt: „*taj jalaṃ luliṭaṃ bhavati*". Ebenso verhält es sich in den folgenden Beispielen. Auf derselben Seite zu Z. 11 Haberlandt: „G hat st. yad bis calitaḥ folgendes: *svâminâ* . . . . *na yogyaḥ* | *tathâ ca katham* e v a m a m a y u k t a m | *evam uktvâ* y a j j ñ â p a y a t i s v â m ĭ t a d a r t h a ṁ *calitaḥ*". Die Hs. hat aber: *svāminā* b h ṛ t y a (lies *bhṛtyas*[1]) s t o t u ṃ *na yogyaḥ* | *tathā ca* | *katham* e v a m u c y a t e (Interpunktion fehlt!) s v ā m i n | e v a ṃ k u r v i t y ā j ñ ā p a n a m e v a m a m a y u k t a ṃ | *evam uktvā* y a (dann Raum für einen Akṣara) j ñ ā p a y a t i s v ā m ĭ | t a d a r t t h a ṃ *calitaḥ* | Ich bemerke, dass die Hs. hier völlig deutlich und unbeschädigt ist. Zu 462, 16 Haberlandt: „G. st. râtrau bis sthâ°: b a . . e . . . m i . . . k a ṁ d a t t v â *râtrâv eva* p r e k s i t a v a t ĭ". Die Handschrift: „s a ṃ b a l ā d i k a ṃ d a t v ā *rātrāv eva* p r e k ṣ i t a v a t ĭ". Das *saṃbalādikaṃ* hat zwar durch Insektenfrass etwas gelitten, ist aber vollkommen sicher. S. 474, 22 steht im Text: *kadâcid âtmânaṁ muhur muhur* v i n i . . . m â n a *dirghaṁ niḥçvasya râtrau suptaḥ* | Einzige Anmerkung: „D. ekadâ st. kadâcid". Statt des Gesperrten hat D: *vinimdyahya*, G: *nimdyamānaḥ*, vollkommen deutlich.

S. 473 steht gleichfalls im Text Z. 22 ff.: *brâhmaṇasya râjagṛhadvârât parvaçrâddha* â . . . a k a ḥ g a t a ḥ | *taṁ dṛṣṭvâ brâhmaṇas sahajadâridryapâravaçyâc cintayâm âsa* | *so 'pi* r â j a . . . k a etc. Auch hier sind beide Hss. vollständig deutlich und lückenlos. G liest: *brāhmaṇasya rājagṛhadvārāt parvaśrāddhe* ā h v ā n a ā g a t a ḥ — *taṃ dṛṣṭvā brāhmaṇas sahajadāridryapāravaśyāc cintayām āsa* | *so pi* r ā j ā h v ā n a k a ḥ usw. D: *rājagrhadvāre*; *ākānaka* für *āhvāna*; *sahajadāridratayārivaṃśyāś*; *rājāhvānaka*. Aus dieser Stelle ergibt sich also mit Sicherheit, dass Haberlandt, der D folgt, noch nicht einmal ordentlich Devanāgarī lesen konnte, als er den Text herausgab. Die Ligatur ꣡, die das Devanāgarī-Ms. an der zweiten Stelle völlig deutlich hat, bot ihm unüberwindliche Schwierigkeiten. Im Grantha konnte er sie erst recht nicht lesen, und so griff er denn zu dem Mittel, im Texte Punkte zu setzen, die kein Mensch anders auffassen kann, denn als Zeichen für Lücken beider Handschriften.

1) Vgl. Anm. S. 8.

Digitized by Google

Und dass Haberlandt auch sonst dem Devanāgarī-Alphabet ratlos gegenüberstand, zeigt sich an vielen anderen Stellen. So soll z. B. nach seinem Kommentar S. 460 die Hs. D statt der Strophe 47 lesen: „ya*th*â*ny*âyaṁ svai*r* svair ma*ṅ*sair iti çr*u*ti*ḥ*". Die Hs. liest aber: „ya*nā*y*aty*āyaṃ svaisvair māsair iti śr*a*ti || Auf allen Seiten liessen sich noch Beispiele für diese Behauptung beibringen. Aber ich denke, die Ausgabe ist mit den beigebrachten Belegen hinreichend charakterisiert. Sie bilden nur einen verschwindenden Bruchteil aus der Gesamtmasse der Fehler, und wenn ich nicht die positive Gewissheit hätte, dass ich wirklich die Haberlandschen Handschriften vor mir habe, so würde ich dies einfach nicht glauben. Denn Text und Anmerkungen enthalten in Haberlandts Ausgabe Tausende von Fehlern, die der Unwissenheit und Leichtfertigkeit des Herausgebers ihr Dasein verdanken.

Den Vorwurf der Leichtfertigkeit kann man einem Herausgeber nicht ersparen, der sich, wie die angeführten Beispiele ergeben, dessen bewusst sein musste, dass er seinen eigenen Text nicht verstand, der sich ferner dessen bewusst sein musste, dass er von beiden Alphabeten das eine nur mangelhaft, das andere gar nicht beherrschte, der sich endlich dessen bewusst sein musste, dass er an einigen Stellen, an denen er Punkte setzte, Text unterschlug und durch die gesetzten Punkte die Benutzer seiner Ausgabe irre führte, da diese die Punkte nur als Lückenzeichen deuten konnten.

Den beiden Handschriften gegenüber, auf denen Haberlandt seinen Text aufgebaut hat, bilden zwei nicht sehr alte Palmblatthandschriften AB und eine von dem seiner Hilfsbereitschaft wegen rühmlich bekannten Paṇḍit T. S. Kuppusvāmī Śāstrī in Tanjore gefertigte Papierhandschrift C, die leider nur ein Fragment darstellt, sowie eine in meinem Besitze befindliche, in Madras gefertigte Abschrift der Hs. G. O. M. L. 7—1—5 (= E), ebendort kollationiert mit der Hs. G. O. M. L. 3—2—20 (= F), eine zweite, ursprünglichere Rezension, und zwar stehen innerhalb dieser Rezension wieder deutlich die Gruppen ABC und EF einander gegenüber. Die drei ersten Hss., die Herr Dr. phil. et jur. L. v. Mańkowski mir zu leihen die Güte hatte, sind nicht gerade gut: A ist sogar sehr fehlerhaft; dagegen sind E und F sehr korrekt. Dies wird mir bezüglich der Originale aus Madras berichtet, und die Abschriften selbst sind gleichfalls mit grosser Sorgfalt gefertigt. Diese Handschriften und ihre Originale sind aber samt und sonders nicht sehr alt; keine ist angeblich älter, als 200 Jahre. Ihre Texte gehen teilweise noch sehr auseinander, und es ist mir vorläufig noch nicht möglich, einen einigermaassen sicheren Wortlaut zu bieten. Ich habe also durchgängig in der tabellarischen Übersicht und in den Anmerkungen zum Tantrākhyāyika, in denen ich natürlich fortwährend zitierend auf Haberlandts Ausgabe verweisen musste, in jedem Falle ausserdem alle sieben Handschriften zu Rate gezogen.

Digitized by Google

Dass GD wirklich eine erweiterte Rezension enthalten, ergibt eine Vergleichung aller Hss. und der anderen Rezensionen mit Gewissheit. Wir haben aber im Texte dieser beiden Hss. selbst ein unmittelbares Zeugnis dafür, nämlich zu Anfang der 14. Erzählung des ersten Buches. Dieser Anfang lautet nach GD:

asti kasmiṃścit paṭṭaṇe (so!) *priyasuhṛdau dvau vaṇikputrau vasataḥ | tāv arthārjanāya Duṣṭabuddhi-Dharmabuddhi-nāmānau deśāntaraṃ gatau | tatra Dharmabuddhinā kiṃcitkālād eva dīnāraparipūrṇabhāṇḍaṃ prāptam | kutaḥ prāptam iti cet | tatra nagare kācid gaṇikā bahudravyabhūṣaṇavatī tiṣṭhati Duṣṭabuddhis tasyā gṛhadvāre sāyaṃkāle sthitavān | tadgaṇikājananī bahir nirgatyāmuṃ vaiśyasutam apṛcchat | ko bhavān kvāgata iti | ahaṃ Mahīlārūpyanāmanagare vaiśyatanayaḥ Duṣṭabuddhir iti madīyābhidhānam | sā ca tathā tadvacanaṃ śrutvā tasya saundaryapaṭāṭopaṃ dṛṣṭvā taṃ gṛhaṃ praveśayām āsa | praviṣṭas so 'pi kiyantaṃ kālaṃ tatsutayā saha krīḍan sthitaḥ | Dharmabuddhis tu tasminn eva nagare nadīpravāhāpasāritaṃ mṛttikāyāṃ dīnāraparipūritabhāṇḍam apaśyat | paśyann eva gatvā vijane śighraṃ gṛhītavān | gṛhītvā tūrṇam āgatya sauhārdātiśayād Dharmabuddhinā Duṣṭabuddhir abhihitaḥ vayasya mayādya sahasradīnārāḥ prāptāḥ | tān eva gṛhītvā samaṃ nagaraṃ gacchāvaḥ | tenoktaṃ Duṣṭabuddhinā mayā bhadra dīnārā na prāptāḥ | ahaṃ deśāntaraṃ gatvā dhanam ārjayitvāgamiṣyāmi* (so!) *| tvaṃ dīnārān gṛhītvā gaccha | mārge corādhiṣṭhite sāvadhāno dhanaṃ guptaṃ kurv iti | Dharmabuddhis tadvacanaṃ śrutvā jātabhītis san tvam api mayā sahaivāgaccha | dhanārdhaṃ tvadīyam ity uktavān | ubhāv api svakīyanagaraṃ pracalitau |*

nagarasamīpe Duṣṭabuddhinābhihitam |

1. D *kasmiṃścid ṛṇe priyasuhṛdāpubhā vaṇikaputrau* || G *tiṣṭhataḥ* st. *vasataḥ* || **2.** D *duṣṭabuddhisubuddhi°* || **3.** D *suvuddhinā* || D *dīnārasahasrapari°* || D *°bhāṃde* || **5.** D *bahubhāṣaṇavatī* || **6.** D *tadgaṇikāyāḥ jananī* || **8.** D *mahīlāropyanagare* || **9.** D *mamābhidhānaṃ* | D *tathaira tadracanaṃ* || **10.** D *saudaryakhaṭā°* || **11.** D *tatra tathā saha* st. *tatsutayā saha* || **12.** D *subuddhis tu* || **13.** G *mṛttikāmayaṃ* || D *dīnārapūrita°* || **14.** D *śīghraṃ tad gṛhitavān;* G *gṛhitavān* || **15.** G *āgata* || D *subuddhinā* || **16.** G *mayāṣṭasahasra°* || **17.** D om. *samaṃ* || D *Duṣṭabuddhinoktaṃ* | *bhadra mayā na prāptāḥ dīnārāḥ* | **19.** G *gaccha gaccha* || **20.** D *sāvadhāne dhanaguptaṃ;* G om. *dhanaṃ* || D *subuddhis* || D *tadvacanānaṃtaram* || **21.** D *dhanārtham* | **24.** G *°ábhihitaḥ* ||

Die Worte *kutaḥ prāptam iti cet* Z. 4 enthalten eine Anweisung für den Erzähler: „Sollte jemand fragen: „Wie kam er denn zu dem Gelde?“ so erzähle man:“ Der Verfasser dieser Rezension hat also willkürlich ergänzt, und die im Folgenden noch zu gebenden Stellen verglichen mit den entsprechenden der anderen

Digitized by Google

Rezensionen beweisen, dass er noch mehrere, von seinem Standpunkte aus gar nicht üble Erweiterungen eingeflochten hat.

Die zweite Rezension des SP. hat von der ganzen Stelle ebensowenig etwas, wie die anderen Fassungen des Pañcatantra. Der Text lautet in ihr:

asti kasmiṃścit paṭṭaṇe (so!) *priyasuhṛdau vaṇikputrau vasataḥ | tāv arthārjanāya Duṣṭabuddhi-Dharmabuddhi-nāmānau deśāntaraṃ gatau | tatra Dharmabuddhinā dīnārapūrṇabhāṇḍaṃ prāptam |*

itareṇa na kiṃcit prāptam | atha Dharmabuddhinātisauhārdād Duṣṭabuddher abhihitam | vayasya | dīnārāṇāṃ sahasraṃ prāptaṃ mayā | etad gṛhītvā nagaraṃ gacchāvaḥ | iti niścitya calitau |

nagarasamīpe Duṣṭabuddhinābhihitam |

1. ABEF om. *asti* || C *pattane;* BEF *kasmiṃścin nagare* || E om. *priyasuhṛdau*, F hat es hinter *vaṇikputrau* || BCEF nach *priyasuhṛdau: duṣṭabuddhidharma*(B °*rmma*)*buddhi*(C °*ddhī*)*nāmānau* || F *prativasataḥ;* C om. *vasataḥ;* A *sataḥ;* E *staḥ* || **2.** A *tāvad artthārjjanāya;* BC *tau dhanārjanārthaṃ* (B °*rtthaṃ*) || BCEF om. *Duṣṭa . . . nāmānau;* A °*subuddhi*° || **3.** A om. *deśāntaraṃ* || A *subuddhinārāpūrṇṇaṃ* || Hinter *Dharmabuddhinā* EF *kathaṃcit*, dann E *kālena*, F *tatkālād eva* || C hinter *Dharmabuddhinā: askasmād eva* || B *dīnārapūrṇṇaṃ;* E *dīnārasahasrapūrṇaṃ;* F *dīnārasahasrapūrṇa* || **4.** B °*ekaṃ* vor *prāptam* || F *labdhaṃ* || **5.** C *netareṇa kiṃcit* || AEF om. *itareṇa* bis *prāptam* || A *yācitavān* | *tena cātisauhārddāt;* EF *tena cātisauhārdād;* C *dharmabuddhinā cātisauhārdād* || **6.** C *durbuddher* || EF *duṣṭabuddhir abhihitaḥ* || A om. *sahasraṃ;* B *dīnārabhāṇḍaṃ* || EF *dīnārā mayā prāptā* || **7.** A *tat gṛhītvā* || Statt *etad gṛhītvā* EF *sobravīt;* dann F *tān eva*, was in E fehlt; dann EF *gṛhītvā* || E *gṛhaṃ* || ACEF om. *niścitya;* A *prativicalitau;* E *etau*, F *tau*, beide *calitau* || **9.** C *atha nagarasamīpe;* B *nagarasya samīpe* || EF *dharmabuddhir abhihitaḥ* ||

Es fehlt in ABCEF das ganze Stück ed. Haberlandt S. 444, 26 bis S. 445, 24. Diese Stelle hat L. v. Mańkowski S. XVI ff. seines Buches „Der Auszug aus dem Pañcatantra in Kshemendras Bṛhatkathâmañjarî", allerdings zweifelnd, zur Feststellung des terminus a quo des SP. verwenden wollen. Nach Bekanntwerden des älteren Textes ist dies nicht mehr angängig. Da das interpolierte Stück in den Hss. zu fehlerhaft überliefert ist, muss ich auf einen Abdruck desselben hier verzichten.

Ich gebe nun noch einige Paralleltexte, auf die ich im Kommentar zur Ausgabe des Tantrākhyāyika verweisen musste, und die das Verhältnis der Hss. des SP. zu einander beleuchten. Die kürzeren, rechts stehenden Texte sind die ursprünglicheren.

Digitized by Google

I, 3 a b nach GD.

asti kaścit parivrājakaḥ Keśavaśarmā nāma | tasya bahukālopārjitadravyapūrṇā kanthāsti | tāṃ cāṣāḍhabhūtir nāma dhūrto 'pahartum icchaṃs tasya śuśrūṣām upagataḥ | anantaraṃ saha śiṣyeṇa parivrāṭ puṇyatirtheṣv agrahāreṣu ca saṃcāro nyāya iti matvā kadācit kutracin nagare devālayaṃ prāptavān | tatra sāyaṃkāle 'nuṣṭhānaṃ nirvṛtya rātrau devotsavaṃ dṛṣṭvā tasya devasya sevānantaraṃ saṃnyāsī śiṣyam āha | Āṣāḍhabhūte | devadarśanaṃ jātam | itaḥ paraṃ śayanārtham gantavyam iti | śiṣya āha | śrīsarasī jalaṃ devasvaṃ bhavati | sthānikān āpṛcchya jalaṃ pitvāgamiṣyāmi | gurur āha | tathaiva kriyatām iti | kamaṇḍaluṃ jalāharaṇārthaṃ dattvā kanthāṃ na dadāti | so 'pi jalaṃ pītvodakapūritaṃ kamaṇḍalum ānītavān | anantaraṃ kasyacid dvijasya gṛhe śayanasthalaṃ gṛhapatiṃ saṃnyāsī yācitavān | tataś śiṣyo gurum āha | svāmin | asya gṛhe sthaṇḍilaśayanād asmaccharīralagnā dhūliparamāṇavo bhaveyuḥ | āvayor apahṛtadoṣaṃ (!) bhaviṣyati parasvāpaharaṇasya pātakatvāt | tatas saṃnyāsī śiṣyam avalokya vismayam āpannaḥ punar āha | evaṃ ced āvayoḥ kutra śayanaṃ bhaviṣyati | Āṣāḍhabhūtir āha | adya rātrau yuvayor doṣo nāstiti gṛhapatinā vācayitvā śayitavyam | tatas saṃnyāsy 'ayaṃ viśvāsya' iti manasi nidhāya tathaiva gṛhapatiṃ yācitavān | tato rātrau tatra sthitvā prātaḥkāle 'nuṣṭhānārthaṃ ga-

I, 3 a b nach ABC, EF.

asti kaścit parivrāḍ Devaśarmā nāma | tasya bahukālopārjitadravyapūrṇā kanthāsti | tāṃ cāṣāḍhabhūtir nāma dhūrto 'pahartum icchaṃs tasya śuśrūṣām upāgataḥ |

Digitized by Google

mane śiṣyahaste kaṇṭhāṃ na prayacchati |
madhyāhne kaścid dvijas tayor bhojanaṃ datta-
vān | bhojanānantaraṃ sāyaṃtanasamaye grāmāṃta-
rajigamiṣayobhau calitau | krośamātragamane saty
Āṣāḍhabhūtir āha | svāmin | mama śirasi bhojana-
pradaddvijagṛhatṛṇaṃ idānīṃ dṛṣṭam | etat para-
kīyasvam bhavati | idaṃ punas tasya gṛhe nidhāya
śighram āgamiṣyāmīti jagāma | parivrāḍ apy ati-

1. D *parivrājakośarmanāma* ‖ D om. *tasya* ‖ **2.** D °*parjite dravyaṃ paripūrṇā* ‖ G *kaṃdhāsti*; D *kathā asti* ‖ D *tāṃ ca Āṣāḍha*°; G °*bhūtim nāma* ‖ **3.** D *upahartum* ‖ GD *icchan* ‖ **4.** G *śiśrūṣāṇāṃ* ‖ G *parivrājakaḥ* ‖ **5.** D *punyarttā arthesv agrahāreṣu saṃcāro* ‖ **7.** D *tatra ca* ‖ D *sāyaṃkālāmnu*°; G °*kāle anu*° ‖ G *nivṛtya* ‖ **8.** D *devāt saṃvalā*[*illegible*] *tasya*; G *dṛṣṭā* ‖ **9.** G hier und im folgenden *sanyāsī* ‖ D *āṣāḍha*° ‖ **11.** Statt *iti* | *śiṣya āha* | *śrīsarasi* D: *svāmin sarasi*; G om. *jalaṃ* ‖ **12.** D *sthānikānāṃ pṛcha* ‖ **13.** D *guruḥ* statt *gurur āha* ‖ D om. *iti* ‖ D *kamaṃḍulaṃ*; G *kaṃdhāṃ* ‖ **14.** Statt *dattvā kaṇṭhāṃ* D: *madāt kathāṃ* ‖ **15.** DG *pītvā uda*° ‖ G °*pūrita*° ‖ **16.** GD *kasyacit*; G om. *dvijasya*; D *grahe sthalaṃ* ‖ **17.** GD *sanyāsī* ‖ GD *tataḥ* ‖ **18.** G *svāmin asya*; D om. *asya* ‖ D nach *grhe: śayanārthe sthaṃḍilaṃ tatra śayanād* ‖ **19.** D *asmacharīrālagnāḥ* ‖ D *dhūlli*° ‖ **20.** D *āvayoḥ mahatpātakaṃ bhavisyati* ‖ D *parārthopa*° ‖ **21.** D *tata* ‖ **22.** D *ahā* ‖ D *evaṃ ce tat āvayoḥ* ‖ G *āvayo* ‖ **23.** D *śayanaṃ kutra* ‖ **24.** D *yuvayoḥr* ‖ D *gṛpatinā* ‖ **25.** D *tataḥ* ‖ D *saṃnyāsī*, G *sanyāsī* ‖ G *viśvāsīti* ‖ **26.** D *tadaiva* ‖ D *tatas tatra rātrau* ‖ **27.** GD °*kāle anu*° ‖ **28.** G *kandhāṃ* ‖ **29.** G *maddhyāhne*, D *madhāṃne* ‖ GD *dvijaḥ* ‖ **30.** D *sāmtine samaye* ‖ **31.** D °*jigīṣayo*° ‖ GD *sati Ā*° ‖ **32.** D *bhojapra*° ‖ **33.** Nach *idānīṃ* D: *mayā* ‖ D *parakīyaṃ svaṃ* ‖ **34.** D *punaḥ* ‖ **35.** D *āgamiṣyāmi iti* ‖ D *api ativismayamanā* ‖

1. AB *parivrāṭ*; E om. *parivrāḍ* ‖ F *keśavaśarmā*, wie GD ‖ F *parivrāṭ* hinter *nāma*; E *brāhmaṇaḥ* hinter *nāma* ‖ **2.** A *bahukālopājjitadravyaparipū*; *rṇ(u?)ā* abgefressen; EF *bahukālārjitadravyapūrṇā*; B °*paripūrṇnā*; C *tasya ca* ‖ A *kaṃdhāsti*; B *kaṃthā kācid asti*; C *kaṃthāsīt*; EF *kanthā tiṣthati* ‖ **3.** B *kaścid dhūrttaḥ* | *apahartum* ‖ AB *icchan*; C *icchuḥ*; EF *aicchan* ‖ A *tasya kālena śuśrūṣām upāgata* ‖ EF *śiśrūṣām*; BC om. *tasya*; B *śiśrūṣārttham*; C *śuśrūṣārttham* ‖ EF *upāgataḥ* (wie GD) ‖

Digitized by Google

I, 3 a b nach GD.

vismitamanā āsīt | so 'pi punar āgatya gurave viśvāsam utpādya sthitaḥ | kālena ca viśvāsam upagataḥ parivrāṭ kanthām tasmin nidhāyācaritum vanopakaṇṭham upagataḥ |

tatra cāsau taṭākatire meṣayuddham apaśyat | tayor yudhyamānayoś śṛṅgāhatinisṛtam asṛkpravāham bhūmau dṛṣṭvā tajjighṛkṣayā nirbuddhir eko jambuko dūram apasṛtayos tayor madhyam anupraviṣṭaḥ | punas tathaiva tayos saṃśleṣābhighātayoḥ pañcatvam upagataḥ |

parivrājako vismayavaśād abravīt | jambuko meṣayuddheneti | āgataś cāṣāḍhabhūtim nāpaśyat | udvignamanā āha | vayaṃ cāṣāḍhabhūtineti |

37. G om. *sthitaḥ* ‖ G om. *ca* ‖ D *viśvāsam agamataḥ* ‖ G *kaṃdhām nidhāyācāṃtum*; D om. *ācaritum* ‖ **39.** D °*kaṃṭham ācaratum upagataḥ* ‖ **40.** D om. *taṭākatīre* ‖ D *apaśyat* ‖ **41.** GD *yuddhyamānayoḥ* ‖ D *śṛṃgamūlabhūtam* ‖ **42.** D °*pravāhām buma dṛṣṭavān jighr*° ‖ **43.** D om *jambuko* D *apasvatayos* ‖ D *jambuko 'nupra*° ‖ **44.** D *tathaivābhighātayoḥ* ‖ **46.** G *vismayavaśād*; D °*śāt* ‖ **47.** D °*bhūtinā apaśyat* ‖ **48.** D *udvignamanāḥ* ‖

I, 3 a b nach ABC, EF.

tam atiśvāsam ānitavān | sa kadācit parivrāṭ kanthām asmin nidhāya vanopakaṇṭham gataḥ |

tatrāsau taṭākatire meṣayuddham apaśyat | tayos tu yudhyamānayoś śṛṅgāhatipatitam asṛkpravāham bhūmau dṛṣṭvā tajjighṛkṣayā nirbuddhir eko jambuko dūram apasṛtayos tayor madhyam anupraviṣṭaḥ | punas tayor abhighātāt pañcatvam upagataḥ |

parivrājako vismayād abravīt | jambuko meṣayuddheneti | āgataś cāṣāḍhabhūtim nāpaśyat | udvignamanā āha | vayaṃ cāṣāḍhabhūtineti |

A. om. **36.—39.** ‖ **36.** EF om. *tam* bis *asmin*; dafür (cf. GD!) *kālena tasya viśvāsam upagataḥ* ‖ *sa parivrāṭ tasminn āṣāḍhabhūtau kaṃṭhāṃ* ‖ C om. *tam* ‖ **37.** C *nitavān* ‖ **38.** B *kaṃṭhām* ‖ **39.** EF *ācaritum upagataḥ* (cf. GD); B *gatavān* ‖ **40.** A *tadāsau* ‖ EF *tatra cāsau*, wie GD ‖ E *tathā gatvā* statt *taṭākatīre* ‖ B *paśyati*; A *paśya* ... (Endung abgefressen) ‖ **41.** EF *tayoś ca* ‖ AC *yuddhyamānayoḥ* ‖ A *śṛṃgāhatam*; B *śṛṃgāhatijanitam*; C *śṛṃgāhatapatitam*; E *śṛṃgān nissṛtam*; F wie G *śṛṃgāhatinnissṛtam* ‖ B *asṛpravāham* ‖ **42.** A *dṛṣṭavāṃ tat jjī*° ‖ C *tad anu jighr*° ‖ B *dubuddhir*; F *durbuddhir*; A *nibuddhir* ‖ **43.** EF *gomāyur dūrād āgatya*; dann fehlt in E *dūram apasṛtayos*; dann EF *meṣayor madhyam*, E *āviṣṭaḥ*, F *anuviṣṭaḥ* ‖ C *dūram anusṛtvopagataḥ* ‖ *tayor* usw.; A *dūram upagatayor mmeṣayor mmarthyam anu* ... (abgefressen) *staḥ*; B *dūrād āgataḥ | tayor* usw. ‖ **44.** F vor *tayor: tathāiva* ‖ EF *saṃśleṣābhighātāt* (vgl. G!) ‖ **45.** B *upāgataḥ* ‖ **46.** E *tadā sa vismayād*, F *parivrājakopi vismayavaśād* (vgl. GD!) ‖ A *parivrājito pi*; B *parivrāḍ api*; C *parivrāḍ* ‖ A *vismayabravīt*;

Digitized by Google

C *vismayāt ā°* ‖ **47.** Hinter *'eti* B: *pathitavān* ‖ EF *pūrvasthānam āgatya parivārāt tatas* (F *itas*) *tataḥ paśyan āṣāḍhabhūtim nāpaśyat* (F *nāpaśyan*) ‖ C *ca āṣā°* ‖ B *tataḥ parivārād āṣāḍhabhūtim nāpaśyann* ‖ **48.** A *udvi* ... (ausgefressen) *manā* ‖ E *tata udvi°* ‖

Im folgenden Stück zeigt nur G eine Erweiterung, während D zu der zweiten Rezension stimmt.

Der Esel im Tigerfell.

III, 1 nach G.

suciraṃ hi caran nityaṃ grīṣme sasyam abuddhimān |
dvīpicarmaparicchanno vāgḍoṣād rāsabho hataḥ ‖
rājāha | kathaṃ caitat | so 'bravīt |
asti kutracin nagare kasyacid rajakasyātibhā-
ravahanāsamarthaḥ kharaḥ | rajakaś ca tasmin nagare bahulanānāvarṇavastrādiśaucakarmabāhulyād udayād ārabhya sāyaṃkālaparyantaṃ lagati | kharasyāpy āhāro nāsti | sa tu rajakaḥ kadācid dvīpicarma sāṅgaṃ sampādya sūryāstamayād anantaraṃ tricaturagṛhaṭikāmātraṃ yāmamātraṃ vā gṛhe sthitvā paścād dvīpicarma kharaṃ dhārayitvāyaṃ rajako rajjvā taṃ saṃnahya bhāryāhastasahāyena śirasi nikṣipya vahan parakīyasasye 'vatārya sva-

2. *dvīpī°* ‖ **5.** *°vahanāsamartthaḥ* ‖ **6.** *°vastrāśiśau°* **7.** *udayam*, eine graphisch leicht erklärliche Korruptel ‖ **11.** *ayaṃ rajako* ist wohl zu streichen ‖

III, 1 nach ABCD; EF.

suciraṃ hi caran nityaṃ grīṣme sasyam abuddhimān |
dvīpicarmaparicchanno vāgḍoṣād rāsabho hataḥ ‖
Meghavarṇa āha | katham etat | so 'bravīt |
asti kasyacid rajakasyātibhā-
ravahanāsamarthaḥ kharaḥ |

sa rajakenāpi
poṣyabuddhyā dvīpicarmaparicchanno rātrau para-

1. D *sucaraṃ* ‖ CD *vicaran*; in B *hi* aus *vi°* korrigiert | D *abuddhir mā* ‖ **2.** D *dvīpī°* ‖ A *°paricchinno* ‖ **3.** A *rājā āha*, D *meghavarṇaḥ* ohne *āha*, E *rājā* ohne *āha*, F *rājāha* ‖ EF *kathaṃ caitat* ‖ B om. *so 'bravīt*; D *cirajivy āha*; C *cirajīvī* ‖ EF *sa āha* ‖ **4.** *sti* bis *sya* von *rajakasya* in A ausgebrochen ‖ BE *kaścid* ‖ D *rajakasya bhāravahanasamarthaḥ*; A *bhāravāhanaḥ*; CEF *rajakasyātibhāravahanāsamarthaḥ* **12./13.** CDEF om. *sa*; D om. *api* und *poṣya*; EF om. *api*; EF *poṣyabuddhinā* ‖ C *rajakena ca poṣyabuddhinā* ‖ A *tena ca poṣyabuddhi dvīpi°*; A *rāsabho* vor *rātrau* ‖

Digitized by Google

III, 1 nach G.

yam antareṇa gṛham āgataḥ | so 'pi yatheṣṭaṃ
parasasyāni carati | na ko 'py „ayaṃ vyāghra“
iti matvā tadantikaṃ gacchati na nivārayati ca |
„ayaṃ poṣaṇīya“ iti buddhyaivam eva pratyahaṃ
karoti | punaḥ paścimayāme rajakas tatra gatvā
punas taṃ śirasi nidhāya gṛhe taṃ badhnāti | atha
kadācit sasyarakṣakeṇa dhūsaravarṇakṛtakambala-
tanutrāṇena dhanus sajjikṛtya hantukāmena nāti-
dūre sthitam | taṃ ca dūre dṛṣṭvā jātasaṃbhramaḥ
kharo „rāsabhīyam“ iti buddhyā śabdaṃ kurvāṇo
'dhāvat | sasyarakṣako 'pi śabdaśravaṇād „gardabho
'yam“ iti jñātvā tatsamīpam āgatya vyāghracarmā-
pasārya taṃ vyāpāditavān | carmāpi rājadvāre ni-
dhāya rājñe vijñāpya rajakasya daṇḍaṃ kāritavān |
ato 'haṃ bravīmi | suciraṃ hi caran nityam iti

15 *parasyān* ‖

III, 1 nach ABCD, EF.

sasye prayuktaḥ | sa ca yatheṣṭaṃ
parasasyam ācarati | na kaścid api vyāghra-
buddhyā tadantikam upetya sasyebhyo nivārayati

atha
kenāpi sasyarakṣakeṇa dhūsarakambalakṛta-
tanutrāṇena dhanus sajjikṛtya hantukāmenāva-
sthitam | taṃ ca dūre dṛṣṭvā jātabalaḥ
kharo „rāsabhīyam“ iti matvā śabdaṃ kurvāṇo
'dhāvat | sasyarakṣakeṇāpi śabdād „gardabho
'yam“ iti jñātvā
viśikhena vyāpāditaḥ |

ato 'haṃ bravīmi | suciraṃ hi caran iti |

14. D *saṃyuktaḥ* ‖ In A abgebrochen alles von *parasa* bis *taṃ ca* Z. 22 ‖ **15.** D *bhakṣayati* statt *ācarati*; EF *parasasye ramate* ‖ EF om. *na*, DEF om. *api* ‖ D *vyāghrabu(vu?)ddhyā* ‖ **16.** EF *na* nach *upetya*, E om. *sasyebhyo* ‖ C *vārayati* ‖ **20.** E om. *sasya* ‖ EF *dhūsarakambalatanutrāṇa na* ‖ B *svīkṛtakaṃbalatanutrāṇena*; D *hikṛtaṃbalitrayeṇena* ‖ **21.** B *dhanusvajjīkṛtya* ‖ **22.** EF *sthitaṃ* ‖ B om. *dūre* ‖ A *durāda* (?) ‖ F *jātasmaraḥ* ‖ **23.** D *rasabhoyam* ‖ **24.** BC *yāvat* statt *'dhāvat* ‖ EF *tasyābhimukham* hinter *'dhāvat* ‖ EF *sasyarakṣaṇakenāpi* ‖ C *sasyarakṣake ca*; AD *sasyarakṣakeṇa*, D *śabdārdāyam iti jñātvā*, A *gabdāt garddabhiyam iti | matvā vyāpāditaḥ* ‖ EF *śabdāt ga*[E *gā*]*rdabha iti matvā vyāpāditaḥ* ‖ In A Text abgebrochen bis *vīmi* von *bravīmi* Z. 27 ‖ **28.** C *suciram iti* ‖ D *tato* ‖ D *viciraṃ* statt *hi carann* ‖ EF *caran nityam iti* ‖

Digitized by Google

athedānīm asaṃprekṣyakāritvaṃ nāma pañcamatantram ārabhyate | tatrāyam ādyaślokaḥ |

yo 'rthatattvam avijñāya
vaśaṃ krodhasya gacchati |
tathaiva bhraṃśate mūḍho
brāhmaṇo nakulād iva ‖ 1 ‖

rājaputrā āhuḥ | katham caitat | Viṣṇuśarmāha |
asti Gauḍadeśe Devaśarmā nāma brāhmaṇaḥ |
tasya bhāryā Yajñasenā nāma brāhmaṇī | sā prāktanapuṇyavaśād garbhiṇī jātā | tāṃ dṛṣṭvā brāhmaṇaḥ parituṣṭo manorathasahasraṃ kurvan brāhmaṇīm āha | bhadre | śāśvataṃ putraṃ janayiṣyasi bhaviṣyati yo me kuloddhārakaḥ | brāhmaṇī prāha | na yuktam etat tvayā manorathādikaṃ kartum | tathā ca |

1. G *pañcamatatram* ‖ **5.** Str. 1 c. G *sa tathā dṛśyate* ‖ **6.** d. G *brāhmaṇī* ‖ **7.** D *ūcuḥ | katham etat* ‖ G *brahmaṇa āha*, D *Viṣṇuśarmā āha* ‖ **9./10.** D *prāktnapuṇyavaśāt*; G *prāktanapuṇyavaśāt* ‖ **11. 12.** G *brāhmaṇa āha* ‖ **12. 13** D *janayiṣyati bhavati yo me kul°* ‖ **13.** G *brāhma hi* ‖ **14.** G *manerathādikaṃ* ‖

athedānīm asaṃprekṣyakāritvaṃ nāma pañcamatantram ārabhyate | tasyāyam ādyaślokaḥ |

yo 'rthatattvam avijñāya
vaśaṃ krodhasya gacchati |
paścād bhavati saṃtapto
brāhmaṇo nakulād iva ‖ 1 ‖

rājaputrā āhuḥ | katham etat | Viṣṇuśarmāha |
asti Gauḍadeśe Devaśarmā nāma brāhmaṇaḥ |
tasya bhāryā Yajñasenā nāma brāhmaṇi | sā prāktanapuṇyavaśād garbhiṇi jātā | tāṃ dṛṣṭvā brāhmaṇo manorathaśataṃ kurvan brāhmaṇīm āha | bhadre | śāśvataṃ puruṣaṃ janayiṣyasīti yo me gotradhuraṃdharako bhaviṣyati | brāhmaṇi prāha | na yuktam etat te manorathādikaṃ kartum | tathā ca |

1. A *athedanīm*; *kāritvaṃ nāma pañcamatantra* ist in A abgebrochen; EF *asamīkṣyakāritvaṃ* ‖ **2.** A *yasyāyam*, EF *asyāyam* ‖ **3.** Str. 1 a. A *yotthatatvam vijñāya* ‖ **4.** b. A *gaścati*, EF *yāsyati* ‖ **5.** c. A *tas tathā dṛśyate muḍho*; vgl. G!; EF *sa tathā bhraśyate mitrāt* ‖ **6.** d. A *brāhmaṇe nakulā*; das Folgende abgebrochen bis *āhuḥ* einschliesslich ‖ **7.** *rājakumārā ūcuḥ, katham caitat* ‖ B *āha* ‖ B *somaśarmmā āha* ; A *viṣṇuśarmmābravīt* ‖ **8.** AEF *asti kaścit gauḍadeśe*. Hinter *gauḍadeśe* B: *malayamārutagirau nāma nagare* ‖ **9.** Nach *bhāryā* E: *yājñasenī*, F *yajñasenī* | **9./10.** B *prāktanapuṇyavaśāt vajrasenā nāma—sā garbhiṇī jātā* | In A abgebrochen: *āhmaṇī* bis *puṇya* einschl. ‖ EF om. *brāhmaṇī* ‖ EF *sā ca prāktanapuṇyakarmaṇā* ‖ **10./11.** In A fehlt *brāhmaṇo* bis *bhaviṣyati* (Z. 13) einschl. ‖ EF *tam ca dṛṣṭvā parituṣṭo brāhmaṇo*

(Fortsetzung der Noten auf Spalte 1 unten.)

manorathasahasraṃ ‖ **12.** EF *putraṃ*, wie GD ‖ EF om. *iti* bis *bhaviṣyati* (Z. 13, incl.) ‖ **13.** B *gotradhuraṃdhas tam paśyati* ‖ B *brāhmaṇy āha*; EF *te āha* ‖ B *eraṃ* statt *etat te* ‖ EF *manorathaṃ kartuṃ* ‖

Digitized by Google

Von hier ab gehen die Texte so weit auseinander, dass ich der Übersichtlichkeit wegen drei Paralleltexte der folgenden, kritisch wichtigen Erzählung gebe.

Der Vater des Somaśarman.

V, 1 nach GD.

anāgatavatīṃ cintāṃ
yo naraḥ kartum icchati |
sa tathā pāṇḍaraś śete
Somaśarmapitā yathā ‖ 2 ‖

brāhmaṇa āha | kathaṃ caitat | sābravīt |
asti kaścid vidyābhyāsī brahmacārī brāhmaṇasutaḥ | sa ca māsaśrāddhe kenacid bhojitaḥ | apareṇāpi tasya śrāddhe saktavo dattāḥ | tāṃś ca ghaṭe nikṣipya kanthayā pracchādya śunakebhyo gopāyituṃ rajjuyantre nidhāya tasyādhaḥpradeśe kaṭam adhiśayāno daṇḍapāṇir manorathaśatam akārṣīt | „mahārgham etaṃ sakturāśiṃ vikrīya cchāgīṃ kreṣyāmi | sā caikaikasmin varṣe dvivāraṃ dvau trīn vā vatsān sūte tasyāś cāpatyāni tathaiva | tataś ca kālāntare krameṇa śatasahasrāyutasaṃkhyākā bhaviṣyanti | paścāt tān vikrīya gavāṃ sahasraṃ kreṣyāmi | paścād bahukālāntareṇa

V, 1 nach AB.

anāgatavatīṃ cintāṃ
yo naraḥ kartum icchati |
sa tathā pāṇḍaraś śete
Somaśarmapitā yathā ‖ 2 ‖

brāhmaṇa āha | katham etat | sābravīt |
asti kaścid vidyābhyāsī brahmacārī brāhmaṇasutaḥ | sa ca māsaśrāddhe kenacid bhojitaḥ | apareṇāpi tasya śrāddhe saktavo dattāḥ | tāṃś ca ghaṭe nikṣipya kanthayā pracchādya

manorathaśatam akārṣīt | „mahārgham enaṃ vikrīya cchāgīṃ kreṣyāmi | sā ca prativarṣaṃ ṣaṇmāsād ajādvayaṃ prasūte tasyāś cāpatyāni tathaiva |
tataḥ kālāntareṇa śatasahasrasaṃkhyā bhaviṣyanti |
paścāt tān vikrīya gavāṃ sahasraṃ kreṣyami paścād bahukālāntareṇa

V, 1 nach EF.

anāgatāṃ matau cintāṃ
yo naraḥ kartum icchati |
sa tayā pāṇḍuraś śete
Somaśarmapitā yathā ‖ 2 ‖

brāhmaṇa āha | kathaṃ caitat | sāpy āha |
asti kaścid vidyābhyāsī brāhmaṇasya sūnuḥ | sa cāparapakṣe pitṛśrāddhe bhojitaḥ apareṇa ca saktavas tasmiṅ śrāddhadine dattāḥ | tān saktūn ekaṃ ghaṭaṃ yācayitvā tatra nikṣipya svasamīpe sthāpayitvā saṃtuṣṭa āste | tatra suptvā

manorathaśatam akārṣīt | me mahadarghaṃ annaṃ prāptam | tad ahaṃ saktūn vikrīya cchāgīṃ kreṣyāmi | sā ca prativatsaram apatyadvayaṃ prasūte tasyāś cāpatyāni tathaiva
prasuvate | tataḥ kālāntareṇa śatasahasrasaṃkhyākā bhaviṣyanti | tāś ca vikrīya gavāṃ śataṃ kreṣyāmi | tāsaṃ ca prasavāpannā-

Digitized by Google

tāsāṃ gavāṃ prabalatarā balivardā bhaviṣyanti | taiś cāhaṃ kṛṣiṃ kṛtvā bahu sasyam utpādayāmi | gosahasrāṇāṃ ca saṃrakṣaṇārtham gopālakān bahūn niyojya katipayagosahasrāṇi vikrīya bahu dhanaṃ saṃpādya tena dhanena mahāgrhaviśeṣān kārayāmi | katipayadhanena bhṛtyān aśvān gajān saṃpādayāmi | tadā madgṛhadvāraṃ rathagajaturagapadātisaṃkulaṃ bhavati | ete-

1. G *anāgatamatau*, wie EF ‖ **3.** D *pāṇḍaraḥ* ‖ **5.** D *katham etat* ‖ **7.** D *kasmiṃścid* ‖ **8.** G *brāhmasutaḥ* ‖ **9.** G *kenacit bhojitaḥ* ‖ **10.** D *saktapo* **11.** G *tāṃ ca* | G *kaṇḍayā*; D *kanthāyā* ‖ **13.** D *rajjutantre* ‖ D °*pradeśanikaṭam adhiśayano* ‖ **15.** D *mahargham* ‖ **16.** GD *chāgīṃ* ‖ **18.** D *drepsayāmi* ‖ *caikaikasmin* ist in G stark zerfressen; das erste *k* fehlt ganz; D *caikasmin* ‖ **19.** D om. *vā* ‖ D *ratsarān* **21.** D °*sahasraya*° ‖ **22.** G *bhaviṣyati* **23.** G *tāṃ* ‖ **24.** G *paścāt* ‖ **26.** D *kṛṣikulā* ‖ **29.** D *niyujya* ‖ **33.** D *gajāṃś ca* ‖ **34.** D om. *tadā* ‖ D *mahadgṛhadvāraṃ*; G *matgr*° ‖ D om. *ratha*; in G ist *turaga*(?) völlig ausgefressen **35.** G *saṃkalaṃ* ‖ D *bhaviṣyati* ‖

tāsāṃ prabalatarā balivardā bhaviṣyanti | taiś cāhaṃ kṛṣiṃ kṛtvā bahu sasyam utpādayāmi |

1. A *anāgatamatau* (vgl. EFG!); dann abgebrochen *cintāṃ* bis *m iśchati* (so!) **5.** B nur *brāhmaṇaḥ* ‖ **7.** In A abgebrochen *ābhyāśi brahmacāri*; B *brāhmaṇasya sutaḥ* ‖ **8.** AB *māsi śrāddhe* ‖ **9.** A om. *kenacid*; B *kenacit brāhmaṇena* ‖ **10.** B *tasmai* statt *tasya* ‖ B *saktavopi* ‖ **11.** In A abgebrochen *kanthayā*; B *kandhayā* ‖ **15.** A *manoradhaśatam akāṃkṣit* ‖ A *mahārghyam*; AB *vikriya*; B *cchāgāṃ* ‖ **18.** B *ṣāṇmāsād*; A om. *ṣaṇmāsad* ‖ A *dārakadvaya* ‖ **19.** In A abgebr. *ś cāpa*; A *tadhaiva* ‖ **20.** B *bhaveyuḥ* hinter *tathaiva* ‖ **21.** B om. *tataḥ* ‖ **22.** B *bhaviṣyati* ‖ **23.** A *paścārttāṃ*; B *paścāt tāṃś ca* ‖ AB *vikriya* ‖ B *śatasahasraṃ* ‖ **24.** In A abgebrochen *lāntareṇa* ‖ **25.** A *tāsāṅ ca*; B om. *tāsāṃ* ‖ A *prasavabhedāt* statt *prabalatarā* ‖ B *balimarddā* ‖ **26.** B *ca* statt *cāhaṃ* B *kṛṣiṃ* ‖ **27.** B *dhānyam* statt *sasyam* ‖

nāṃ balivardaḥ kvcid bhaviṣyanti | taiś cāhaṃ kṛṣiko bhūtvā bahu sasyam utpādayiṣyāmi |

1. F *anāgatamatau*; cf. AG ‖ **10.** EF *tasmin* ‖ **15.** EF *manoradhaśatam* **17.** EF *chāgīṃ* ‖ **19.** E *sāte* ‖ **20.** EF *tadhaiva* ‖ **21.** F *prasūyante* ‖ **22.** E °*saṃkhyākās tā* ‖ **23.** EF *vikrīyya* ‖ **24.** EF *vikreṣyāmi* ‖

V, 1 nach GD.

ṣāṃ parāmarṣārtham adhikāriṇo niyojyāhaṃ matsamānakulasthānapauruṣavato brāhmaṇasya kanyāṃ daśavarṣāṃ lāvaṇyasaṃpannāṃ sumuhūrte pariṇeṣyāmi | sā ca krameṇa yuvatī bhaviṣyati | tasyā manoharabhūṣaṇapaṭṭavastrādikaṃ dattvā tayā madgṛhaṃ bhūṣayāmi | kadācic chubhalagna ṛtumati bhaviṣyati | tasyāṃ mattas sulakṣaṇaḥ putro bhaviṣyati | tasya Somaśarmeti nāma kariṣyāmi | adhikāriṇaś ca kṣīradadhighṛtaghaṭasahasrāṇi gopālakair ānayiṣyanti | gṛhe pratyahaṃ śāntipauṣṭikaśobhanāni brāhmaṇaiḥ kārayiṣyāmi | Somaśarmanāmnaḥ putrasya navaratnakhacitabhūṣaṇāni dāsyāmi | tasya varṣamātre jāte mama bhāryā gṛhakarmāsaktā gavām āgamanasamaye kṣudhitaṃ putraṃ kṣīrapānena prīṇayitvā na vicārayatīti tāṃ laguḍenāham udyamya sasaṃbhramaṃ bhrāmayitvā tāḍayāmi | iti matvā manorājyena sasaṃbhramaṃ laguḍaṃ bhrāmayan saktughaṭam evācūrṇayat | tato 'sau brāhmaṇas saktu-

V, 1 nach AB.

tato māṃ dhanavān iti matvā kaścid brāhmaṇaḥ kanyāṃ me dāsyati |

tasyāṃ ca putram utpādayiṣyāmi | tasya Somaśarmeti nāma kariṣyāmi |

varṣajāte tasmin brāhmaṇī gṛhakarmaryagrā gavām āgamanasamaye putraṃ na pratyavekṣate | tām ahaṃ laguḍam udyamya tāḍayiṣyāmi | iti matvā manorājyena sasaṃbhramaṃ laguḍaṃ bhrāmayan saktughaṭam evācūrṇayat | tato brāhmaṇas saktu-

V, 1 nach EF.

tato 'yaṃ dhanavān iti matvā kaścid brāhmaṇaḥ kanyāṃ me dāsyati |

tasyāṃ ca putram utpādayiṣyāmi tasya Somaśarmeti nāma kariṣyāmi |

varṣe jāte tasya me bhāryā gṛhakarma kariṣyati | sā paśusamāgamanasamaye putraṃ na pratyavekṣate | tadā tām ahaṃ laguḍenodyamya tāḍayiṣyami | iti manorājyāsaktamānasas san sasaṃbhramaṃ laguḍaṃ bhrāmayitvā saktusaṃpūrṇaghaṭam eva cūrṇikṛtavān | tato 'sau brāhmaṇas saktu-

Digitized by Google

dhūlidhūsaritas suptvā pratibuddham ivātmānaṃ manyamānaḥ 65 *paraṃ vailakṣyam agamat |*
ato 'haṃ bravīmi | anāgatavatiṃ cintāṃ iti |

36. D *parāmarśārtham*; G *parāmarśārttham* || **37.** D *nitaṃtrīyajya cāham*; G *°yojya ahaṃ* || **41.** D *yuvatir bhaviṣyati* || **42.** D *°saṃdva°* statt *°paṭṭava°* || **43.** G *matgṛhaṃ* || **44.** G *kadācit śubha°*; GD *°lagne* || **45.** G *tasyām amtas*; D *tasyām matal* || **46—49.** D om. *tasya — ānayiṣyanti* || **52.** D *°kīḷi°* statt *°khacita°* || **53—54.** G *varṣe mātre jāte*; D *varṣamātrajāte* || **55.** G *gavāṃ gamana°* || D *kṣidhiyuttenaṃ* statt *kṣudhitaṃ putraṃ* || **56.** D *āpṛīyayitvā* statt *prīṇayitvā* || **58.** D *lagudena aham* || **63.** D *brāhmaṇaḥ saktudhūlidhūsaritaḥ suptā* || **66.** D *vailakṣaṇyaṃ agamat* || **67.** D *tato* || G *anāgatamatau*, wie EF; D *anāgatavaṃ*; D *citām* ||

dhūlidhūsaritas suptvā pratibuddham ivātmānaṃ manyamānaḥ 65 *paraṃ vailakṣyam agamat |*
ato 'haṃ bravīmi | anāgatavatiṃ cintāṃ iti |

38. In A abgebrochen *yaḥ kaṇyā* || **46.** A *utpīdayāmi | tasyā Somaśarmmo nāmeti kariṣyāmi* || B *tasya Somaśarmmā nāma kārayiṣye* || **53.** A *varṣe jāte* || **54.** A *gṛhakarmmavyāgrā* || **55.** A *āganasama . . e . . . . . n na praveṣyate* || **57.** A *tadā* vor *tām* || **60.** B *manorājye* || **61.** A *guḍam bhramayat* || **62.** B *taṃ* vor *saktughaṭam*; B om. *eva* || **63.** In A abgebrochen *yat tato* || A *brāhmaṇa sattudhūlidhūsaritasuptāḥ | pratibandham*; B *saktudhūlidhūsaritaḥ supmabuddham* || **66.** B *patito* statt *paraṃ* || A *agat* statt *agamat* || **67.** In A abgebrochen *vatīṃ cintām iti* || B *anāgatavatī* ||

dhūsaritatanus svapnapratibuddham ivātmānaṃ manyamānaḥ paraṃ viṣādam agamat |
ato 'haṃ bravīmi | anāgatamatau [so beide Hss.!] *cintām iti |*

38. F *yaḥ kaścit* || **46.** E *hemaśarmeti* || **55.** F *kurvati* || F *°saṃāgama°* || **57.** E *pratyavekṣyate* || E *tadhā* || **61.** E om. *laguḍam* || **63.** EF *brāhmaṇaḥ* || EF *saktū°* ||

Aus dem Gesagten ergibt sich also, dass wie im Norden so auch im Süden die Texte des Pañcatantra häufig überarbeitet sind, und dass vorläufig keinerlei Hoffnung vorhanden ist, einen einigermaassen ursprünglichen Text herzustellen. Ausser den gegebenen und der oben S. 13 erwähnten starken Erweiterung der Gruppe GD enthält die Prosa derselben keine grössere Interpolation. Dagegen finden sich noch genug Abweichungen im metrischen Teil. Dem Wortlaute nach nehmen EF zwischen GD und ABC meist eine vermittelnde Stellung ein. Übrigens ist für die Bestimmung des Wortlautes des „Grundwerkes“, wie Benfey sagen würde, das SP von wenig Bedeutung, da es in seinem prosaischen Teil sehr stark zusammengezogen ist und der Verfasser dabei mindestens so frei verfahren ist, wie Meghavijaya mit dem Texte Pūrṇabhadras. Vgl. ZDMG. 57, 639 ff.

Digitized by Google

II. Übersicht über die älteren Fassungen des „Pañcatantra".

Einleitung.

Śār.	SP: Hab.	SP: BC EF	SP: D	SP: G	Pūrṇ.	Simpl.: Kielh.	Simpl.: H	Simpl.: I
—	—	—	—	—	—	—	1	—
—	—	—	—	1	—	—	—	—
—	—	—	—	2	—	—	—	—
1	—	—	—	—	—	—	—	—
2	1	1	1	3	—	—	2	—
—	2	2	2	4	—	—	3	—
—	3	3	3	5	—	—	—	—
—	4	8	4	6	—	—	—	—
—	5	4	5	7	—	—	—	—
—	6	5	6	8	—	—	—	—
3	—	—	—	—	1	1	4	—
4	—	—	—	—	—	—	—	—
Schluss fehlt	—	—	—	—	2	2	5	1
	7 8	6	7	9	—	3	8	—
	9	7	—	10	—	—	—	—
	10	9	8	11	—	—	—	—
	—	—	—	—	3	4	6	2
	—	—	—	—	—	—	7	—
	—	—	—	—	—	—	9	—
	—	—	—	—	4	5	10	3
	11	10	9	12	—	—	—	—
	—	—	—	—	5	7	11	4

I. Buch.

Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ.: Schm.	Pūrṇ.: bh	Simpl.: K	Simpl.: H
	—	—	—	I[1]	II, 1	1		1	1
Lücke.	—	—	—	—	—	V, 19		2	2 V, 18
	—	—	—	II, 33	I, 95	—		3	3
	—	—	—	—	—	—		4	4
	—	—	—	—	—	—		5	5
III, 57	—	—	—	—	—	—		6	6
	—	—	—	—	—	—		7	7
	—	—	—	—	—	—		8	8
	—	—	—	—	—	—	Lücke.	9	9
	—	—	—	—	—	II, 106		10	—
Lücke	—	—	Lücke	—	—	—		11	—
	—	—		—	—	—		12	10
	—	—		—	—	V, 24		13	11 V, 23
	—	—		—	—	V, 22		14	12 V, 21
	—	—		—	—	V, 23		15	13 V, 22
	—	—		—	—	—		16	14
	—	—		—	—	V, 21		17	15 V, 20
	—	—		—	—	V, 26		18	—

1) In EF lautet die Überschriftsstrophe: *na nīcajanasamparkān naro bhadrāṇi paśyati | vṛṣasiṃhakṛtā prītir jaṃbukena vināśitā ||*

Digitized by Google

I. Buch.

Sär.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrn. Schm.	Pūrn. bh	Simpl. K	Simpl. H
	—	—	Lücke.	—	—	—		19	16
	—	—		—	—	—		20. **323 V. 44**	17. **306**
Lücke.	—	—		2[1])	Cf. II, 8	—		—	—
	—	—	1, 1	3[2])	I, 118	2	Lücke.	**II, 150**	**II, 130**
	—	—	—	—	—	3		—	—
	—	—	—	—	—	4		—	—
1	—	—	—	—	—	5		—	—
—	—	—	—	4; **III, 6**	II, 16	6		—	—
—	—	—	—	—	—	7		—	—
*2	*LX, 32 a b	—	*3, 21	*5	*II, 26	*8		*21	*18
	Der Affe und der Keil.				—	Der Affe und der Keil.			
3	LX, 33 c d	—	3, 39	6	II, 31	9		22	19
—	LX, 34 a b	—	—	7[3])	II, 32	10		23	20
—	—	—	—	—	—	11		—	—
4	LX, 36	—	3, 41	I, 8, 9[4])	II, 36	12		—	—
5	—	—	4, 4	10	II, 37	**14**		—	—
6	—	—	—	11	—	—		—	—
7	—	—	4, 7. **62, 28**	12	II, 38	[+ **13**]		24	21
8	—	—	4, 11 f.[5])	13	—	15		25	22
								II, 138	**II, 122**
—	—	—	—	—	—	[+ 16]	Lücke.	26	23
—	—	—	—	—	—	[+ 17]		27	**25**
—	—	—	—	—	—	[+ 18]		28	**24**
—	—	—	—	—	—	[+ 19]		29	26
—	—	—	—	—	—	—		30	27
—	—	—	—	—	—	[+ 20]		31	28
9	—	—	—	14	II, 39	21		—	—
—	—	—	—	[15][6])	—	22		—	—
—	—	—	—	—	—	[+ 23]		32	29
—	—	—	—	—	—	[+ 24] **71**		33	30
—	—	—	—	—	—	25		34	31

1) Fehlt in E.

2) B hat vor Hab. 4 vier Strophen, und hinter Hab. 4 eine Strophe, die in den anderen Hss. fehlen. B 4. *pibanti nadya(s) svayam eva nāmbhaḥ khādanti na svāduphalāni vṛkṣāḥ | payodharo na kvacid atti sasyam paropakārāya satāṃ vibhūtiḥ* ‖ B 5. *catvāro vittadāyādāḥ dharmāgninṛpataskarāḥ | teṣāṃ jyeṣṭhāvamānena trayaḥ kupyanti sodarāḥ* ‖ B 6 = Simpl. II, 151 ‖ B 7. *paropakārāḥ prabhavanti vṛkṣāḥ paropakārāḥ prabhavanti nadyaḥ | paropakārāḥ prabhavanti gāvaḥ paropakārārtham idaṃ śarīram* ‖ B 9. *arthakāryam asatkāryam vyavasāyaṃ vasūni ca | vañcanaṃ cāramānam ca matimān na prakāśayet* ‖

EF haben vor Hab. 4 die Strophe: *tyāgabhogavihīnena dhanena dhanino yadi | bhavāmaḥ kim na tenaiva dhanena dhanino vayaṃ* ‖ Hinter Hab. 4 haben EF die Śārdūlavikrīdita-Strophe: *sāmopāyanayaprapañcapaṭavaḥ prāṇātyaye* [E *prāṇi°*, F *prāṇā°*] *bhīravaḥ, śūrāṇāṃ tu parākramo bhuvi paraṃ saṃsiddhaye kāraṇam | visphūrjadvikaṭaṭavīgajaghaṭāpāṭadaikasaṃcūrṇana-vyāptāv ekarasasya santi vijaye siṃhasya kiṃ mantriṇaḥ* ‖

3) In C sind 6 und 7 umgestellt.

4) Eine Strophe, aber von H. als zwei gezählt.

5) Dem Original viel näher kommt die jüngere syr. Übers. S. 5, 24 ff.

6) Fehlt in D A C E.

Digitized by Google

I. Buch.

Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pürn. Schm.	Pürn. bh	Simpl. K	Simpl. H
15	—	XVI, 280	**4, 44**	19	II, 51	**43**	**20**	35	32
10	—	—	4, 19	16	II, 40	26	—	—	—
11	—	—	—	—	—	—	—	—	—
12	—	—	4, 22	S. 403, Z. 16 f.	II, 41	27	—	—	—
16	—	—	**5, 7?**	**21**	—	[+28] **44**	**21**	36	33
—	—	—	—	—	—	[+29]	Lücke.	37	34
—	—	—	—	—	—	[+30]		38	35
—	—	—	—	—	—	[+31]		39	36
—	—	—	—	—	—	[+32]		40	37
—	—	—	—	—	—	[+33]		41	38
—	—	—	—	—	—	[+34]		42	39
13	—	—	4, 34	17	II, 43	35		43	40
—	—	—	—	—	—	36		44	41
14	LXI, 121	—	4, 40	18	II, 12	37	14	II, 51 II, 121	II, 106
19	—	—	—	**25**	**II, 56**	38	15	**63**	—
—	—	—	—	—	—	39	16	—	—
—	—	—	—	—	—	40	17	—	—
—	—	—	—	—	—	**41**	18	—	—
—	—	—	—	—	—	42	19	—	—
15	—	XVI, 280	4, 44	19	II, 51	43	20	35	32
—	—	—	**5, 10**	[20][1]	—	—	—	—	—
16	—	—	5, 7	21	—	44[+28]	21	36	33
—	—	—	—	—	—	45	22	45	42
—	—	—	—	—	—	46	23	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	46	43
—	—	—	—	—	—	47	24	**47. 350**	**44. 332**
—	—	—	—	—	—	48	25	48	45
—	—	—	—	—	—	—	—	49	46
—	—	—	—	—	—	49	26	50	47
—	—	—	—	—	—	—	—	51	48
—	—	—	—	—	—	50	27	52	49
—	—	—	—	—	—	51	28	**59**	**50**
—	—	—	—	—	—	52	29	53	51
—	—	—	—	—	—	53	30	**54**	52
—	—	—	—	—	—	54	31	—	53
—	—	—	—	—	—	55	32	55	54
—	—	—	—	—	—	56	33	56	55
—	—	—	—	—	—	57	34	57	57
—	—	—	—	—	—	58	35	—	58
—	—	—	—	—	—	59	36	—	59
—	—	—	—	—	—	60	37	**58**	**56**
—	—	—	—	[22][1]	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	**51**	**28**	**59**	**50**
17	—	—	—	23[2]	—	61	38	60	60
18	—	—	—	24[3]	II, 55	62	39	61	**61**
—	—	—	—	—	—	—	—	62	62
19	—	—	—	25	II, 56	**38**	**15**	63	—

1) Fehlt in **A B C E F.**

2) Dahinter haben **E F** die Strophe: *satyaṃ brūyāt priyaṃ brūyān na brūyāt satyam apriyaṃ | priyaṃ ca nānṛtaṃ brūyād eṣa dharmas sanātanaḥ ||*

3) Str. 24—27 incl. haben **E F** hinter der S. 27 unter 2) gegebenen Strophe.

Digitized by Google

I. Buch.

Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ. Schm.	Pūrṇ. bh	Simpl. K	Simpl. H
20	—	—	—	26	—	—	—	—	—
21	—	—	—	27	II, 58	63	40	—	—
22	—	—	—	—	—	—	—	—	—
71	LX, 44?	—	—	**71**	**II, 127**	64	41	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	64	63
23	—	—	—	—	—	65	42	65	64
24	—	—	5, 30	—	—	—	—	—	—
—	LX, 38	—	5, 35	Prosa	—	66	43	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—	65[1]
—	—	—	—	—	—	67	**44**	Cf. IV, 49	Cf. IV, 47
—	—	—	—	—	—	—	—	**66**	66
—	—	—	—	—	—	—	—	67	67
25	LX, 39	—	**5, 17**?	[28][2]	II, 47	68	45	68	68
26	—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	69	**46**	70	70
—	—	—	—	—	—	70	47	—	—
—	—	—	—	—	—	71 [**24**]	48	**33**	**30**
—	—	—	—	—	—	72	49	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	**69**	**69**
—	—	—	—	—	—	73	50	—	—
27	—	—	6, 9	29	II, 59	74	51	71	71
—	—	—	—	—	—	[75]	—	—	—
28	—	—	6, 17	30	II, 61	—	—	—	—
29	—	—	**7, 37**	—	—	ed. Kos. I, 63	—	—	—
30	—	—	6, 26	31	—	—	—	—	—
31	—	—	6, 30	32	II, 64	76	52	72	72
—	—	—	—	—	—	77	53	73	73
34	—	—	—	—	—	78	54	**74**	**74**
32	—	—	6, 38	33[3]	II, 65	79	55	75	75
33	—	—	—	34	II, 66	80	56	—	—
34	—	—	—	—	—	**78**	**54**	**74**	**74**
35	—	—	6, 40	—	—	81	57	76	76
36	—	—	6, 42	—	**II, 35**	—	—	—	—
37	—	—	7, 5	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	82	—	77	77
—	—	—	—	—	**II, 62**	83	58	78	78
—	—	—	—	—	—	84	59	—	—
—	—	—	—	—	—	85	60	79	79
—	—	—	—	—	—	[+ A]	—	80	80
—	—	—	—	—	—	[+ A]	—	81	81
—	—	—	—	—	—	[+ A]	—	**96**	—
—	—	—	—	—	—	—	—	82	82
—	—	—	—	—	—	**363**	**336**	83. **352**	83. **334**
—	—	—	—	—	—	—	—	**84—87**	**84—87**
—	—	Cf. XVI, 273	—	—	—	—	—	88	—

1) Die Strophe lautet: *svalpaṃ apy upa*[!]*kurvanti ye 'bhīṣṭā hi mahīpateḥ | te vahnāv iva dahyante pataṅgāḥ pāpacetasaḥ ||*

2) Fehlt in AC. Dahinter haben EF die Strophe: *lubdhaṃ arthena gṛhṇīyāt stabdhaṃ aṃjalikarmaṇā | mūrkhaṃ chandānuvṛttyā ca yayā* [l. *yathā*] *tathyena paṇḍitaṃ ||*

3) EF dahinter die Strophe: *abdhī ratnaṃ adho dhatte dhatte vā śirasā tṛṇaṃ | abdher eva hi doṣoyaṃ ratnaṃ ratnaṃ tṛṇaṃ tṛṇaṃ ||*

Digitized by Google

I. Buch.

Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ. Schm.	Pūrṇ. bh	Simpl. K	Simpl. H
—	—	—	—	—	—	—	—	89	—
—	—	—	—	—	—	—	—	90	—
—	—	Cf. XVI,273	—	—	—	—	—	91	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—	88[1]
—	—	—	—	—	—	—	—	92	89
—	—	—	—	—	—	—	—	93	—[2]
38	—	—	7, 7	—	—	[87]	—	—	—
39	—	—	**6, 42**	35[3]	II, 67	86. 102	61. 76	110	—
—	—	—	—	—	—	88	62	94	90
40	—	—	—	36[4]	A hinter II, 59	—	—	—	—
41	—	—	7, 21	—	—	—	—	—	—
42	LX 42cd 43	—	7, 27	—	—	89	63	95	91
Lücke	—	—	—	—	—	[+A nach Simpl. I,81]	—	96	92
	—	—	—	37	II, 68	90	64	97	93
	—	—	—	—	—	91	65	—	—
	—	—	—	—	—	—	—	98	94
	—	—	—	—	—	—	—	99	95
	—	—	—	—	—	—	—	—	96[5]
	—	—	—	—	—	92	66	100	97
	—	—	—	38f.[6]	II, 69	—	—	—	—
II, 140	—	—	—	**II, 80**	—	93	67	**341**	98
	—	—	—	—	—	**II, 181**	**II, 92**		
	—	—	—	—	—	**227**	**201**	101	—
43	LX, 54	—	Keith-Falc. 13, 39	40	A hinter II, 78	94	68	102	99
—	—	—	—	—	**I, 75**	95	69	—	—
—	—	—	—	—	—	96	70	103	100
—	—	—	—	—	—	97	71	104	101
—	—	—	—	—	—	98	72	**II, 170**	**II, 152**
—	—	—	—	—	—	—	—	105	102
—	—	—	—	—	—	99	73	106	103
—	—	—	—	—	—	—	—	107	104
*44	—	—	cf Keith-F. *14,37[7]	*41	—	*100	*74	*108	*105
Schakal und Pauke.					—	Schakal und Pauke.			
					—	101	75	—	—
—	—	—	—	—	—			109	106

1) Die Strophe lautet: *na garvaṃ kurute māne nāpamānena tapyate | svākāraṃ raksayed yas tu sa bhṛtyo 'rho* [H *hi* statt *'rho*] *mahībhujām* ‖

2) I hat die Strophe.

3) Dahinter EF die Strophe: *kṣamī dātā guṇagrāhī svāmī puṇyena labhyate | anukūlaś śucir dakṣo rājan bhṛtyoṇi durlabhaḥ* ‖

4) Dahinter EF: *jagatpatiś soṇi ca nārasimhaḥ pūjyo Haris sopi varāharūpaḥ | nīcair anīcair atinītimadbhiḥ kenāpy upāyena phalaṃ hi sādhyam* ‖

5) Die Strophe lautet: *catuṣkarṇo 'pi bhidyate dvikarṇo naiva bhidyate | dvikarṇasya tu mantrasya Brahmāpy antaṃ na gacchati* ‖

6) Eine Strophe, von Hab. als zwei gezählt.

7) In Syr. fehlt die Erzählung infolge einer zufälligen Lücke; in den anderen Pahlavī-Rezensionen ist sie erhalten.

Digitized by Google

I. Buch.

Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ. Schm.	Pūrṇ. bh	Simpl. K	Simpl. H
39	—	—	**6, 42**	**35**	**II, 67**	102. **86**	**76. 61**	110	107
—	—	—	—	–	—	103	77	111	108
—	—	—	—	—	—	104	78	112	109
—	—	—	—	—	—	105	79	113	110
—	—	—	—	—	—	106	80	114 **II, 40**	111 **II, 41**
—	—	—	—	—	—	—	—	115 **II, 37**	112 **II, 38**
—	—	—	—	—	—	**II, 32**	**II, 32**	**II, 35**	113 **II, 36**
—	—	—	—	—	—	**II, 33**	**II, 33**	**II, 36**	114 **II, 37**
—	—	—	—	—	—	—	—	116	115
—	—	—	—	—	—	107	81	117	116
—	—	—	—	—	—	108	82	118	117
—	—	—	—	—	—	109	83	119	118
—	—	—	—	—	—	110	84	120	119
—	—	—	—	—	—	111	85	121	120
45	—	—	8, 15	42	II, 78	112	86	122	121
—	—	—	—	—	—	113	87	—	—
46	—	—	—	—	—	—	—	123	122. 370
—	—	—	—	—	—	—	—	124	123
—	—	—	—	—	—	—	—	125	124
III, 22	—	—	—	—	—	114	88	126	125
133	—	—	—	**132**	**II, 117**	115	89	**127. 381**	**127. 358**
—	—	—	—	—	—	116	90	128	127
—	—	—	—	—	—	117	91	129	128
—	—	—	—	—	—	*118	*92	*130	*129
—	—	—	—	—	—	Dantila und Gorambha			
—	—	—	—	—	—	119	93	131	130
—	—	—	—	—	—	120	94	132	131
—	—	—	—	—	—	121	95	133	132
—	—	—	—	—	—	122	96	134. **239**	133
—	—	—	—	—	—	123	97	135	134
—	—	—	—	—	—	—	—	136	—
—	—	—	—	—	II, 103	124	98	137	135
—	—	—	—	—	**I, 88**	125	99	138	136
—	—	—	—	—	—	126	100	139	137
—	—	—	—	—	—	—	—	140	138
—	—	—	—	—	—	—	—	141–143	—
—	—	—	—	—	—	—	—	144	139
—	—	—	—	—	—	—	—	145	140
82	**LX, 139**	—	**18, 30**	**79**[1])	**II, 140**	127	101	146	141
—	—	—	—	—	—	128	102	147	142
—	—	—	—	—	—	129	103	148	143
—	—	—	—	—	—	130	104	149	144
—	—	—	—	—	—	—	—	—	145
—	—	—	—	—	—	131	105	150	146
—	—	—	—	—	—	—	—	151	—
—	—	—	—	—	—	132	106	152	147
—	—	—	—	—	—	133	107	153	148

1) Nur eine Strophe.

Digitized by Google

I. Buch.

Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ. Schm.	Pūrṇ. bh	Simpl. K	Simpl. H
—	—	—	—	—	—	—	108	154	149
—	—	—	—	—	—	**134–136**	**109–111**	**155–157**	**150–152**
—	—	—	—	—	—	**344**	**318**	158 **V, 46**	153 —
—	—	—	—	—	—	—	—	159	154
—	—	—	—	—	—	137	112	160	155
—	—	—	—	—	—	138	113	161	156
*47 *48	—	—	*9,8.*11,8	*43	—	*139.*172	*114.*147	*162	*157
Drei selbstverschuld. Unfälle.	—	—	Viere selbstverschuld. Unfälle.	Drei selbstverschuld. Unfälle.	—	Drei selbstverschuldete Unfälle.			
—	—	—	—	—	—	140	115	163 **II, 118**	158 **II, 103**
—	—	—	—	—	—	141 **II, 37**	116 **II, 37**	164	159
—	—	—	—	—	—	142–147	117–122	165–170	160–165
—	—	—	—	—	**I, 45**	148	123	171	166
—	—	—	—	—	—	149–151	124–126	172–174	167–169
—	—	—	—	—	—	—	—	175	170
—	—	—	—	—	—	152–157	127–132	176–181	171–176
—	—	—	**10, 32**	—	**II, 100**	158. **412**	133. **386**	182. **405**	177. **383**
—	—	—	—	—	—	—	—	183	—
—	—	—	—	—	—	—	—	184	—
—	—	—	—	—	—	159	134	185	178
—	—	—	—	—	—	160	135	**195**	—
—	—	—	—	—	—	—	—	186	—
—	—	—	—	—	—	161	136	187	**179**
—	—	—	—	—	—	162 c d	137 c d	188	180
—	—	—	—	—	—	162 a b	137 a b	189	181
—	—	—	—	—	—	163	138	191	—
—	—	—	—	—	—	164	139	190	182
—	—	—	—	—	—	165	140	192	183
—	—	—	—	—	—	166	141	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	193	—
—	—	—	—	—	—	—	—	194	—
—	—	—	—	—	—	160	135	195	—
—	—	—	—	—	—	167	142	196 **IV, 87**	184
153	—	—	—	**144**	—	168	143	197	185
—	—	—	—	—	—	169	144	198	186
—	—	—	—	—	—	170	145	199	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—	187[1])
—	—	—	—	—	—	171	146	200	188
*48 *47	—	—	*11, 8 *9, 8	—	—	*172 *139	*147 *114	—	—
—	—	—	—	—	—	173	148	201	189
—	—	—	—	**III, 74**	—	—	—	206	190
—	—	—	—	—	—	*214.*235	*188.*209	*202	*191

1) *kampaḥ svedas tathāvekṣaḥ* [l. °*gaḥ*] *svarabhaṃgādayas tathā | caurās ta eva vijñeyāś cihnair ebhir vicakṣaṇaiḥ ||*

Digitized by Google

I. Buch.

Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ. Schm.	Pūrṇ. bh	Simpl. K	Simpl. H
—	—	—	—	—	—	—	—	Der Weber als Viṣṇu.	
—	—	—	—	—	—	—	—	203	192
—	—	—	—	—	—	—	—	204	193
—	—	—	—	—	—	—	—	III, 87′	III, 77
—	—	—	—	—	—	—	—	205. 420	194
—	—	—	—	—	—	—	—	II, 104	II, 96
—	—	—	77, 24	III, 74	—	—	—	206	190
49	—	—	11, 23	45	—	—	—	—	—
50	—	—	Keith-Falc. S. 21, 30 f.	—	—	174	Zufällige Lücke	—	—
—	—	—	—	[44[1]]	—	—	—	—	—
51	—	—	11, 43	—	—	175	149	—	—
*52	—	—	*12, 13	*46	*II, 106	*176	*150	*207	*195
Krähe und Schl.	—	Krähe und Schlange.			—	Krähe und Schlange.			
—	—	—	—	Cf. II, 58	Cf. I, 131	177	151	—	—
—	—	—	—	—	—	178	152	—	—
—	—	—	—	—	—	179	153	208	—
—	—	—	—	—	—	180	154	—	—
—	—	—	—	—	—	181	155	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	209	196
*53	—	—	*12, 27	*47	IV, 15	*182	*156	*210	*197
R. u. K.	R. u. K.	Reiher und Krebs.			—	Reiher und Krebs.			
—	—	—	—	—	—	183–185	157–159	—	—
110	—	—	—	116	—	186	160	306	289
—	—	—	—	—	IV, 17	187	161	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	211–213	198–200
—	—	—	—	—	—	—	—	260 IV, 9	201. 246 IV, 9
—	—	—	—	—	—	188	162	235	—
54	—	—	—	48	IV, 18	—	—	—	—
—	—	—	13, 18	49.[2])121	IV, 19 II, 155	—	—	—	—
*55	*LX, 91 *107	—	*14, 1	*50	*II, 108	*189	*163	*214	*202
Löwe und Häslein.					—	Löwe und Häslein.			
Lücke	—	—	—	—	—	190–192	164–166	—	—
—	—	—	—	—	—	193	167	215	203
—	—	—	—	—	—	—	—	216–218	204–206
—	—	—	—	—	—	194	168	219	207
—	—	—	—	—	—	195	169	220. 347	208. 329
—	—	—	—	—	—	196	170	222	210
—	—	—	—	—	—	197	171	221	209

1) Fehlt in A B C E F.
2) In A B C auch als III, 7.

Digitized by Google

I. Buch.

Śar.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ. Schm.	Pūrṇ. bh	Simpl. K	Simpl. H
	—	—	—	—	—	198	172	223.348	211.330
	—	—	—	—	—	199	173	224.349	212.331
—	—	—	—	—	—	200	174	225	213
—	Cf. LX, 96 c d	—	—	—	—	201	175	—	—
—	—	—	—	—	III, 64	202	176	226 III, 16	214 III, 13
—	—	—	—	—	—	203	177	227	215
—	—	—	—	—	—	204	178	228 II, 13	216 II, 14
—	—	—	—	—	—	205	179	229 II, 14	217 II, 15
—	—	—	—	—	—	206	180	230	218
—	—	—	—	—	—	207	181	231	219
—	—	—	—	—	—	II, 70	II, 70	I, 232 II, 12 II, 84 III, 49	I, 220 II, 13 II, 77 III, 42
—	—	—	—	—	—	208	182	233.364 III, 3	221.344
—	—	—	—	—	—	—	—	234	—
—	—	—	—	—	—	—	—	235	—
—	—	—	—	—	—	209	183	236	222
—	—	—	—	—	—	210.346	184.320	237.325	223.308
—	—	—	—	—	—	211	185	238	224
—	—	—	—	—	—	IV, 2	IV, 2	IV, 2	225. IV, 2
—	—	—	—	—	—	212	186	—	—
—	—	—	—	—	—	*213	*187	—	—
—	—	—	—	—	—	*214 *235	*188 *209	*202	*191
—	—	—	—	—	—	Der Weber als Viṣṇu.		—	—
—	—	—	—	—	—	215–229[1]	189–203	—	—
—	—	—	—	—	—	230–234	204–208	—	—
—	—	—	—	—	—	*235 *214	*209 *188	*202	*191
56	LX, 111 a b	—	15, 11	51	—	236	210	—	—
—	—	—	15, 4	—	—	237	211	II, 160 III, 6	II, 141
—	—	Cf. XVI, 303	15, 6	—	—	—	—	—	—
57	LX { 117 c d / 118	—	15, 27	52	II, 113	238	212	—	—
—	—	—	—	—	—	122	96	239. 134	133
*117	—	—	*Keith-Falc. 30, 34 ff. Vgl. Syr. 15, 32 ff.	*125	*IV, 5	*343	*317	*318	*301
—	—	—	Der dumme u. d. beiden klugen Fische.	—	—	—	—	—	—
58	—	—	17, 31	56	II, 115	239	213	—	—

1) 227 = Simpl. I, 101, fehlt in H.

Digitized by Google

I. Buch.

						Pürn.		Simpl.	
Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Schm.	bh	K	H
59	—	—	—	**53. 54**[1]	**II, 114**	240	214	240	226[2]
—	—	—	—	55	—	—	—	—	—
60	—	—	—	57[3]	—	241	215	—	—
91	—	—	—	**88**	**II, 147**	242	216	**285**	—
61	—	—	—	58[4]	II, 118	243	217	241	227
62	—	—	—	—	—	—	—	—	—
63	—	—	—	59	II, 119	244	218	242	228
—	—	—	—	—	II. 120	245	219	—	—
64	—	—	—	60	II, 121	246	220	243	229
—	—	—	—	[61. 62][4]	—	247	221	—	—
65	—	—	—	—	—	248	222	—	—
66	LX, 121	—	**16, 25**	63[5]	—	249	223	—	—
—	LX, 119	—	**16, 28**	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	250	224	—	—
—	—	—	—	—	—	251	225	—	—
67	LX, 120	—	—	64	II, 122	252	226	—	—
—	—	—	—	—	—	253	227	—	—
68	—	—	—	65	II, 123	254	228	—	—
70	—	—	16, 15	66[6]	II, 124	**257**	**231**	—	—
—	—	—	—	[67][7]	—	—	—	—	—
—	—	—	—	[68][8]	—	—	—	—	—
—	—	—	—	[69][9]	—	—	—	—	—
—	—	—	—	[70][10]	—	—	—	—	—
69	—	—	—	—	—	255	229	244. 422	230. 396
—	—	—	—	[72][11]	—	256	230	—	—
70	—	—	16, 15	**66**	II, 124	257	231	—	—
71	LX, 44?	—	—	**71**	II, 127	**64**	**41**	—	—
—	—	—	—	**90**	—	258	232	—	—
—	—	—	—	**91**	—	259	233	—	—
—	—	—	—	**92**	II, 148	260	234	—	—
—	—	—	—	**93**	—	261	235	—	—
—	—	—	—	**94**	—	262	236	—	—
—	—	—	—	—	—	263	237	—	—
—	—	—	—	—	—	*264	*238	—	—
						Die dankbaren Tiere und der undankbare Mensch.			
—	—	—	—	—	—	265	239	**III, 157**	**III, 141**
—	—	—	—	—	—	**IV, 10**	**IV, 10**	**IV, 10**	**IV, 10**

1) Eine Strophe, bei H. als zwei gezählt.
2) Fehlt durch zufällige Lücke in H., aber in I vorhanden.
3) In E F umgestellt.
4) Eine Strophe, bei H. als zwei gezählt. Fehlt in A B C, aber nicht in E F.
5) Mit verschiedenen Lesarten. B hat die Strophe in drei Fassungen hintereinander, E F davon in der ersten und dritten.
6) Dahinter haben A B C die Strophe Hab. 70.
7) Fehlt in A B C E F.
8) Fehlt in A B C E F.
9) Fehlt in E F.
10) In A B C E F hinter Hab. 66.
11) Fehlt in A B C E.

Digitized by Google

I. Buch.

Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ. Schm.	Pūrṇ. bh	Simpl. K	Simpl. H
72	—	—	—	—	—	266	240	—	—
73	—	—	Cf. 16, 25	—	—	267	241	—	—
74	—	—	16, 32	[73][1])	II, 128	268	242	—	—
75	—	—	16, 37	—	—	269	243	—	—
76	—	—	16, 40	74[2]) 75	II, 129	270	244	—	—
77	—	—	—	—	—	271	245	—	—
—	—	—	—	—	—	272	246	—	—
—	—	—	—	76. **III, 7**	II, 132	—	—	—	—
—	—	—	—	**153**	—	—	—	245	231
—	—	—	—	—	—	—	—	246	232
—	—	—	—	—	—			247	233
—	—	—	—	—	—	**IV, 61**	**IV, 61**	**IV, 108**	**IV, 90**
—	—	—	—	—	—	—	—	248	234
II, 133	—	—	—	—	—	—	—	249	235
—	—	—	—	—	—	—	—	250	236
—	—	—	—	—	—	—	—	251	237
*78	—	—	*17, 8	*77	—	*273	*247	*252	*238
Laus und Floh.					—	Laus und Floh.			
					I, 47	274	248	—	—
—	—	—	—	—	—	275	249	—	—
—	—	—	—	—	—	276	250	—	—
—	—	—	—	—	—	**II, 48**	vor 248 am Rande nachgetragen **II, 48**	253	239
								II, 60	**II, 58**
—	—	—	—	—	—	—	—	254–257	240–243
—	—	—	—	—	—	—	—	258	244
								V, 99	—
—	—	—	—	—	*Cf. III, 55	*[+ A[3])	—	—	—
*79	—	—	—	—	—	*277	*251	*259	*245
Der blaue Schakal.	—	Der blaue Schakal.	—	—	—	Der blaue Schakal.			
—	—	—	—	—	—	**IV, 9**	**IV, 9**	260	201. 246
—	—	—	—	—	—	278	252	**IV, 9** 261	**IV, 9** 247
—	—	—	—	—	—	—	—	262	248
80	—	—	18, 24	78[4])	II, 139	279	253	263	249
81	—	—	**18, 35**	—	—	—	—	—	—
82	LX, 139	—	18, 30	79[5]) 80	II, 140	**127**	**101**	**146**	**141**
—	—	—	—	—	**II, 17**	—	—	264	250
—	—	—	—	—	—	280	254	265	251
—	—	—	—	—	—	281	255	266	252

1) Fehlt in E.

2) Eine Strophe, von H als zwei gezählt. In EF hinter 76.

3) *ātmavarggaṃ parityajya paravarggeṣu ye ratāṃ* (so!) |
te narā nidhanaṃ yāṃti yathā rājā Kakurddhamaḥ ||

4) Dahinter EF: *prāṇamaty unnatihetor jīvitahetor vimuñcati prāṇān | duḥkhayati hi sukhahetoḥ ko mūḍhas sevakād anyaḥ* || Da diese Strophe Hit. II, 23 steht, so dürfte sie zum Texte des SP gehören.

5) Eine Strophe, von H als zwei gezählt.

Digitized by Google

I. Buch.

Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrn. Schm.	Pūrn. bh	Simpl. K	Simpl. H
—	—	—	—	—	—	282	256	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	267	253
—	—	—	—	—	—	283	257	268	254
—	—	—	—	—	—	284	258	269	255
—	—	—	—	—	—	285	259	—	—
—	—	—	—	—	—	286	260	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	270	256
—	—	—	—	—	—	287	261	271	257
83	—	—	—	81. III, 72	—	288	262	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	272	—
—	—	—	—	—	—	—	—	273	—
—	—	—	—	—	—	—	—	274–277	258–261
84	—	—	Cf. 19, 16	82	II, 143	289	263	278	262
85	—	—	19, 25	83	II, 145	290	264	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	279	263
—	—	—	—	—	—	—	—	280	264
—	—	—	—	**III, 54**	—	**305** **III, 200**	**279** —	281 **II, 27** 282	265 **II, 28** 266
—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
86	—	—	19, 25	84	II, 146	291	265	283	267
—	—	—	—	—	—	292	266	—	—
87	—	—	19, **16**	{85[1] 86	IV, 106	293	267	—	—
88	—	—	—	—	—	—	—	—	—
89	—	—	cf. Keith-Falc. 40, 31–37	[87][2]	—	Cf. **III, 62**	Cf. **III, 61**	Cf. **III, 70**	Cf. **III, 63**
90	—	—	{19, 32 19, 40	—	—	—	—	284	268
91	—	—	19, 42?	88	II, 147	**242**	**216**	285	269
92	—	—	—	89	Schl. Intr. 47	—	—	—	—
93	—	—	—	90	—	**258**	**232**	—	—
94	—	—	—	91[3]	—	**259**	**233**	—	—
95	—	—	—	92	II, 148	**260**	**234**	—	—
96	—	—	—	93	—	**261**	**235**	—	—
97	—	—	—	94	—	**262**	**236**	—	—
98	—	—	—	**96**	II, 149	294	268	—	—
99	—	—	—	97	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	295	269	—	—
—	—	—	—	—	—	296	270	—	—
—	—	—	—	[95][4]	—	*297	*271	—	—
—	—	—	—	—	—	Haṃsa und Eule.		—	—
—	—	—	—	—	—	298–300	272–274	—	—
—	—	—	—	—	—	301	275	—	—
100	—	—	Cf. 20, 24	98	II, 150	302	276	—	—

1) Eine Strophe, von H. als zwei gezählt.
2) Fehlt in E.
3) Dahinter B C die Strophe:
guṇini guṇajño ramate nāguṇaśīlasya guṇini paritoṣaḥ |
alir eti vanāt kamalaṃ na darduras tv ekavāso 'pi ||
Die Strophe findet sich auch Hitop. ed. Schlegel I, 182.
4) Fehlt in A B C.

Digitized by Google

I. Buch.

Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ. Schm.	Pūrṇ. bh	Simpl. K	Simpl. H
—	—	—	—	99[1] / 100	II, 151	—	—	—	—
101	—	—	—	—	—	303	277	—	—
—	—	—	—	—	—	304	278	—	—
III, 76	—	—	—	**III, 54**	—	305 **III, 200**	279 **III, 191**	281 **II, 27**	265 **II, 28**
102	—	—	20, 31	101	—	306	280	—	—
103	—	—	20, 37	102	—	307	281	—	—
104	—	—	20, 37	103	—	308	282	—	—
105	—	—	**20, 1**	—	—	309	283	—	—
Lücke	—	—	—	—	—	310	284	—	—
	—	—	**19, 44**	—	—	311	285	—	—
	—	—	**20, 11**	—	—	312	286	—	—
	—	—	—	—	—	313	287	—	—
	—	—	—	—	—	—	—	286	270
	—	—	—	—	—	—	—	287	271
	*LX, 144?	—	—	*104	—	*314	*288	*288	*272
	Kamel, Löwe, Panther, Krähe und Schakal.				—	Kamel, Löwe, Panther, Krähe und Schakal.			
—	—	—	—	—	—	—	—	289	273
106	—	—	22, 12	[107][1]	**IV, 60**	315	289	290	274
107	LX, 152	—	22, 18	[105][2]	**I, 115**	—	—	**355** III, 84	**III, 76**
—	—	—	—	106	**IV, 58**	***IV, 14. 28**	***IV, 13. 27**	***IV, 15**	***IV, 30**
108	—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	[108][1]	IV, 61	—	—	—	—
—	—	—	—	[109][3]	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	316–325	290–299	291–300	275–284
—	—	—	—	—	—	*326	*300	—	—
—	—	—	—	—	—	Stellmacher und Löwe.		—	—
Prosa Z. 691	LX, 162	—	23, 26	110 / 111[4]	—	Prosa Schm. S. 90, 16		cf. 301 / 302	285 / 286
—	—	—	—	—	—	—	—	303	287
—	—	—	—	—	—	—	—	304	288
—	—	—	—	—	—	—	—	305	—
—	—	—	—	[112] / [113][5]	—	—	—	—	—
—	—	—	—	114. 127	—	—	—	—	—
—	—	—	—	115	II, 153	—	—	—	—
110	—	—	—	116	—	**186**	**160**	306	289
—	—	—	—	—	—	—	—	307	290
—	—	—	—	[117][6]	—	**III, 22**	**III, 21**	**III, 27. 135**	**III, 121**
109	—	—	23, 30	—	—	327	301	—	—

1) Fehlt in E. 2) In A B C E F hinter 108; in D dort der erste Pāda.
3) Fehlt in A B C E F. 4) Eine Strophe, bei H. als zwei gezählt.
5) Eine Strophe, bei H. als zwei gezählt. Fehlt in A B C E.
6) Fehlt in D A B C E F.

Digitized by Google

I. Buch.

Sār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ. Schm.	Pūrṇ. bh	Simpl. K	Simpl. H
111	—	—	23, 38	118	—	328	302	308	291
112	—	—	—	119	—	—	—	—	—
113	—	—	23, 40	120	II, 154	329	303	309	292
—	—	—	**13, 18**	**121. 49**[1]	II, 155 IV, 19	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	310	293
—	—	—	—	—	—	**III, 37**	**III, 36**	311	294. **III,**
—	—	—	—	—	—	330	304	**III,44.127**	**37. 114**
—	—	—	Cf. 23, 42	—	—	331	305	—	—
—	—	—	—	—	—	**III, 11**	**III, 10**	**III,13**	**III, 11**
*114	—	—	*23, 45	*122	—	*332	*306	*312	*295
Str. u. M.	Str. u. M.	Str. u. M.	Str. u. M.	Str. u. M.	—	Strandläufer und Meer.		Strandläufer und Meer.	
—	—	—	—	—	—	333–339	307–313	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	313	296
—	—	—	—	—	—	**346 IV, 57**	**320 c d a b IV, 56**	314	297
115	—	—	24, 20	123	II, 138	340	314	—	—
—	—	—	—	—	—	341	315	—	—
*116	LX, 167 c d	—	*24, 24	*124	*IV, 4	*342	*316	*315	*298
D. H. u. d. Sch.	D. H. u. d. Sch.	D. H. u. d. Sch.	D. H. u. d. Sch.	D. H. u. d. Sch.	—	Die Hamsas und die Schildkröte.		Die Hamsas und die Schildkröte.	
—	—	—	—	—	—	—	—	316	299
—	—	—	—	—	—	—	—	317	300
*117	—	—	*Keith-F. 34, 34. Syr. 15, 32	*125	*IV, 5	*343	*317	*318	*301
D. d. u. d. b. kl. F.	D. d. u. d. b. kl. F.	D. d. u. d. b. kl. F.	—	D. d. u. d. b. kl. F.	—	Der dumme und die beiden klugen Fische.		Der dumme und die beiden klugen Fische.	
—	—	—	—	*126	*II, 102	—	—	—	—
Lücke	—	—	—	Die Hirtenfrau u. ihre Liebhaber.	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	344	318	158 V, 46	153
—	—	—	—	—	II, 35	345	319	—	—
—	—	—	—	—	—	346 IV, 57	320 c d a b IV, 56	314 IV, 99	297 IV, 85
—	—	—	—	—	—	—	—	319	302
—	—	—	—	—	—	—	—	320	303
—	—	—	—	—	—	—	—	321	304
—	—	—	—	—	—	—	—	322	305
—	—	—	—	—	—	—	—	323. 20 V, 44	306. 17

1) In ABC auch als III, 7.

Digitized by Google

I. Buch.

Sär.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pürṇ. Schm.	Pürṇ. bh	Simpl. K	Simpl. H
	—	—	—	—	—	—	—	324	307
	—	—	—	—	—	347. 210	321. 184	325. 237	308. 223
	—	—	—	—	—	—	—	326	309
	—	—	—	—	—	—	—	327 **III, 29**	**III, 22**
	—	—	—	—	—	348	322	328	310
	—	—	—	—	—	349	323	329	311
	—	—	—	—	—	350	324	330 **V, 34**	312
	—	—	—	—	—	351	325	331	313
	—	—	—	—	—	*352	*326	*332	*314
	—	—	—	—	—	Sperling und Elefant.		Sperling und Elefant.	
	—	—	—	—	—	353–355	327–329	333–335	315–317
	—	—	—	—	—	356 **IV, 15**	330 **IV, 14**	336 **IV, 16**	318 **IV, 16**
	—	—	—	—	—	357	331	—	—
	—	—	—	—	—	358	332	—	—
	—	—	—	—	—	—	—	337	319
	—	—	—	—	—	—	—	338	320
	—	—	—	—	—	359	333	339	321
	—	—	—	—	—	*360	*334	—	—
Lücke.	—	—	—	—	—	Der kluge Hamsa.		—	—
	—	—	—	—	—	—	—	340	322
	—	—	—	**II, 80**	—	93 **II, 181**	67 **II, 181**	341	323
	—	—	—	—	—	—	—	342	324
	—	—	—	—	—	—	—	343	325
	—	—	—	—	—	—	—	**344**	**326**
	—	—	—	—	—	—	—	345	327
	—	—	—	—	—	—	—	346	328
	—	—	—	—	—	*361	*335	—	—
	—	—	—	—	—	Widder und Löwe.		—	—
	—	—	—	—	—	**I, 195**	**I, 169**	347 **I, 220**	329 **I, 208**
	—	—	—	—	—	**I, 198**	**I, 172**	348 **I, 223**	330 **I, 211**
	—	—	—	—	—	**I, 199**	**I, 173**	349 **I, 224**	331 **I, 212**
	—	—	—	—	—	**I, 47**	**I, 24**	350. **I, 47**	332. **I, 44**
	—	—	—	—	—	362	336	351	333
	—	—	—	—	—	363	337	352. **I, 83**	334. **I, 83**
	—	—	—	—	—	364	338	353	335
	—	—	—	—	—	365	339	—	—
	—	—	—	—	—	—	—	354	336
	—	—	—	127. 114	—	—	—	—	—
	—	—	26, 19	—	—	366	340	—	—
	—	—	—	—	—	367	341	—	—
118	—	—	—	—	—	368	342	—	—
107	—	—	22, 18	**I, 105**	**I, 115**	—	—	355 **III, 84**	**III, 76**

Digitized by Google

I. Buch.

Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ. Schm.	Pūrṇ. bh	Simpl. K	Simpl. H
—	—	—	—	—	I, 31	—	—	356 **III, 86**	—
—	—	—	—	—	—	—	—	357–360	337–340
—	—	—	—	—	Intr. 12	—	—	361 **II, 130**	341 **II, 115**
—	—	—	—	—	—	—	—	362	342
—	—	—	—	—	—	—	—	363. **382**	343. **359**
—	—	—	—	—	—	**208**	**182**	364. **233** **III, 3**	344. **221**
—	—	—	—	—	—	—	—	365	345
—	—	—	—	—	—	—	—	366	346
119	—	—	—	—	—	369	343	367	347
*120	—	—	—	—	—	*370	*344	*368	*348
D. schl. Sch.	—	D. schl. Sch.	—	—	—	Der schlaue Schakal.			
—	—	—	—	127.[1]) **114**	—	—	—	—	—
—	—	—	—	128	—	—	—	—	—
—	—	—	—	129	IV, 102	—	—	—	—
—	—	—	—	130	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	371	345	369	349
121	—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	372	346	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	370	350
—	—	—	—	—	—	—	—	371	351
—	—	—	—	—	—	—	—	372	—
—	—	—	—	—	—	—	—	373	352
—	—	—	—	—	—	—	—	374	—
122	—	—	26, 26	—	—	373	347	375	353
123	—	—	26, 44	—	—	374	348	376	354
124	—	—	—	—	—	375	349	379	356
125	—	—	—	—	—	377	351	380	357
126	—	—	—	131	—	376	350	377 **III, 129**	**III, 116**
—	—	—	—	—	—	378	352	Cf. 378	Cf. 355
127	—	—	—	—	—	379	353	—	—
128	—	—	—	—	—	—	—	—	—
129	—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	27, 5	—	380	354	—	—
130	—	—	—	27, 13	—	381	355	—	—
131	—	—	—	—	—	—	—	—	—
132	—	—	27, 31	—	—	382	356	—	—
133	—	—	27, 35	132	II, 117	115	89	127. **381**	126. **358**
—	—	—	—	—	—	383	357	—	—
134	—	—	27, 40	—	—	(384[2]) (385[2])	358 359	—	—
124	—	—	—	—	—	**375**	**349**	379	356
125	—	—	—	—	—	**377**	**351**	380	357
133	—	—	27, 35	132	II, 117	**115**	**89**	381. **127**	358. **126**
—	—	—	—	—	—	—	—	382. **363**	359. **343**
135	—	—	—	133	—	386	360	383	360

1) Dahinter in A B C der Halbśloka: *śatrutvaṃ yānti mitrāṇi mitratvaṃ yānti śatravaḥ.*

2) Śār. 134 enthält Elemente beider Strophen Pūrṇabhadras.

Digitized by Google

I. Buch.

Śār.	Som.	Ksem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrn. Schm.	Pūrn. bh	Simpl. K	Simpl. H
136	—	—	28, 1	134	—	387	361	384	361
137	—	—	28, 7	p. 427, 2 f.	—	388	362	—	—
138	—	—	—	p. 427, 4 f.[1])	—	389	363	—	—
139	—	—	—	—	—	—	—	—	—
140	LX, 203	XVI, 361	28, 10	[137][2])	—	390	364	—	—
141	—	—	—	—	—	391	365	—	—
142	—	—	—	138	—	392	366	—	—
143	—	—	**27, 43**	—	—	393	367	—	—
144	—	—	—	—	—	394	368	385	362
—	—	—	—	139	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	*395	*369	—	—
—	—	—	—	—	—	Der verbrannte Bettelmönch.		—	—
—	—	—	—	—	—	Verbrennung der Schlangenhaut.		—	—
—	—	—	—	—	—	396	370	—	—
—	—	—	—	—	—	*397	*371	—	—
—	—	—	—	—	—	Des Todes Macht.		—	—
145	—	—	—	140	—	398	372	—	—
146	—	—	28, 14	—	—	399	373	**408**	**386**
*147	—	—	*28, 17	*141	—	*400	*374	*386	*363
Übel angebrachter Rat.					—	Übel angebrachter Rat.			
—	—	—	—	—	—	—	—	387	364
—	—	—	—	—	—	—	—	388	365
—	—	—	—	—	—	—	—	389	366
—	—	—	—	—	—	—	—	*390	*367
—	—	—	—	—	Cf. III, 5	*IV, 55	*IV, 55	*IV, 97. 101	*IV, 83
—	—	—	—	—	—	—	—	Affe u. Sperlingsweibchen.	
—	—	—	—	—	Cf. III, 6	IV, 56	IV, 56	391 IV, 98	368 IV, 84
—	—	—	—	—	—	IV, 58	IV, 58	392 IV, 100	369 IV, 86
46	—	—	—	—	—	—	—	370 I, 123	I, 122
—	—	—	—	—	—	—	—	393	371
148	—	—	—	—	—	401	375	394	372
149	—	—	—	—	—	402	376	—	—
150	—	—	—	—	—	403	377	—	—
151	—	—	—	142	—	404	378	—	—
152	—	—	—	143	—	405	379	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	395	373
153	—	—	—	144	—	168	144	197	185
*154	—	—	*28, 40	*145	—	*406	*380	*396	*374

1) In den Mss. herrscht hier Verwirrung. Bei Haberlandt ist die Stelle ausserdem voll schwerer Korruptelen, die ihm zur Last fallen. Eine Übersicht über die hs. Überlieferung zu geben, mangelt aber hier der Raum.

2) Fehlt in E.

Digitized by Google

I. Buch.

Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrn. Schm.	Pūrn. bh	Simpl. K	Simpl. H
Gutgesinnt u. Bösgesinnt.	Gutgesinnt u. Bösgesinnt.	Gutgesinnt und Bösgesinnt.			—	Gutgesinnt und Bösgesinnt.			
—	—	—	—	—	—	—	—	397	375
—	—	—	—	—	—	—	—	398	376
—	—	—	—	—	—	—	—	399	377
—	—	—	—	—	—	—	—	400	378
—	—	—	—	—	—	—	—	401	379
III, 49	—	—	**66, 29**	**III, 39**	**IV,132**	407	381	402	380
—	—	—	—	—	—	408	382	403	381
—	—	—	—	—	—	409	383	404	382
—	—	—	**10, 32**	—	II, 100	**412. 158**	**386. 133**	405. 182	383. 177
*155	Cf. LX,237	—	30, 1	*146	*IV,10	*410	*384	*406	*384
Reiher u. Ichneumon.	Reiher u. Ichneumon.	Reiher und Ichneumon.			—	Reiher und Ichneumon.			
—	—	—	—	—	—	411	385	407	385
—	—	—	—	—	II, 100	412. 158	386. 133	405. 182	383. 177
146	—	—	**28, 14**	—	—	**399**	**373**	408	386
156	—	—	30, 38	147	—	413	387	—	—
157	—	—	30, 41	—	—	414	388	—	—
158	—	—	30, 45	148	—	415	389	—	—
—	—	—	—	—	—	416	390	—	—
159	—	—	—	—	—	417	391	—	—
160	—	—	—	—	—	418	392	—	—
—	—	—	—	—	—	419	393	—	—
161	—	—	31, 3	148a	—	420	394	—	—
*162	LX, 147[1])	—	*31, 12. 40	*149	—	*421.426	*395.400	*409.414	*387.392
Die von den Mäusen gefressene eiserne Wage.					—	Die von den Mäusen gefressene eiserne Wage.			
—	—	—	—	—	—	422	396	410	388
—	—	—	—	—	—	423	397	411	389
—	—	—	—	—	—	424	398	412	390
—	—	—	—	—	—	425	399	413	391
*162	LX, 247	—	31, 40. *12	*149	—	426.*421	400.*395	414.*409	392.*387
163	—	—	32, 2	—	—	—	—	—	—
—	—	—	32, 3	—	—	—	—	—	—
164	—	—	32, 13	—	—	427	401	415	393
—	—	—	—	—	—	428	402	416	394
—	—	—	—	—	—	429	403	—	—
—	—	—	—	—	—	430	404	—	—
—	—	—	—	—	—	431	405	—	—
—	LX, 249?	—	—	150	—	—	—	—	—
165	—	—	**32, 8**	151[2])	—	432	406	—	—
166	—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	*433	*407	—	—

1) Bei Somadeva nicht Überschriftsstrophe!
2) Dahinter F die Strophe Pūrn. II, 31.

Digitized by Google

I. Buch.

Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ. Schm.	Pūrṇ. bh	Simpl. K	Simpl. H
—	—	—	—	—	—	*434	*408	—	—
—	—	—	—	—	—	Einfluss des Umgangs[1].		—	—
—	—	—	—	—	—	*435. 438	*409. 412	417	—
—	—	—	—	—	—	Der edelmütige Räuber; der übereifrige Affe.		D. e. R.; d. ü. A.	—
—	—	—	—	—	—	436	410	—	—
—	—	—	—	—	—	437	411	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	418	—
—	—	—	—	—	—	—	—	419	—
—	—	—	—	—	—	—	—	420. 205	194
—	—	—	—	—	—	—	—	II, 104	II, 96
—	—	—	—	—	—	438.*435	412.*409	*417	—
—	—	—	—	—	—	439	413	—	—
—	—	—	—	—	—	440	414	—	—
—	—	—	—	—	—	441	415	—	—
167	—	—	—	—	—	442	416	—	—
—	—	—	—	—	—	443	417	—	—
—	—	—	—	152	—	—	—	—	—
—	—	—	—	[153][2]	—	—	—	245	231
168	—	—	—	154	II, 160	444	418	—	395
—	—	—	—	—	—	—	—	421	—
69	—	—	—	—	—	255	229	422. 244	396. 230
169	—	—	—	155	II, 161	445	419	423	397
170	—	—	—	156	II, 165	446	420	424	398
—	—	—	32, 30	—	—	447	421	—	—
—	—	—	—	157	—	448	422	—	—
171	—	—	—	158	II, 166	449	423	425	399
—	—	—	—	—	—	450	424	—	—
—	—	—	—	—	—	451	425	—	—
—	—	—	—	—	—	452	426	—	—
—	—	—	—	—	—	453	427	—	—
—	—	—	—	—	—	454	428	—	—
—	—	—	—	—	—	455	429	—	—
—	—	—	—	—	—	456	430	—	—
—	—	—	—	—	—	457	431	—	—
—	—	—	—	—	—	III, 108	III, 103	—	—
—	—	—	32, 32	—	—	—	—	—	—

1) Hinter dieser Erzählung steht der Pāda: *saṃsargajā doṣaguṇā bhavanti.*

2) Fehlt in D.

Digitized by Google

II. Buch.

Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ.	Schm.	Simpl. B	Simpl. H
1	—	—	33, 2	1	1	1		1	1
—	—	—	—	—	—	2		2	2
—	—	—	—	—	—	—		3	3
—	—	—	—	—	—	3		4	4
129	—	—	—	—	—	4		5. 172 III, 169	5. 154 III, 151
—	—	—	—	—	—	5		6	6
—	—	—	—	—	—	*6		*V, 101. 102	*V, 73
—	—	—	—	—	—	Die Vögel mit zwei Hälsen.		—	—
—	—	—	—	—	—	—		7	7
—	—	—	—	—	—	—		—	8[2])
2	—	—	Pahl.[1])	2	I, 28	7		Cf. 8	Cf. 9
3	—	—	—	—	—	—		—	—
—	—	—	—	—	—	8. 135		9. 124	10. 109
—	—	—	—	—	—	9		10	11
—	—	—	—	—	—	—		11	12
—	—	—	—	—	—	70		12. 84 I, 232 III, 49	13 77 I, 220 III, 42
—	—	—	—	—	—	I, 204		13. I, 228	14. I, 216
—	—	—	—	—	—	I, 205		14. I, 229	15. I, 217
4	LXI, 69	—	34, 17	—	—	10		—	—
—	—	—	—	—	—	11		15	16
—	—	—	—	—	—	—		16	17
5	—	—	34, 25	3	Schl. I, 34	12		17	18
6. 119	—	—	—	—	—	—		—	—
—	—	—	—	—	—	13		—	—
7	—	—	34, 27	4	I, 37	14		18	19
8	—	—	34, 30	5	I, 38	15		19	20
9	—	—	34, 31	6	I, 39	16		20	21
10	—	—	—	—	—	—		—	—
11	—	—	—	—	—	—		—	—
12	—	—	—	—	—	—		—	—
13	—	—	—	—	—	—		—	—
14	—	—	—	—	—	—		—	—
15	—	—	—	—	—	—		—	—
—	—	—	—	—	—	17		21	22
—	—	—	—	—	—	18		22	23
—	—	—	—	—	—	19		23	24
16	—	—	Pahl.?[3])	—	—	20		24	25
17	—	—	34, 45	—	—	—		—	—
18	—	—	—	12	—	—		—	—
19	—	—	—	—	—	—		—	—
—	—	—	—	—	—	21		25	26
—	—	—	—	—	—	22		26	27

1) S. Anmerkung zu der Parallelstelle in Śār.

2) Die Strophe lautet: *akleśād iva cintitam upatiṣṭhati siddham eva puṇyavatām | uddīyāpuṇyavatāṃ gacchanti kapotakāḥ paśya ‖* Eine *ākhyāna*-Strophe!

3) S. Anmerkung zu Śār. II, 16.

Digitized by Google

II. Buch.

Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ.	Schm.	Simpl. B	Simpl. H
III, 76	—	—	—	—	**III, 45**	**I, 305**	**III, 200**	27. **I, 281**	28. **I, 265**
—	—	—	—	7	—	—		—	—
—	—	—	—	—	—	23		28	29
20	—	—	35, 25	**14**	**I, 66**	—		—	—
21	LXI, 74	—	35, 24. 28	8	I, 40	—		—	—
22	LXI, 75	—	35, 33	9	I, 61	—		—	—
Prosa Z. 1176	—	—	—	10	I, 62	—		—	—
23	—	—	35, 37	11	I, 63	—		—	—
24	—	—	—	—	—	—		—	—
18	—	—	—	12	—	—		—	—
25	—	—	36, 11	13[1])	I, 65	24		29. **III, 24**	30. **III, 19**
20	—	—	**35, 25**	14	**I, 66**	—		—	—
26	—	—	—	15	—	—		—	—
27	—	—	36, 15	16	—	—		—	—
—	—	—	—	—	—	25		30	31
—	—	—	—	—	—	26		31	32
28	—	—	36, 17	17	I, 67 B.N. I, 85 Schl.	**35**		**42**	**43**
29	—	—	—	18	**II, 135**	27. **IV, 13**		32. **IV, 14**	33. **IV, 14**
—	—	—	—	—	—	28		33	34
—	—	—	—	—	—	29		34	35
30	—	—	—	19	I, 56	—		—	—
31	—	—	Pahl?[2])	20	I, 68	—		—	—
32	—	—	36, 23	21	I, 67 **IV, 103**	30		—	—
—	—	—	—	F **I, 148**	—	31		—	—
—	—	—	—	—	—	32		35	36
—	—	—	—	—	—	33		36	37. **I, 1**$_{14}$
—	—	—	—	—	—	—		37. **I, 115**	38. **I, 1**$_{12}$
—	—	—	—	—	—	34		38	39
—	—	—	—	—	—	**IV, 12**		39. **IV, 13**	40. **IV,**
—	—	—	—	—	—	**I, 106**		40. **I, 114**	41. **I, 1**$_{11}$
—	—	—	—	—	—	—		41	42
28	—	—	**36, 17**	**17**	I, 67 B.N. I, 85 Schl.	35		42	43
—	—	—	—	—	—	36		43	44[3])
—	—	—	—	—	—	37. **I, 141**		**I, 164**	**I, 159**
37	—	—	37, 17	—	—	38		—	—
—	—	—	—	—	—	—		44	45
—	—	—	Cf. 50, 13	27	—	39. **IV, 11**		45. **IV, 12**	46. **IV, 12**
—	—	—	—	—	—	40		46	47
—	—	—	—	—	—	41		47	48
33	—	—	—	—	—	—		—	—
34	—	—	—	—	—	—		—	—

1) Dahinter E F: *sāmavādās sakopasya tasya pratyuta dīpi*[F *pa*]*kāḥ* | *prataptasyeva sahasā sarpiṣas toyabindavaḥ* ‖

2) S. Anm. zu Śār. II, 31.

3) Die Strophe lautet in H-I:

satāṃ prāptapadaṃ mitram ity āhur vibudhā janāḥ |
balāt tvaṃ mitratāṃ prāpto mama tvaṃ śṛṇu tatra vāk ‖

Wieder eine *ākhyāna*-Strophe.

Digitized by Google

II. Buch.

Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ.	Schm.	Simpl. B	Simpl. H
—	—	—	—	[22–24][1]	—	—		—	—
35	—	—	37, 15	25	—	—		—	—
—	—	—	—	—	—	—		48	49
—	—	—	—	—	—	—		49	50
36. **43**	—	—	—	**29**	—	—		—	—
37	—	—	37, 17	—	—	**38**		—	—
38	—	—	37, 22	26	—	42		50	51
—	—	—	—	—	—	43. V, 58		V, 78	V, 56
39—42	—	—	—	—	—	—		—	—
Lücke									
I, 14	**LXI, 118**	—	**4, 40**	**I, 18**	**II, 12**	**I, 37**	bh I, 18	51. 121	**II, 106**
Lücke	—	—	—	—	—	—		52	—
	—	—	—	—	—	—		53	52
	—	—	—	—	—	44		54	—
	—	—	—	—	—	45		55	53
	—	—	—	—	—	**IV, 17**		56. **IV, 19**	54. **IV, 19**
	—	—	—	—	—	—		57	55
	—	—	—	—	—	46		58	56
	—	—	—	—	—	47		59	57
	—	—	—	[27][2]	—	**39. IV, 11**		**45. IV, 12**	**46 IV, 12**
	—	—	—	28	—	—		—	—
43. **36**	—	—	—	29	—	—		—	—
Hiraṇyakas Erlebnisse.					—	**Hiraṇyakas Erlebnisse.**			
44	—	—	—	—	—	—		—	—
—	—	—	—	—	—	48		60. **I, 253**	58. **I, 239**
—	—	—	—	—	—	49		61	59
—	—	—	—	—	—	50		62	—
—	—	—	—	—	—	51		63	60
—	—	—	—	—	—	52		64	61
*45. 50	—	*XVI, 410	*39. 10	*30	—	*53		*56. 78	*62
Enthülsten Sesam für unenthülsten.					—	**Enthülsten Sesam für unenthülsten.**			
—	—	—	—	—	—	54		—	—
—	—	—	—	—	—	55		66	63
—	—	—	—	—	—	56		67	64
—	—	—	—	—	—	—		68	—
—	—	—	—	—	—	—		69	65
—	—	—	—	—	—	—		70	66
—	—	—	—	—	—	57		71	67
—	—	—	—	—	—	58		72	68
*46	LXI, *100. 105	XVI, *412	*39, 26	*31	*I, 12	*59		*73. 77	*69[3]
Der allzugierige Schakal.					—	**Der allzugierige Schakal.**			
47	—	—	—	—	—	60		—	—
48	—	—	39, 45	—	—	—		—	—
—	—	—	—	—	—	61		74	—

1) Fehlen in A B C E F.

2) Fehlt in A B C E F.

3) Die Lesarten weichen in den älteren Fassungen von denen der jüngeren stark ab.

Digitized by Google

II. Buch.

Sär.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pürṇ.	Schm.	Simpl. B	Simpl. H
—	—	—	—	—	—	62		75	70
—	—	—	—	—	—	63		76	71
—	—	—	—	32[1]	Cf. Schl. I, 158	—		—	—
*46	LXI, 105. *100	XVI, 419	*39, 26	*31	*I, 123	*59		77. *73	*69
—	—	—	—	—	Intr. 17	64		—	—
49	—	—	—	—	—	—		—	—
50. *45	—	—	—	*30	—	*53		78. *65	*62
	—	—	—	—	—	65		79	72
	—	—	—	—	—	66		80	73
	—	—	—	—	—	67		III, 181	III, 172
	—	—	—	—	—	68		81	74
	—	—	40. 41	32 Z. 1 u. 2[2]	I, 93	69		82	75
	—	—	—	—	—	70		83	76
	—	—	41, 17	33	I, 95	—		84. 12 I, 232 III, 49	77. 13 I, 220 III, 42
	—	—	41, 20	32, Z. 3f.[2]	I, 94	71		I, 3	I, 3
	—	—	—	—	—	72		85	78
	—	—	—	—	—	73		86	79
	—	—	—	—	—	74		87	80
	—	—	—	—	—	—		88	81
	—	—	—	—	—	—		89	82
	—	—	—	—	—	—		90	83
	—	—	—	—	—	75		91	84
	—	—	—	—	—	76		92	85
	—	—	—	—	—	77		93	86
	—	—	Cf. 41, 28—44	—	—	78		—	—
	—	—	—	—	—	79		—	—
Lücke	—	—	41, 24	Cf. 34	Cf. I, 96	80		—	—
51	LXI, 116?	—	Cf. 41, 28 ff.	35	97	81		V, 26	—
Lücke	LXI, 118?	—	—	—	—	—		—	—
52	—	—	—	36	—	82		—	—
—	—	—	—	—	—	83		—	—
—	—	—	—	—	—	[84][3]		—	—
53	—	—	Wolff I, 167, 5 usw.	—	—	85		—	—
54	—	—	—	37	—	—		—	—
55	—	—	Cf. 41, 28 ff.	—	—	86		—	—
—	—	—	—	38	I, 102	89		—	—
—	—	—	—	[39][4]	—	—		—	—

1) In E F ist das Metrum zerstört: *vyadhaś caikadinaṃ dve dine mṛgasūkarau kṣutkṣāmārtham idānīṃ tāṃ dhanurjyāṃ bhakṣayiṣyāmīti* ‖

2) Hab. hier nochmals 32; es ist falsch gezählt, und ausserdem sind zwei Strophen als eine gerechnet!

3) Fehlt in bh.

4) Fehlt in A B C E F.

Digitized by Google

II. Buch.

Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ.	Schm.	Simpl. B	Simpl. H
56	—	—	Cf. 41, 28-42	40 f.[1]	I, 103	87		—	—
57	—	—	41, 44	—	—	88		—	—
58	—	—	—	**38**	**I, 102**	89		—	—
—	—	—	—	—	—	90		—	—
59	—	—	**42, 6**	42 f.[1]	I, 104	91		—	—
—	—	—	—	44	I, 105	—		—	—
60	—	—	—	—	—	—		—	—
61	—	—	42, 3	[45][2]	I, 107	92		—	—
—	—	—	—	—	—	—		94-98	87-91
—	—	—	—	—	—	—		99	—
—	—	—	—	—	—	—		100-102	92-94
—	—	—	—	—	—	93		103	95
—	—	—	—	—	—	—		104 **I, 205** **I, 420**	**96. I, 194**
62	—	—	—	—	—	—		—	—
63	—	—	—	—	—	—		—	—
64	—	—	—	—	—	—		—	—
65	—	—	—	—	—	—		—	—
—	—	—	—	—	—	*94		*105.106.109	—
—	—	—	—	—	—	Was der Mensch haben soll.			—
—	—	—	—	—	—	95		107	—
—	—	—	—	—	—	96		108	—
—	—	—	—	—	—	*94		109.*105 106	—
66	—	—	—	—	—	—		—	—
67	—	—	Joh. v. C. 152, 13	—	—	97		—	—
79	—	—	—	[46][3]	**I, 129**	—		**117**	—
68	—	—	Joh. v. C. 152, 10	47	I, 109	98		—	—
—	—	—	—	[48][4]	I, 110	**162**		**152**	**133**
69	—	—	42, 32	49	I, 113	99		—	—
70[5]	—	—	—	—	—	—		—	—
71	—	—	—	—	—	—		**159**	**139**
—	—	—	—	—	—	100. **V**, 61		**V, 81**	**V, 59**
—	—	—	—	—	—	101		—	—
—	—	—	—	—	—	102		—	—
—	—	—	—	—	—	103		—	—
—	—	—	—	—	—	104		—	—
—	—	—	—	—	—	105		—	—
—	—	—	—	—	—	106		**I, 10**	—
—	—	—	—	—	—	107		—	—
72	—	—	42, 37	50	I, 114	—		—	—
73	—	—	—	—	—	—		—	—

1) **Eine** Strophe!
2) Fehlt in **A B C.**
3) Fehlt hier in **A B C**, die die Strophe übereinstimmend mit Śār. und Pūrṇ. hinter SP 55 geben.
4) Fehlt in **A B.**
5) = Pañc. Simpl. ed Kos. II, 161.

Digitized by Google

II. Buch.

Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ.	Schm.	Simpl. B	Simpl. H
—	—	—	43, 11	—	—	—		—	—
74	—	—	—	51	—	108		—	—
75	—	—	43, 14	—	—	109		—	—
76	—	—	—	52	—	110		—	—
—	—	—	—	53	—	—		—	—
—	—	—	—	54	I, 52	—		—	—
77	—	—	43, 24	55	I, 128	111		—	—
78[1])	—	—	—	—	—	—		—	—
79	—	—	—	**46**[2])	I, 129	**117**		—	—
80	—	—	—	56	—	Cf. 118		—	—
81[3])	—	—	—	57	**I, 130**	**119**		—	—
—	—	—	—	[58][4])	I, 131	—		—	—
82	—	—	43, 34	59	I, 132	112		**120**	**105**
83	—	—	—	—	—	**146**		**140**	**124**
84	—	—	43, 38	60	I, 133	113		—	—
—	—	—	—	60a[5])	II, 5	—		—	—
—	—	—	—	61[6])	a b = Hit. I, 134 c d	—		—	—
—	—	—	—	62[6])	—	—		—	—
—	—	—	—	[63][7])	a b = Hit. I, 134 a b	—		—	—
85	—	—	arab. Recension	64	I, 135	114		—	—
—	—	—	—	—	—	115		—	—
86	—	—	Joh. v. Capua 154, 5	[65][8])	II, 4	116		—	—
79	—	—	—	**46**	I, 129	117		—	—
Cf. **80**	—	—	—	Cf. **56**	—	118		—	—
81	—	—	—	**57**	I, 130	119		—	—
—	—	—	—	—	—	120		—	—
87	—	—	—	—	—	121		—	—
88	—	—	**43, 28**	66	I, 136	122		—	—
89	—	—	—	67	—	123		—	—
90	—	—	—	68	—	124		—	—
91	—	—	—	—	—	—		—	—
92	—	—	—	—	—	—		—	—
93	—	—	—	—	—	—		—	—
94	—	—	—	—	—	—		—	—
95	—	—	—	—	—	**136**		**125**	**110**
96	—	—	43, 40 p.	443, 18 f.	—	125		—	—
97	—	—	43, 43	69	I, 138	126		**114**	—
98	—	—	—	—	—	127		—	—

1) Ind. Spr.[2] 4369.

2) Die Strophe fehlt in A B C an der ersten Stelle, ist aber an hiesiger Stelle in denselben Hss. vorhanden. A B C stimmen hier also zu Śār. und Pūrṇabhadra. E F wie G D.

3) Sechs Pāda!

4) Fehlt in B.

5) Dahinter C den Halbśloka: *saṃpatkāmo na seveta padavīṃ khalasevitām* ||

6) In A B C umgestellt. E F haben als einen Śloka 61 cd + 62 ab, während 61 ab 62 cd fehlen.

7) Fehlt in A B C.

8) Fehlt in D.

Digitized by Google

II. Buch.

Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ.	Schm.	Simpl. B	Simpl. H
99	—	—	—	—	—	128		—	—
100	—	—	—	—	—	129		—	—
116	—	—	—	—	—	130		—	—
—	—	—	—	—	—	131		—	—
—	—	—	—	**73**	—	132		**158**	**138**
—	—	—	—	—	—	133		—	**140**
—	—	—	—	—	—	—		110	97
—	—	—	—	—	—	—		111	—
—	—	—	—	—	—	—		112	98
—	—	—	—	—	—	—		113	99
97	—	—	43, 43	69	I, 138	**126**		114	—
—	—	—	—	—	—	—		115	100
								116	101
—	—	—	—	—	—	—		**I, 401**	**I, 379**
—	—	—	—	—	—	—		117	102
								118	103
—	—	—	—	—	—	**I, 140**		**I, 163**	**I, 158**
—	—	—	—	—	—	—		119	104
82	—	—	**43, 34**	**59**	**I, 132**	**112**		120	105
I. 14	**LXI, 121**	—	**4, 40**	**I, 18**	**II, 12**	**I, 37**	bh I, 18	121. 51	106
*101	—	—	—	—	—	*134		*122. 148	*107[1]

Der Weber Somilaka						Der Weber Somilaka.			
—	—	—	—	—	—			123	108
—	—	—	—	—	—	—		124. 9	109. 10
95	—	—	—	—	—	135. 8		125	110
—	—	—	—	—	—	136		126	111
—	—	—	—	—	—	—		127	112
—	—	—	—	—	—	137		128	113
—	—	—	—	—	—	138		129	114
—	—	—	—	—	—	139		130	115
—	—	—	—	—	Intr. 12	—		**I, 361**	**I, 341**
—	—	—	—	—	—	140		131	116
123	—	—	—	—	—	—		132	—
—	—	—	—	—	—	141		133	117
—	—	—	—	—	—	—		134	118
								V, 37	
—	—	—	—	—	—	142		135	119
—	—	—	—	—	—	*143. 150		*136	*120
								145. 146	
—	—	—	—	—	—	Der Schakal und die Stiertestikeln.			
—	—	—	—	—	—	144		137	121
								138	122
I, 8	—	—	—	**I, 13**	—	**I, 15**		**I, 25**	**I, 22**
—	—	—	—	—	—	145		139	123
—	—	—	—	—	—	146		140	124
—	—	—	—	—	—	—		141	125
—	—	—	—	—	—	147		142	126
—	—	—	—	—	—	148		143	—

1) Die beiden ersten Pāda lauten in H:
vañcito vidhinā lubdhadhano 'pi vihitodyamaḥ |

Digitized by Google

II. Buch.

Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ. Schm.	Simpl. B	Simpl. H
—	—	—	—	—	—	149	144	127
—	—	—	—	—	—	151[1])	145. ***136**	***120**
						***143**	**146**	
—	—	—	—	—	—	177 Z. 11[1])	147	128
—	—	—	—	—	—	152	—	—
—	—	—	—	—	—	153	—	—
—	—	—	—	—	—	154	—	—
121	—	—	—	—	—	155	—	—
—	—	—	—	—	—	156, fehlt in A	—	—
—	—	—	—	—	—	157	—	—
—	—	—	—	—	—	158	—	—
102	—	—	—	70. 86a	Intr. **19** **IV, 19**	—	—	—
—	—	—	—	71	I, 140	159	—	—
103	—	—	—	—	—	—	—	—
104	—	—	—	—	—	—	—	—
105	—	—	—	—	—	—	—	—
106	—	—	—	—	—	—	—	—
107	—	—	—	—	—	—	—	—
108	—	—	—	—	—	—	—	—
109	—	—	—	—	—	—	—	—
110	—	—	—	—	I, 125	—	—	—
111	—	—	—	—	—	—	—	—
Lücke	—	—	—	—	—	—	—	—
112	—	—	—	—	—	—	—	—
113	—	—	—	—	—	—	—	—
114	—	—	43, 45	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	160	—	—
115	—	—	44, 4	—	—	161	—	—
—	—	—	—	—	—	***134**	148. ***122**	***107**
—	—	—	—	—	—	—	149	129
—	—	—	**1, 1**	**I, 3**	**I, 118**	**I, 2**	150	130
—	—	—	—	B **I, 6**	—	—	151	131
—	—	—	—	—	—	—	—	132[2])
—	—	—	—	**48**	**I. 110**	162	152	133
—	—	—	—	—	—	—	153	—
—	—	—	—	—	—	—	154	134
—	—	—	—	—	—	—	155	135
—	—	—	—	—	—	—	156	136
—	—	—	—	—	I, 142	—	157	137
—	—	—	—	72	—	—	—	—
116	—	—	—	—	—	**130**	—	—
117	—	—	—	—	—	—	—	—
118	—	—	—	—	—	—	—	—
119. 6	—	—	—	—	—	—	—	—
120	—	—	—	—	—	—	—	—
121	—	—	—	—	—	**155**	—	—

1) So bei Schmidt versehentlich gezählt. Statt 151 müsste es 150 heissen, und die nächste ungezählte Strophe wäre mit 151 zu bezeichnen.

2) Die Strophe lautet: *dhanādikeṣu vidyante ye 'tra mūrkhāḥ sukhāśrayāḥ | taptā* [beide Hss. *taptā*] *grīṣmeṇa sevante śaityārtham te hutāśanam ||*

Digitized by Google

II. Buch.

Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ. Schm.	Simpl. B	Simpl. H
122	—	—	—	—	—	—	—	—
123	—	—	—	73	—	**132**	158	138
124	—	—	—	—	—	—	—	—
125	—	—	—	—	—	—	—	—
126	—	—	—	—	—	—	—	—
127	—	—	—	—	—	—	—	—
71	—	—	—	—	—	—	159	139
—	—	—	—	—	—	**133**	—	140
—	—	—	—	—	—	**I, 237**	160 **III, 6** 161–163	141 142–144
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	163	—	—
—	—	—	43, 7	—	—	164	—	—
—	—	—	—	—	—	165	—	—
—	—	—	44. 18	74	I, 150	bh	—	—
—	—	—	—	75	—	—	—	—
—	—	—	44,14.21	76	I, 151	166	—	—
—	—	—	—	77	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	167	—	—
—	—	—	—	—	—	168	—	—
—	—	—	—	—	—	*169	—	—
—	—	—	—	—	—	Die Mäuse befreien die Elefanten.	—	—
—	—	—	—	**III, 31**	**III, 14**	170 Cf. **III, 81**	**III, 83**	**III, 75**
—	—	—	—	—	Intr. **32**	171	—	—
—	—	—	—	—	—	172	164	145
—	—	—	—	—	—	—	165	146
—	—	—	—	—	—	—	—	147[1])
—	—	—	—	—	—	173	166	148
—	—	—	—	—	—	—	167	149
—	—	—	—	—	—	174	168	150
—	—	—	—	—	—	175	169	151
128	—	—	45, 26	—	—	176	—	—
129	Cf. XVI,430	—	—	—	—	**4**	**5. 172** **III, 169**	**5. 154** **III, 152**
130		—	—	—	—	—	—	—
Citrāṅ. Erzähl.	—	Citrāṅ. Erzähl.	—	Citrāṅ. Erzähl.	—	Citrāṅgas Erzählung.	—	—
131	—	—	—	—	—	—	—	—
132	—	—	—	p. 446, Z. 16 f.	—	177. 178	—	—
133	—	—	—	—	—	—	**I, 249**	**I, 235**
134	—	—	—	—	Intr. 27	—	—	—
135	—	—	—	—	Intr. 31	—	—	—
136	—	—	—	—	—	—	—	—
137	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	**I, 98** bh. **I, 72**	170	152

1) Die Strophe lautet: *subhāṣitamayaṃ dravyaṃ̃saṃgrahaṃ na karoti yaḥ | sa hi prastāvayajñeṣu kāṃ pradāsyaṃ̃ti dakṣiṇāṃ ||*

Digitized by Google

II. Buch.

Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ.	Schm.	Simpl. B	Simpl. H
—	—	—	—	—	—	—		171	153
129	—	—	—	—	—	4		172.5 III, 169	154.5 III, 152
—	—	—	—	—	—	—		173	155
—	—	—	—	[78][1]	—	—		—	—
138	—	—	45, 35	—	—	179		174	156
139	—	—	—	—	—	180		—	—
140	—	—	—	80	—	181. I, 93		I, 341	I, 98
141	—	—	45, 39	79	—	182		—	—
—	—	—	45, 38?	—	II, 112a	183		—	—
—	—	—	—	—	—	184		—	—
142	—	—	46, 3	81	I, 164	185		175	157
—	—	—	—	82	I, 165	—		—	—
—	—	—	—	—	—	—		176	158
146	—	—	—	84 c d	—	194		177	—
151	—	—	—	85	—	186		178	159 IV, 88
143	—	—	Keith-F. 126, 24	—	—	187		—	—
144	—	—	46, 6	—	—	—		—	—
145	—	—	—	—	—	—		—	—
—	—	—	—	—	—	188		—	—
—	—	—	—	—	—	189		—	—
—	—	—	—	83	I, 166	190		—	—
—	—	—	—	—	—	191		—	—
—	—	—	—	—	—	192		—	—
—	—	—	—	p. 447, 25 f.	I, 167	193		—	—
146	—	—	—	84	—	194		177	—
147	—	—	—	—	—	—		—	—
148	—	—	—	—	—	—		—	—
149	—	—	46, 13	—	—	—		—	—
150	—	—	—	—	—	—		—	—
151	—	—	Cf. 46, 18	85	—	186		178	159 IV, 88
152	—	—	—	86 IV, 2	I, 169	195		179	160
Lücke	—	—	—	[86a][2] 70	Intr. 19 IV, 19	—		—	—
bis zum	—	—	—	[87][2]	—	—		—	—
Schluss	—	—	—			196		—	—
des	—	—	—			197		—	—
Buches.	—	—	—			198		—	—
	—	—	47, 4			199		—	—
	—	—	—			—		180–185	161–166

1) Fehlt in A B C E F. Die Strophe steht in einem sicher interpolierten Prosastück. Siehe oben S. 13.

2) Fehlt in A B C E F.

Digitized by Google

III. Buch.

Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ. Schm.	Simpl. B	Simpl. H
	—	—	*60, 6	*1	—	*1	*1	*1
	—	—	—	2	—	2; fehlt in bh[1])	—	—
	—	—	—	—	—	3	2	2
	—	—	—	—	—	**I, 208**	3	**I, 221**
							I, 233. 364	**344**
	—	—	—	—	—	4	4	4
	—	—	—	—	—	5	5	3
	—	—	—	—	—	**I, 237**	6. **III, 160**	**III, 141**
	—	—	—	—	—	—	7	5
	—	—	—	—	—	6	8	6
	—	—	—	—	IV, 25	7	9	7
Lücke.	—	—	—	—	Cf. IV, 28	8	10	8
	—	—	—	—	IV, 32	9	11	9
	—	—	—	—	IV, 23	10	12	10
	—	—	—	—	—	11	13	11
						I, 331		
	—	—	—	—	—	12	14	12
	—	—	—	—	—	—	15	—
	—	—	—	—	III, 64	13	16	13
	—	—	—	—	—	**I, 202**	**I, 226**	**I, 214**
	—	—	—	—	—	14	17	14
	—	—	—	—	—	15	18	—
	—	—	—	—	—	16	19	15
	—	—	—	—	—	17	20	16
	—	—	—	—	—	18	21	17
	—	—	—	—	—	—	22	—
	—	—	—	—	IV, 30	19	23	18
II, 25	—	—	**36, 11**	**II, 13**	**I, 65**	**II, 24**	24. **II, 29**	19. **II, 30**
	—	—	—	—	—	20	25	—
	—	—	—	—	—	21	26	20
	—	—	—	**I, 117**	—	22	**27. 135**	**121**
	—	—	—	—	—	23	28	21
	—	—	—	—	—	—	29. **I, 327**	22
	—	—	—	—	—	24–34	30–40	23–33
	—	—	—	—	—	—	**41**	34
	—	—	—	—	—	35	42	35
	—	—	—	—	—	36	43	36
	—	—	—	—	—	37	**44. 127**	**37. 114**
							I, 311	**I, 294**
Lücke	—	—	—	—	—	38–41	45–48	38–41
	—	—	—	—	—	**II, 70**	49	42
							I, 232	**I, 220**
							II, 12. 84	**II, 13. 77**
	—	—	—	—	—	42–45	50–53	43–46
	—	—	—	—	—	46	**54. 60**	47
	—	—	—	—	—	47	**59**	48
	—	—	—	—	—	48	**55**	49
	—	—	—	—	—	49	**56**	50
	—	—	—	—	—	50	**57**	51
	—	—	—	—	—	51	**58**	52
	—	—	—	—	—	52	61	53
	—	—	—	—	—	53	62	54

1) In A fehlt ein Blatt, Str. 1—15, erstes Wort incl.

Digitized by Google

III. Buch.

Sär.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pürṇ. Schm.	Simpl. B	Simpl. H
	—	—	—	—	—	54	63. 145	55. 139
	—	—	—	—	—	55	64	56
	—	—	—	—	—	56	65	57
	—	—	—	—	—	57	66	58
	—	—	—	—	—	58	—	59
	—	—	—	—	—	59	67	60
	—	—	—	—	—	60	68	61
	—	—	—	—	—	61	69	62
	—	—	—	—	—	62	70	63
Lücke.	—	—	—	—	—	—	71	—
	—	—	—	3	—	—	—	—
	—	—	—	**4**	—	—	—	—
	—	—	—	[5][1]	—	—	—	—
	—	—	—	[6][1] **I. 4**	**II. 16**	**I, 6**	—	—
	—	—	—	**7. I. 76**	**II. 132**	—	—	—
	—	—	—	p.451,13 ff.[2]	—	—	—	—
	—	—	—	8	—	—	—	—
1	—	—	61, 25 ff.	—	—	—	—	—
2	—	—	Pahl.[3]	—	—	—	—	—
3	—	—	—	—	—	—	—	—
4. 43	—	—	61, 39 **65, 1**	9. **33**	Cf. III, 8	**84**	—	—
5	—	—	Pahl.[3]	—	—	—	—	—
9	—	—	61, 42	10	—	—	—	—
6	—	—	—	11	—	—	—	—
7	—	—	—	—	—	—	—	—
8	—	—	—	12	—	—	—	—
9	—	—	**61, 42**	**10**	—	—	—	—
—	—	—	—	13	—	—	—	—
10	—	—	61, 43?	14	—	—	—	—
11	—	—	—	—	—	—	—	—
12	—	—	61, 45	—	—	—	—	—
13	—	—	—	—	—	—	—	—
14	—	—	—	15	—	—	—	—
15	—	—	—	16	—	—	—	—
16	—	—	Pahl.?[3]	—	—	—	—	—
17	—	—	Pahl.?[3]	—	—	—	—	—
—	—	—	—	17	—	—	—	—
—	—	—	—	18	—	—	—	—
28	—	—	—	19[4]	IV, 52	—	—	—
24	—	—	—	20	—	—	—	—
18	—	—	—	21	—	—	—	—
19	—	—	—	—	—	—	—	—
20	—	—	—	—	—	—	—	—
21	—	—	—	—	—	—	—	—
22	—	—	—	—	—	**I, 119**	**126**	**125**
23	—	—	62, 21	[22][5]	—	—	—	—
24	—	—	—	**20**	—	—	—	—
25	—	—	—	—	—	—	—	—

1) Fehlt in A B C D E F. 2) Hinter dieser Strophe haben A B C den Śloka SP Hab. I, 49. 121 = Hit. II, 115. IV, 19.
3) Siehe die betr. Bemerkung zum Texte des Tantrākhyāyika!
4) In C und D beide Pāda umgestellt. In E F 17 hinter 19. 5) Fehlt in A.

Digitized by Google

III. Buch.

Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ. Schm.	Simpl. B	Simpl. H
26	—	—	Pahl.	—	—	—	—	—
27	—	—	—	—	—	—	—	—
28	—	—	62, 33	19[1]	—	—	—	—
29	—	—	62, 36	—	—	—	—	—
30	—	—	62, 30?	—	—	—	—	—
31	—	—	63, 3	—	—	—	—	—
32	—	—	—	—	—	—	—	—
33	—	—	—	—	—	—	—	—
34	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	23	—	—	—	—
—	—	—	—	24	—	—	—	—
—	—	—	—	25	—	—	—	—
—	—	—	—	26	—	—	—	—
*35	—	—	—	*27	*III, 9	—	—	—
Der Esel als Tiger verkleidet.			—	D. E. a. T. v.	—	—	—	—
Die Vögel wählen einen König.					—	Die Vögel wählen einen König.		
—	—	—	—	—	—	63	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	64
—	—	—	—	—	—	64	72	65
—	—	—	—	—	—	—	73	66
—	—	—	—	—	—	65, fehlt in bh	—	—
—	—	—	—	—	—	66	74	67
—	—	—	—	—	—	67	75	68
—	—	—	—	—	—	68	76	69
—	—	—	—	—	—	69	77	70
36	LXII, 27	—	—	—	—	70	78	71
37	—	—	63, 34	28	—	71	79	—
—	—	—	—	—	—	72	80	72
—	—	—	—	—	—	73	81	73
*38	—	—	*63, 38	*29	*III, 19	*74	*82. 90	*74
Hase und Elefant.					—	Hase und Elefant.		
—	—	—	—	p. 454, 21 ff.	—	—	—	—
39	LXII, 34 cd 35 a b	—	64, 22 ff.	30	—	75	—	—
40	—	—		—	—	76	—	—
—	—	—	64, 25	—	—	77	—	—
41	—	—	Joh. v. C. 172, 19	—	—	78	—	—
—	—	—	—	—	—	79	—	—
—	—	—	—	—	—	80	—	—
42	—	—	64, 33	31	III, 14	81	—	—
—	—	—	—	32[2]	III, 15	II, 170	83	75
—	—	—	—	—	—	82	—	—
43. 4	—	—	65, 1 61, 39	33. 9	Cf. III, 8	83, fehlt in bh	—	—
						84	—	—

1) In C und D beide Pāda umgestellt. In EF 17 hinter 19.
2) In D nur die ersten zwei Pāda.

Digitized by Google

III. Buch.

Sär.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ. Schm.	Simpl. B	Simpl. H
Lücke.	—	—	—	—	—	—	—	—
I, 107	—	—	22, 18	I, 105	I, 115	—	84. I, 355	76
	—	—	—	—	—	—	85	—
Lücke	—	—	—	—	I, 31	—	86. I, 356	—
	—	—	—	—	—	—	87. I, 204	77. I, 193
	—	—	—	—	—	—	88	78
	—	—	—	—	—	—	89	79
*38	—	—	—	*29	*19	*74	90. *82	*74
Lücke	Cf. LXII, 46	65, 25	—	*34	—	*85	*91. 110	*80
	Rebhuhn, Hase und Katze.				—	Rebhuhn, Hase und Katze.		
—	—	—	—	—	—	86	92	81
44	—	—	—	35	—	87	93	82
—	—	—	—	—	—	88	—	—
—	—	—	—	—	—	89	94	83
—	—	—	—	—	—	90	95	84
45	—	—	—	—	—	91	—	—
—	—	—	—	—	—	92	96	85
—	—	—	—	—	—	93	97	86
—	—	—	—	—	—	94	98	87
—	—	—	—	—	—	95	99	88
—	—	—	—	—	—	—	100	89
—	—	—	—	—	—	96	101	90
—	—	—	—	—	—	97	102	91
—	—	—	—	—	—	—	103	92
—	—	XVI, 463	—	—	—	98	104	93
—	—	—	—	—	—	99	105	94
—	—	—	—	—	—	100	106	95
—	Cf. LXII, 54 c d	—	—	—	—	101	107	96
—	—	—	—	—	—	102	108	97
—	—	—	—	—	—	—	109	98
46	Cf. LXII, 54 c d	—	66, 21	36	—	—	—	—
47	—	—	66, 24	37	I, 49	—	—	—
48	—	XVI, 463	—	38	—	—	—	—
49	—	—	66, 29	39	IV, 132	I, 407	I, 402	I, 380
50	—	—	—	—	—	IV, 21	IV, 23	IV, 22
—	—	—	—	*34	—	*85	110. *91	*80
51	—	—	66, 41	40	—	103	111	99
52	Cf. LXII, 59	—	67, 10	—	—	104	112	100
—	—	—	—	—	—	105, fehlt in bh	—	—
53	—	—	67, 12	—	—	106	113	101
—	—	—	Cf. 67, 15	—	—	107	—	—
*54	—	—	—	—	—	—	—	—
Die hinterlistige Kupplerin.[1]	—	—	—	—	—	—	—	—

1) Syr., Übersetzung S. 9.

Digitized by Google

III. Buch.

Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ. Schm.	Simpl. B	Simpl. H
55	—	—	—	—	—	—	—	—
56	—	—	—	—	—	—	—	—
57	—	—	—	—	—	—	I, 6	I, 6
58	—	—	67, 20	—	—	108 I, 457	—	—
*59	LXII, *61. 69	—	*67. 34	*41	Cf. *IV, 56	*109	*114. 118	*102
	Der geprellte Brahmane.				—	Der geprellte Brahmane.		
—	—	—	—	—	—	110	115	103
—	—	—	—	—	—	111	116	104
—	—	—	—	—	—	112	117	105
—	LXII, 69. *61	—	—	*41	Cf. *IV, 56	*109	118. *114	*102
—	—	—	—	42[1])	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	113	119	106
—	—	—	—	—	—	*114	—	—
—	—	—	—	—	—	Ameisen und Schlange.	—	—
—	—	—	—	—	—	115	120	107
—	—	—	—	—	—	116	121	108
—	—	—	—	—	—	117	122	109
—	—	—	—	—	—	118	123	110
—	—	—	—	—	—	—	124	111
60	—	—	—	43	—	119	—	—
—	—	—	—	—	—	—	125	112
61	—	—	69, 4. 8	—	—	120	126	113
—	—	—	—	—	—	37	127. 44 I, 311	114. 37 I, 294
62	—	—	—	—	—	—	—	—
63	—	—	—	[44][2])	—	121	—	—
64	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	69, 19	[45][3])	—	122	—	—
—	—	—	—	[46][4])	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	*123	—	—
—	—	—	—	—	—	Brahmane und Schlange.	—	—
—	—	—	—	—	—	*124	—	—
—	—	—	—	—	—	Die gold. Vögel.	—	—
65	—	—	—	—	—	—	155	139
66	—	—	—	—	—	—	156	140
67	—	—	—	[47][5])	—	*125	—	—
—	—	—	—	—	—	Der fromme Tauber	—	—
—	—	—	—	—	—	126–174[6])	—	—

1) Eine in allen Fassungen sehr verderbte Upajāti-Strophe.
2) Fehlt in A D E. 3) Fehlt in E.
4) Fehlt in E. In A D C von 45 nur c d, in A B C D F von 46 nur c d.
5) Fehlt in A. 6) In bh 135 und 136 umgestellt; 170–172 incl. fehlen; 173 in Prosa, 174 mit anderen Lesarten.

Digitized by Google

III. Buch.

Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pürṇ. Schm.	Simpl. B	Simpl. H
—	—	—	*69, 31 70, 1	[48][1]	—	*175. 179	*IV, 76. 79. 80	*IV, 63. 66
—	—	—	—	*[49][1]	—	*176	—	—
—	Der alte Mann, seine junge Frau und der Dieb.				—	Der alte Mann, seine junge Frau und der Dieb.	—	—
—	—	—	—	—	—	177	IV, 77	IV, 64
—	—	—	—	—	—	178	IV, 78	IV, 65
—	—	—	—	—	—	179.*175	IV, 79 *76. 80	IV, 66 *63
*68. 69	Cf. 62, 82[2]	—	*70, 6	[*50][1]	—	*180	—	—
	Brahmane, Dieb und Rākṣasa.				—	B. D. u. R.	—	—
69. *68	—	—	—	—	—	—	—	—
70	Cf. LXII, 100	—	—	—	—	181	—	—
	—	—	—	—	—	*182	—	—
Lücke.	—	—	—	—	—	Die Königstochter und der Prinz mit der Schlange im Leibe.	—	—
	—	—	—	—	—	183	—	—
	*LXII, 104 ab 116 ab	—	*71, 1	*51	*III, 24	*184	*IV, 48. 54	IV, 42
	Der betrogene Ehemann und sein schlaues Weib.				—	D. betr. Ehem. u. s. schl. Weib.	—	—
—	—	—	—	—	—	185	IV, 51	IV, 44
—	—	—	—	—	—	186	IV, 52	IV, 45
—	—	—	—	—	—	187	IV, 53	IV, 46
71	—	—	—	—	—	188	—	—
72	—	—	—	—	—	189	—	—
73	—	—	—	—	—	—	—	—
*74	—	—	*72, 37	*52[3]	—	*190	*IV, 56. 75	*IV, 48
	Die Maus als Mädchen.				—	D. Maus a. Mädch.	—	—
—	—	—	—	—	—	191–197	—	—
75	—	—	—	53[4]	—	198	—	—
—	—	—	—	—	—	199	—	—
76	—	—	—	54[4]	—	200. I, 305	I, 281 II, 27	I, 265 II, 28
—	—	—	—	—	—	201	—	—

1) In G eine offenbare Lücke, durch die 48cd und 49 ausgefallen sind. In A fehlen die Strophen 47—49 und mit ihnen die Erzählung. In E lauten die beiden letzten Pāda von 48: *ataś coropi hitakṛt sarvadravyāpahāry api.* 49 fehlt in E. In F fehlt 50cd.

2) Die Überschriftsstrophe steht aber bei Som. vor der vorhergehenden Erzählung.

3) Kurz hinter dieser Strophe bricht das Ms. C ab.

4) Infolge des Verlustes zweier Palmblätter fehlt in G die ganze Strophenreihe 53—72. Da aber an ihrer Zugehörigkeit zum Texte nicht der geringste Zweifel bestehen kann, habe ich sie oben nicht eingeklammert.

Digitized by Google

III. Buch.

Sār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ.	Schm.	Simpl. B	Simpl. H
77	—	—	Cf. 73, 15	—	—	202		—	—
78	—	—	Cf. 73, 17	—	Intr. 27	—		—	—
—	—	—	—	—	—	*203 Der Vogel, dessen Kot in Gold bestand.		—	—
—	—	—	—	—	—			—	—
—	—	—	—	—	—			—	—
—	—	—	—	—	—	—		128	115
I, 126	—	—	—	**I, 331**	—	**I, 376**		129. **I, 377**	116
—	—	—	—	—	—	—		130–133	117–120
—	—	—	—	—	—	—		134	—
—	—	—	—	**I, 117**	—	22		135. 27	121
—	—	—	—	—	—	—		136–319	122–125
								140	126
—	—	—	—	—	—	**IV, 64**		**IV, 112**	**IV, 95**
—	—	—	—	—	—	—		141	127
—	—	—	—	—	—	—		142	128
—	—	—	—	—	—	—		143	—
—	—	—	—	—	—	—		144	129
—	—	—	—	—	—	54		145. 63	130. 55
—	—	—	—	—	—	—		146	131
								147	132
—	—	—	—	—	—	**IV, 67**		**IV, 118**	**IV, 100**
								148–152	133–137
—	—	—	—	—	—	—		153	—
—	—	—	—	—	—	—		154	138
65	—	—	—	—	—	—		155	139
66	—	—	—	—	—	—		156	140
								157	141
—	—	—	—	—	—	**I, 265**	**IV, 10**	**IV, 10**	**IV, 10**
								158–161	142–145
—	—	—	—	—	—	—		162	—
—	—	—	—	—	—	—		163	146
—	—	—	—	—	—	*204. 206		*164. 166	*147
—	—	—	—	—	—	Löwe und Schakal und die sprechende Höhle.			
—	—	—	—	—	—	205		165	148
—	—	—	—	—	—	206. *204		166. *164	*147
—	—	—	—	—	—	207		167	149
—	—	—	—	—	—	208		168	150
—	—	—	—	—	—	209. **IV, 22**		**IV, 24**	**IV, 23**
—	—	—	—	—	—	—		—	151[2])
								169	152
II, 129	—	—	—	—	—	**II, 4**		**II, 5. 172**	**II, 5. 154**
—	—	—	—	—	—	210		170	153
—	—	—	—	—	—	211		171	154
79	—	—	—	55[3])	—	—		—	—
80	—	—	—	—	—	—		—	—

1) Dahinter B die Strophe: *durgāṇi sarvārambhāṇi kṛtvā yoddhum api dviṣā | na simho'pi gajākrāntabhayād giriguhāśrayaḥ ||*

2) *amitraṃ kurute mitraṃ mitraṃ dveṣṭi nihaṃti vā | śubhaṃ vety aśubhaṃ vāpi bhadraṃ caiva hato naraḥ ||*

3) Fehlt in A infolge einer Lücke.

Digitized by Google

III. Buch.

Śār.	Som.	Kṣem	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ.	Schm.	Simpl. B	Simpl. H
81	—	—	—	—	—	212		—	—
82	—	—	—	—	—	213		—	—
83	—	—	74, 31–44	57	—	214		172	155
84	—	—	74, 31–44	58	—	215		—	—
—	—	—	—	—	—	—		173	156
85	—	—	—	[56][1])	—	216		174	157
86	—	—	—	59	—	217		—	—
87	—	—	—	61[2])	—	218		175	158
88	—	—	—	—	—	—		—	159
89	—	—	75, 8	62	—	219		—	162
90	—	—	75, 15–22	63	—	220		—	163
91	—	—	75, 15–22	64	—	221		—	—
92	—	—	75, 25	65	III, 114	222		—	**160**
93	—	—	—	EF	—	223		—	**161**
—	—	—	—	66	—	—		—	—
—	—	—	—	—	—	—		—	164[3])
*94	—	—	*75, 34	*67	*IV, 65	*224		—	165
			Die Schlange als Reittier der Frösche.					—	—
—	—	—	—	—	—	225		—	—
95	—	—	—	—	—	226		—	—
Lücke	—	—	—	(68[4])	—	—		—	—
bis in	—	—	—	—	—	*227		—	—
das 4. Buch.	—	—	—	—	—	Der durch Schmelzbutter erblindete Brahmane.		—	—
	—	—	76, 43	69	—	228		—	166
	—	—	—	—	—	229		176	167
	—	—	—	—	—	—		177	168
	—	—	77, 2	70	—	230		178	169
	—	—	—	71	—	—		—	—
I, 83	—	—	—	[72[5])] I, 81	—	I, 288		—	—
	—	—	—	[73[6])]	—	231		179	170
	—	—	77, 24	74	—	—		I, 206	I, 190
	—	—	Cf. 77, 9	75	—	232		180	171
	—	—	—	76	—	233		—	—
	—	—	77, 30	—	—	234		—	—
	—	—	—	—	—	235–238		—	—
	—	—	77, 42	—	—	239		—	—
	—	—	—	—	—	240		—	—

1) In E F hinter 58, also wie in den anderen Pañcatantra-Fassungen.

2) Sollte 60 sein. In Haberlandts Text falsch gezählt!

3) *apamānaṃ puraskṛtya(!) mānaṃ kṛtvā tu pṛṣṭataḥ | svārthaṃ samuddharet prājñaḥ svārthabhraṃśo hi mūrkhatā* ‖

4) Fehlt in A B E F und natürlich G. A B E F haben sodann folgende Strophe: *varaṃ tīvrāśanidhvasto bhavec chara*(v. l. *chaila*)*hato 'pi vā | na viprasādyānirdagdho jantur bhūyāt kathaṃcana* ‖

5) Dafür A B E F die Sragdharā-Strophe: *ko'haṃ kau deśakālau samaviṣamaguṇāḥ ke dviṣaḥ ke sahāyāḥ, kā śaktiḥ ko 'bhyupāyaḥ kulam api ca kiyat kīdṛśī daivasaṃpat | saṃpattau ko'nubandhaḥ pratihatavacanāsyottaraṃ kiṃ ca me syāt, ity evaṃ kāryasiddhāv avahitamanaso nāvasīdanti santaḥ* ‖ (Nach E F; A B haben einige Varianten).

6) Fehlt in D.

Digitized by Google

III. Buch.

	Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pürṇ.	Schm.	Simpl. B	Simpl. H
Lücke.		—	—	—	—	—	241		**V, 67**	—
		—	—	—	77	—	242		**V, 68**	—
		—	—	78, 24 ff.	—	—	243–245		—	—
		—	—	—	78[1])	—	—		—	—
		—	—	—	—	—	**II, 66**		181	172
		—	—	—	—	—	—		**II, 80** 182–184	**II, 73** 173–175
		—	**Ein alter Schwan rettet eine schon gefangene Schar von Schwänen.**	—	—	—	—		—	—

IV. Buch.

Lücke.		—	—	Cf. 48, 6	1[2])	—	1		—	—
		—	—	—	—	—	—		1	1
		—	—	—	—	—	2		2	**2. I, 225**
		—	—	—	—	—	3		3	3
		—	—	—	—	—	4		4	4
		—	—	—	—	—	5		—	—
		—	—	—	—	—	6		5	5
		—	—	—	—	—	—		6	6
		—	—	—	—	—	7		7	7
		—	—	—	—	—	8		8	8
		—	—	—	—	—	9		**9. I, 260**	**9. I, 207**
		—	—	—	—	—	10[3])		10	10
		—	—	—	—	—	**I, 265**		**III, 157**	**III, 141**
		—	—	—	—	—	—		11	11
		—	—	Cf. 50, 13	**II, 27**	—	11		12	12
		—	—	—	—	—	**II, 39**		**II, 45** 13	**II, 46** 13
		—	—	—	—	—	12		**II, 39**	**II, 40**
	II, 29	—	—	—	**II, 18**	**II, 135**	13		14	14
		—	—	—	**I, 106** c d = Pürṇ. **IV, 14** a b	**IV, 58** wie SP	**II, 27**		**II, 32**	**II, 33**
		—	—	—	—	—	*14, 28		*15, 30	*15
Lücke.		—	—	—	—	—	Froschkönig und Schlange.			
		—	—	—	—	—	15		16	16
		—	—	—	—	—	**I, 356**		**I, 336**	**I, 318**
		—	—	—	—	—	—		17	17
		—	—	—	—	—	16		18	18
		—	—	—	—	—	17		19	19
		—	—	—	—	—			**II, 56**	**II, 54**

1) **Dahinter haben** G A B E F noch die oben S. 9 mitgeteilte Strophe.
2) **Dahinter** A **eine korrupte und unvollständige Strophe, beginnend:** *pitā mṛtās*[?] *sarvvavidyāpi naṣṭā* ‖ 3) Fehlt zufällig in bh.

Digitized by Google

IV. Buch.

Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ. Schm.	Simpl. B	Simpl. H
	—	—	—	—	—	18	20	—
	—	—	—	—	—	19	21	20
	—	—	—	—	—	20	22. **113**	21. **96**
	—	—	—	—	—	21	23	22
	—	—	—	—	—	22. **III**, 209	24	23
	—	—	—	—	—	23	25	24
Lücke.	—	—	—	—	—	—	26	25
	—	—	—	—	—	24	27. **V**, 42	26
	—	—	—	—	—	25	—	—
	—	—	—	—	—	26	28	27
	—	—	—	—	—	27	29	28
	—	—	—	—	—	28	30	—
	—	—	50, 2	p. 468, 21 f.	—	—	—	—
	—	—	—	2. **II**, 86	**I**, 169	**II**, 195	**II**. 179	**II**, 160
	—	—	—	3	—	—	—	—
	—	—	—	4	—	—	—	—
	—	—	—	5	—	87	—	—
	—	Der bestrafte Zwiebeldieb.	—	6.	—	—	—	—
1	—	—	—	—	—	—	—	—
*2	—	—	Cf. 52, 26	*7	—	32	*31, 36	*29
	Der Esel ohne Herz und Ohren.				—	Der Esel ohne Herz und Ohren.		
	—	—	—	—	—	29	32	30
Lücke	—	—	—	—	—	—	33	31
bis kurz	—	—	—	8[1])	—	—	—	—
vor	—	—	—	—	—	30	34	32
Schluss	—	—	—	—	—	31	35	33
des	—	—	—	—	—	32	36. *31	*29
Buches.	—	—	—	—	—	*33	*37.	*34
	—	D. T. a. K.	—	—	—	Der Töpfer als Kriegsmann.		
	—	—	—	—	—	*34. 39	*38. 43	*35
	—	—	—	—	—	Der Schakal a. Pflegesohn d. Löwin.		
	—	—	—	—	—	35–38	39–42	36–39
	—	—	—	—	—	39. *34	43. *38	*35
	—	—	—	—	—	*40	*102. 103	—
	—	—	—	—	—	Der Brahmane und seine treulose Frau.		—
	—	—	—	—	—	*41	—	—
	—	—	—	—	—	Zwei Weiberknechte.	—	—
	—	—	—	—	—	42	44	44
	—	—	—	—	—	*43	*45. 46	*41

1) Dahinter B die Strophe: *hastau dānavivarjitau śrutiputau sārasrutadrohiṇau, netre sajjanadarśanena vimukhe pādau na tīrthāgatau | anyāyārjitavittapūrṇam udaraṃ ga(rv)ena tuṅgaṃ śiro, bhrātaḥ kukkuṭa muñca muñca sahasā nīcasya nindyaṃ vapuḥ ||*

Digitized by Google

IV. Buch.

Śār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ. Schm.	Simpl. B	Simpl. H
	—	—	—	—	—	Der Esel als Tiger verkleidet		
	—	—	—	—	—	—	Īśvara u. seine vier Eidame.	—
	—	—	—	—	—	—	47	—
	—	—	—	*III, 51	*III, 24	*III, 184	*48. 54	*42
Lücke.	—	—	—	—	—	—	Der betrogene Ehemann und sein schlaues Weib.	
	—	—	—	—	—	—	49	43
	—	—	—	—	—	—	50	—
	—	—	—	—	—	III, 185	51	44
	—	—	—	—	—	III, 186	52	45
	—	—	—	—	—	III, 187	53	46
	—	—	—	*III, 51	*III, 24	III, 184	54. *48	*42
	—	—	—	—	—	—	55	47
*III, 74	—	—	—	*III, 52	—	III, 190	*56. 75	*48
	—	—	—	—	—	—	Die Maus a. Mädch.	
	—	—	—	—	—	—	57-61	49-53
	—	—	—	—	—	—	*62. 63	*54
Lücke.	—	—	—	—	—	—	Die Kleider der Heiligen.	
	—	—	—	—	—	—	64-68	55-59
	—	—	—	—	—	—	69	—
	—	—	—	—	—	—	70	—
	—	—	—	—	—	III, 102	71	60
	—	—	—	—	—	—	72	61
	—	—	—	—	—	—	73	—
	—	—	—	—	—	—	74	62
*III, 74	—	—	—	*III, 52	—	*III, 190	75. *56	*48
	—	—	—	*III, 48	—	*III, 175. 179	*76. 79. 80	*63. 66
	—	—	—	—	—	—	Der alte Mann, s. j. Frau u. d. Dieb.	
	—	—	—	—	—	III, 177	77	64
	—	—	—	—	—	III, 178	78	65
	—	—	—	*III, 48	—	III, 179. 175	79. 80. *76	66. *63
	—	—	—	—	—	III, 136	81	67
	—	—	—	—	—	—	82	68
	—	—	—	—	—	44	83	69
	—	—	—	—	—	45	84	70. 71
	—	—	—	—	—	46	85	72
	—	—	—	—	—	—	—	73[1])
	—	—	—	—	—	—	86	—
	—	—	—	—	—	I, 167	87. I, 196	I, 184

1) Die Strophe lautet: *viśvasaṃti* [so H; I *visvasaṃti*] *na kasyāpi mithyājñānā nitaṃbinī | gumjāphalasamaḥ satyaṃ svabhāvo yoṣitaḥ paraḥ ||*

Digitized by Google

IV. Buch.

Sār.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ.	Schm.	Simpl. B	Simpl. H
	—	—	—	—	—	47		88	74
	—	—	—	—	—	—		89	75
	—	—	—	—	—	48		90	76
Lücke.	—	—	—	—	—	49		91	—
	—	—	—	—	—	*50. 52		*92. 94	*77. 79
	—	—	—	—	—			Die betrogene Buhlerin.	
	—	—	—	—	—	51		93	78
	—	—	—	—	—	53		95	80
II, 151	—	—	—	II, 85	—	II, 186		II, 178	81. II, 159
	—	—	—	—	—	54		96	82
	—	—	—	—	Cf. III, 5	*55		*97. 101	*83
								*I, 390	*I, 367
	—	—	—	—	—			Affe und Vogelnest.	
	—	—	—	—	Cf. III, 6	56		98	84
								I, 391	I, 368
	—	—	—	—	—	57		99	85
						I, 346		I, 314	I, 297
	—	—	—	—	—	58		100	86
								I, 392	I, 369
	—	—	—	—	—	*55		101. *97	*83
								*I, 103	I, 367
	—	—	—	—	—	*III, 40		*102. 103	—
	—	—	—	—	—			Der Brahmane und seine treulose Frau.	—
	—	—	—	—	—	*59		*104. 105	*87
	—	—	—	—	—			[1] Das unvorsich	tige Kamel. [1]
Lücke.	—	—	—	—	—	—		106	88
	—	—	—	—	—	60		107	89
	—	—	—	—	—	61		108	90
								I, 247	I, 233
	—	—	—	—	—	—		—	91
	—	—	—	—	—	*62		*109. 114	*92
	—	—	—	—	—			Der schlaue Schakal.	
	—	—	—	—	—	—		110	93
	—	—	—	—	—	63		111	94
	—	—	—	—	—	64		112	95
								III, 140	III, 126
	—	—	—	—	—	20		113. 22	96. 21
	—	—	—	—	—	*62		114. *109	*92
	—	—	—	—	—	65		115	97
	—	—	—	—	—	*66		*116. 117	*98. 99
	—	—	—	—	—			Der Hund in der Fremde.	
	—	—	—	—	—	67		118	100
								III, 147	III, 132
	—	—	—	(9)[2]	—	—		—	—
3	—	—	—	—	—	—		—	—

1) Str. 59 und die Erzählung sind Pūrṇabhadra abzusprechen. Sie stehen nur in der aus Simpl. interpolierten Hs. K. 2) Fehlt in A B E F.

Digitized by Google

V. Buch.

Sär.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ.	Schm.	Simpl. B	Simpl. H
				*3		*1, 12		*1, 17	*1
							Die beiden Mörder.		
						2		2	2
						3		3	—
						4		4	3
						5		5	—
						—		6	4
						6		7	5
						—		8	—
						—		9	6
						7		10	7
						8		11	8
						9		12	9
						10		13	11
						—		14	10
						11		15	12
						63		16. 83	61
				*3		12. *1		17. *1	—
	Cf. LXIV, 13					*13		*18	*13
*1	—	*53, 6	—	*1	*IV, 97	—		—	—
	Ichneumon und Brahmanin.				—		Ichneumon und Brahmanin.		
—	—	—	—	—	—	14		19	14
—	—	—	—	—	—	—		20	—
—	—	—	—	—	—	—		21	—
—	—	—	—	—	—	*15		*22	*15
							Die vier Schatzgräber.		
—	—	—	—	—	—	—		23	—
—	—	—	—	—	—	16		24	16
	—	—	—	—	—	17		25	17
II, 51	—	—	—	II, 35	I, 97	II, 81		26	—
—	—	—	—	—	—	18		—	—
—	—	—	—	—	—	19		I, 2	18 / I, 2
—	—	—	—	—	—	20		—	19
—	—	—	—	—	—	21		I, 17	20 / I, 15
—	—	—	—	—	—	22		I, 14	21 / I, 12
—	—	—	—	—	—	23		I, 15	22 / I, 13
—	—	—	—	—	—	24		I, 13	23 / I, 11
—	—	—	—	—	—	25		—	24
—	—	—	—	—	—	26		I, 18	25
—	—	—	—	—	—	27		—	26
—	—	—	—	—	—	28		27	27
—	—	—	—	—	—	—		28	—
—	—	—	—	—	—	29		29	28
—	—	—	—	—	—	30		30	29

Digitized by Google

V. Buch.

Śar.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ. Schm.	Simpl. B	Simpl. H
—	—	—	—	—	—	—	31	—
—	—	—	—	—	—	31	32	30
—	—	—	—	—	—	—	33	—
—	—	—	—	—	—	**I, 350**	34 **I, 330**	**I, 312**
—	—	—	—	—	—	32	35	31
—	—	—	—	—	—	*33	*36. 39	*32
—	—	—	—	—	—	Die Gelehrten, die den toten Löwen beleben.		
—	—	—	—	—	—	—	37 **II, 134**	**II, 118**
—	—	—	—	—	**I, 53** **IV, 131**	—	38	—
—	—	—	—	—	—	*33	39. *36	*32
—	—	—	—	—	—	—	*40. 30 Die Buchgelehrten.	—
—	—	—	—	—	—	—		—
—	—	—	—	—	—	—	41	—
—	—	—	—	—	—	**IV, 24**	42 **IV, 27**	**IV, 26**
—	—	—	—	—	—	—	43. *40	—
—	—	—	—	—	—	—	44 **I, 20. 323**	**I, 17. 306**
—	—	—	—	—	—	*34. 36	*45. 50	*33. 35
—	—	—	—	—	—	Die dummen Fische und der kluge Frosch.		
—	—	—	—	—	—	**I, 344**	46 **I, 158**	—
—	—	—	—	—	—	—	47	—
—	—	—	—	—	—	33	48	34
—	—	—	—	—	—	—	49	—
—	—	—	—	—	—	36. *34	50. *45	35. *33
—	—	—	—	—	—	*37. 45	*51. 59	*36
—	—	—	—	—	—	Esel und Schakal.		
—	—	—	—	—	—	38	52	37
—	—	—	—	—	—	39	53	38
—	—	—	—	—	—	40	54	39
—	—	—	—	—	—	41	55	40
—	—	—	—	—	—	42	56	41
—	—	—	—	—	—	—	—	42
—	—	—	—	—	—	43	57	43
—	—	—	—	—	—	44	58	44
—	—	—	—	—	—	45. *37	59. *51	*36
—	—	—	—	—	—	*46	*60. 70	*45
—	—	—	—	—	—	Der Weber mit zwei Köpfen.		
—	—	—	—	—	—	—	61	—
—	—	—	—	—	—	47	62	—
—	—	—	—	—	—	48	63	46
—	—	—	—	—	—	49	64	47

Digitized by Google

V. Buch.

Sär.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pürn. Schm.	Simpl. B	Simpl. H
—	—	—	—	—	—	50	65	48
—	—	—	—	—	—	51	66	49
—	—	—	—	—	—	III, 241	67	—
—	—	—	—	III, 77	—	III, 242	68	—
—	—	—	—	—	—	52	69	50
—	—	—	—	—	—	*46	70. *60	*45
*2	—	—	*53, 23	*2	—	*53	*71. 72	*51
Der Vater des Somaśarman.					—	Der Vater des Somaśarman.		
	—	—	—	—	—	*54	*73. 86	*52
	—	—	—	—	—	Die Rache des Affen.		
	—	—	—	—	—	55	74	53
	—	—	—	—	—	56	75	54
	—	—	—	—	—	57	76	55
	—	—	—	—	—	—	77	—
	—	—	—	—	—	58. II, 43	78	56
	—	—	—	—	—	59	79	57
	—	—	—	—	—	60	80	58
	—	—	—	—	—	61. II, 100	81	59
	—	—	—	—	—	62	82	60
	—	—	—	—	—	63	83. 16	61
	—	—	—	—	—	64	84	62
	—	—	—	—	—	65	85	63
	—	—	—	—	—	*54	86. *73	*52
	—	—	—	—	—	66	87	64
	—	—	—	—	—	*67. 68	*88. 89	*65
	—	—	—	—	—	Der Dieb, der Rākṣasa und der Affe.		
Lücke.	—	—	—	—	—	—	90	—
	—	—	—	—	—	*69	*91. 100	*66. 72
	—	—	—	—	—	Der Blinde, der Bucklige und die Königstochter.		
	—	—	—	—	—	—	92	—
	—	—	—	—	—	*70	*93. 94	*67
	—	—	—	—	—	Der Rākṣasa und der Brahmane.		
	—	—	—	—	—	71	95	68
	—	—	—	—	—	72	96	69
	—	—	—	—	—	73	97	70
	—	—	—	—	—	75	98	71
	—	—	—	—	—		99	
	—	—	—	—	—	—	I, 258	—
	—	—	—	—	—	*69	100. *91	72. *66
	—	—	—	—	—	II, 6	*101. 102	*73
	—	—	—	—	—	—	Die Vögel mit zwei Hälsen.	

Digitized by Google

V. Buch.

Sär.	Som.	Kṣem.	Syr.	SP	Hit.	Pūrṇ. Schm.	Simpl. B	Simpl. H
	—	—	—	—	—	—	103	—
	—	—	—	—	—	—	*104. 106	*75
	—	—	—	—	—	[D. Kr. a. L.][1]	Der Krebs als Lebensretter.	
Lücke.	—	—	—	—	—	—	—	76[2]
	—	—	—	—	—	—	105	77
	—	—	—	3*	—	—	—	—
	—	D. beid. Mörder.	—	D. beid. Mörder.	—	—	—	—
	—	—	—	[4][3]	—	—	—	—
	—	—	—	5	IV, 101	—	—	—

1) Siehe Seite 64 Anm. 1.
2) = Koseg. V, 90, emendiert von Boehtlingk in den Ind. Spr.
3) In A mit starken Abweichungen.

Zu Band 57 dieser Zeitschrift, 639 ff.

Bei der Korrektur dieses Aufsatzes sind mir folgende Druckfehler entgangen:

S. 678, Z. 15 l. *pacchānutappati*; Z. 23 l. wie bei Pūrṇ.;
„ 679, „ 5 l. (l. **वसता**);
„ 687, „ 16 l. der Schakal.

S. 650 hatte ich nach Galanos' Übersetzung *Κυφοῦ παφόντος* vermutet, dass die ursprüngliche Lesart nicht **कुब्जको**, wie Meghavijaya liest, sondern **कुब्जके** war. Da mir jetzt in dem I. O.-Ms. Bühler Nr. 85 der Sanskrit-Text vorliegt, den Galanos übersetzt hat, so kann ich bestätigen, dass sich die vermutete Lesart thatsächlich in diesem findet. Ich hoffe bald nähere Angaben über diese Recension zu geben.

Joh. Hertel.

Digitized by Google

Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts, mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei.

Von

Johann Kresmárik.

I.

Das grösste Übel der Türkei besteht bekanntlich darin, dass ihre staatlichen Einrichtungen überwiegend asiatischen Ursprungs sind, während die politischen Wandlungen, oder, mit anderen Worten, das sich entwickelnde Leben sie zwingen, sich in den äusseren Formen des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens den durch die europäische Kultur angenommenen und verkündeten Ideen anzupassen. Ja oft liegt eben darin das Hauptübel, dass die europäischen Kulturbestrebungen in der einen oder anderen Manifestation des türkischen öffentlichen Lebens formell eingebürgert erscheinen. Da sie jedoch infolge der hemmenden Wirkung irgend einer kardinalen Schwierigkeit nicht Wurzel fassen können, zeigt sich ein doppelter Nachteil des Versuches: einerseits verliert in der Türkei die einen unbedingten Fortschritt versprechende Zauberkraft der europäischen Kultur, andererseits in Europa die in die Reformfähigkeit der Türkei gesetzte Hoffnung ihren Kredit.

Und dennoch wissen wir, dass weder die eine noch die andere Auffassung so im Allgemeinen bestehen kann. Denn die europäische Kultur sichert nirgend einen unbedingten Fortschritt, wenn auch ihre zahllosen Errungenschaften das Wohl der Menschheit entschieden fördern, und andererseits ist die Fähigkeit der Türkei, jede rationelle Reform aufzunehmen und durchzuführen, eine unbestreitbare Thatsache, wenn auch bisher zahlreiche darauf abzielende Versuche misslungen sind.

Wollen wir nun die Regenerierungsfähigkeit des türkischen Reiches, beziehungsweise die Möglichkeit einer derartigen Regenerierung beurteilen und uns über die türkischen öffentlichen Verhältnisse klarere Begriffe verschaffen, so ist es unbedingt notwendig, dass wir mit den wichtigeren Principien des türkischen Rechtslebens bekannt werden.

Digitized by Google

Im mohammedanischen Osten hat nämlich das Recht sowohl als Wissenschaft, wie auch als Regulator des menschlichen Lebens eine viel grössere Bedeutung, als im christlichen Europa; denn dort steht das Recht mit der Religion in engem Zusammenhang und infolge dieser innigen Verwandtschaft werden mindestens die elementaren Kenntnisse der Rechtswissenschaft, als die auf das Benehmen der Menschen im Leben bezüglichen Regeln, schon in den Volksschulen unterrichtet.

In Europa kann man ausserordentlich gelehrt oder sonst hervorragend gebildet sein, ohne dass man in den Rechtswissenschaften entsprechend bewandert sein muss. In den mohammedanischen Staaten hingegen und so auch in der Türkei giebt es keine vollkommene Bildung ohne juridische Kenntnisse.

Das Christentum befasst sich nur mit dem innern Leben der Gläubigen; seine das praktische Leben betreffenden Lehren bewegen sich zum grossen Teil nur in Allgemeinheiten. Es fordert wohl von seinen Anhängern gute Handlungen und verbietet die schlechten unbedingt, die Bestimmung dessen aber, was im gegebenen Falle gut, was schlecht ist, überlässt es meistens dem Staate.

Darüber, welches Verhalten die Religion von den guten Christen als Eltern, Kindern, Ehegatten, steuerzahlenden Bürgern, vertragschliessenden oder processualen Parteien, von dem Zeugen, Richter, von dem Verbrecher fordert, welche Rechte und Pflichten daher der Mensch in diesen Lebensverhältnissen hat, lässt das Christentum die Vernunft oft im Zweifel. Die Religion verfügt über keine klaren Vorschriften in der Hinsicht, worin eigentlich die strafbaren Handlungen bestehen, was Diebstahl, Totschlag, Ehebruch ist; in welcher Weise das Erbrecht ausgeübt werden kann; inwiefern die Verfügungen eines Eigentümers für die Zeit nach seinem Tode zu beachten sind. Denn das Christentum kann z. B. ebensogut mit der Lehre vereinbart werden, dass der Erblasser das Recht hat, über sein Vermögen letztwillig zu verfügen, wie auch mit der, dass dieses Recht ihm nicht zusteht. Es ist möglich, dass eben dieser Mangel des Christentums seine Hauptstärke bildet. Dies muss wenigstens aus der Erscheinung gefolgert werden, dass die bezüglich des praktischen Lebens bestehenden präcisen Lehrsätze der Kirche oft Quellen heftiger Zusammenstösse waren, wie z. B., um nur eins zu erwähnen, die Lehre des Katholicismus von der Unauflösbarkeit der Ehe.

Gewiss ist, dass wir uns, ohne uns in die Analyse der Sache vertiefen zu müssen, unmöglich der Erkenntnis der Thatsache verschliessen können, dass bei uns die Lehrsätze der Religion, die Verfügungen des Rechtes und die sociale Auffassung viel heftiger miteinander in Widerspruch geraten, als dass hieraus nicht eine Verwirrung der Begriffe erfolgen sollte. Man entbehrt in seiner Denkweise und in seinen Handlungen der notwendigen Grundlage, wenn man bei der Erkenntnis des Guten und des Bösen einen

Digitized by Google

sicheren Wegweiser vermissen muss. Erfahrungsgemäss besitzt das Gute nicht immer in sich eine beglückende Wirkung, sondern oft vielmehr in jener Überzeugung, in jenem beruhigenden Bewusstsein des Menschen, dass etwas thatsächlich als gut zu betrachten ist.

Wie soll man aber zu dieser Überzeugung gelangen? Durch den Verstand keineswegs, denn der Verstand ist ein sehr trügerischer Wegweiser und wenn wir sehen, dass selbst kluge Menschen oft in ihren Folgerungen zu entgegengesetzten Resultaten gelangen, so ist es unmöglich, dass der denkende Mensch sich auf die Thätigkeit seiner Vernunft vollkommen verlasse. Die zügellose Thätigkeit der Vernunft führt in ihrem Endresultat leicht zur Anarchie, während doch das menschliche Zusammenleben ohne gewisse Vereinbarungen von zwingender Kraft nicht möglich ist.

Der Europäer steht bei der Erkenntnis des Guten und Bösen unter verschiedenen Einflüssen; denn er klassificiert die menschlichen Handlungen nach ganz anderen Regeln, als denen der Religion oder des Rechts. Die Religion lehrt den im Christentum geoffenbarten göttlichen Willen in souveräner Weise, während der mit Macht bekleidete menschliche Wille: der Staat — je nach der Verschiedenheit des Ortes und der Zeit — seine durch verschiedene legislative Foren für bindend erklärten Rechtsthesen in ebenso souveräner Weise vorschreibt.

Da nun die Quellen verschieden sind, ist auch die Klassificierung der menschlichen Handlungen verschieden; in gute oder mindestens indifferente, und in böse d. h. in solche, mit welchen gewisse Nachteile verbunden sind.

Wir Europäer finden die Widersprüche zwischen Religion und Recht in ihren auf das richtige menschliche Leben bezüglichen Weisungen vollkommen natürlich. Wir sind an diese gewöhnt und erklären sie damit, das Religion und Staat verschiedene Zwecke und verschiedene Aufgaben haben. Wenn aber die Vernunft aus irgend einem Grunde weder der durch die Religion, noch der durch den Staat vorgenommenen Klassificierung der menschlichen Handlungen zustimmen kann, dann entsteht ein drittes beurteilendes Forum der Handlungen, die sogenannte gesellschaftliche Auffassung, welcher der Staat sich in vielen Fällen beugt und der er eventuell auch ein praktisches Wirkungsgebiet zuweist, wie wir dies z. B. bei der Institution der Geschworenengerichte sehen.

Der Islam befolgt in dieser Hinsicht ganz andere Wege. Bei ihm entspringen Religion und Recht einer und derselben Quelle, und diese Quelle ist der göttliche Wille, oder — richtiger gesagt — das, was der Islam als göttlichen Willen erkennen will. Gott ist es, der die Verhältnisse des Menschen zu Gott, zu sich selbst, zu seinen Mitmenschen, zu seinem Fürsten, zu seinem Feinde vorschreibt. Infolgedessen ist das Recht (*fikh*), welches göttlichen Offenbarungen entspringt und aus der Kenntnis der auf das

Digitized by Google

praktische Leben bezüglichen heiligen Bestimmungen besteht[1]), ein ergänzender Teil der Religion und die hervorragendste Wissenschaft, insbesondere in jenem Teile (*uṣûl fikh*), welcher lehrt, wie man aus den göttlichen Kundgebungen auch praktisch bindende, also auch im Zwangswege vollstreckbare Rechtsnormen ableiten kann[2]). Denn ohne Rechtskenntnisse kann man kein dem Willen Gottes entsprechendes Leben führen und dennoch ist es ja das Hauptbestreben des Muselmans, dass sein Leben ein gottgefälliges sei.

Kraft ihres gemeinsamen Ursprungs giebt es in der Religion und im Recht keinen Widerspruch und kann es auch einen solchen nicht geben. Gutes und Böses sind bei beiden dasselbe und die Auffassung des Individuums und der Gesellschaft passen sich infolge der disciplinierten, einem und demselben Ziele zustrebenden religiösen und juridischen Erziehung leicht einer Theorie an, in welcher sie Befriedigung findet.

Der grossartige Charakterzug des Islams, dass seine leitenden Ideen nicht nur im religiösen, sondern auch im rechtlichen und gesellschaftlichen Leben seiner Anhänger zum Ausdruck gelangen, führt zu dem Resultate, dass im mohammedanischen Orient Religion, Rechtssystem und gesellschaftliche Auffassung in einer, anderswo nicht gekannten, Harmonie miteinander stehen.

Das kann aber auch nicht anders sein, denn wie es wahr ist, dass der Islam das ganze innere und äussere Leben des Menschen erfasst, also auch seine Denkweise und seine Handlungen, so trachtet er auch ihn davon zu überzeugen und darüber zu beruhigen, dass die das menschliche Leben regelnden Verfügungen auf dem Willen Gottes beruhen, und dass derjenige, welcher diese Verfügungen einhält, nach dem Willen Gottes lebt, ob er nun als

---

1) بعضيلر فقهى تعريفده العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية قوليله تعريف ايتديلر. 'Oṯmân ef., Terǧümei mirḳât, Konstantinopel 1288 AH., pag. 8, und § 1 des türkischen bürgerlichen Gesetzbuches (meǧelle): علم فقه مسائل شرعيهٔ عمليهيى بيلمكدر.

2) (فعلم الاصول علم يتوصل به الى استنباط الفقه من ادلته التفصيلية او علم يبحث فيه عن احوال الادلة الاربعة من حيث ايصالها الى الاحكام وهى) اى الادلة الاربعة (الكتاب والسنة والاجماع والقياس). Manâfi' uldaḳâik fi šarḥi maǧâmi'i 'lḥaḳâik von Abû Sa'id alChâdimi, Konstantinopel 1303 (AH.), pag. 11 u. folg. — Ibid. p. 23: (واما غايته فمعرفة احكام الله تعالى) بحسب الطاقة الانسانية (لينال) بسبب معرفتها والعمل على موجبها (بسعادة الدارين)

Digitized by Google

andächtiger Muselman betet oder fastet, ob er als Geschäftsmann einen Kauf- oder Verkaufvertrag schliesst, ob er als Soldat die Waffe führt, oder ob er als Verbrecher die Strafe erleidet.

In diesem Princip, das im Islam einen Gemeinschatz bildet, liegt eine riesige moralische Kraft. Es verkündet die Einheitlichkeit der Hauptfaktoren des menschlichen Zusammenlebens und trachtet dies auch praktisch zu verwirklichen und es ist durchaus nicht unmöglich, dass unter der Wirkung dieses Princips eine mohammedanische Nation unter günstigen Umständen sich zu einem mächtigen Staate emporzuringen vermöge.

Durch all dies will ich nicht beweisen, dass die mohammedanischen rechtlichen und religiösen Institutionen vollkommen sind. Das würde ich auch vergebens behaupten, denn im Laufe dieser Studie wird an vielen Stellen die Mangelhaftigkeit dieses — übrigens bewunderungswerten — Systems auffallen. Ich will nur betonen, dass wir, indem wir uns mit den mohammedanischen Staaten befassen, nicht einen Moment ausser Acht lassen dürfen, dass dort die Herrschaft der Religion mehr ausgedehnt ist als bei uns, dass ferner Religion und Recht derselben Quelle entspringen, und dass der Muselman die bindende Kraft der Rechtssätze gerne und mit dem ruhigen Bewusstsein anerkennt, dass dies ein Gebot Gottes sei.

In der praktischen Justiz verhält es sich daher so, dass es in Europa möglich ist, unter dem Einfluss irgend einer neuen Theorie bei der Schaffung eines auf dem Gebiet des öffentlichen oder privaten oder Strafrechtes notwendig erscheinenden neuen Gesetzes von ganz neuen Ausgangspunkten auszugehen; demnach eventuell den Kauf und Verkauf, die Haftung, die Eheschliessung, die Trennung, die Pflichten des Vaters und Gatten gegenüber seiner Familie, das Recht der letztwilligen Verfügung anders zu regeln, die Todesstrafe einzuführen oder abzuschaffen, für jedes Verbrechen nicht die bisherige, sondern eine anders geartete Strafe auszudenken und anzuwenden. Wir sehen, dass einzelne Staaten von dieser Möglichkeit auch ziemlich häufigen Gebrauch machen, manchmal vielleicht sogar auch ohne zwingende Notwendigkeit. Das grosse Publikum nimmt von diesen Änderungen in der Regel kaum Kenntnis und erst bei der Anwendung der Gesetze ahnt es, dass hier irgend eine Neuerung erfolgt sein müsse.

In mohammedanischen Staaten ist derartiges vollkommen ausgeschlossen. Denn dort ist es a priori unmöglich, bei der Schaffung von Gesetzen von einer andern, als von der bestehenden Grundlage auszugehen, und wenn es dennoch geschieht, so würde die Vollstreckung der in das System nicht passenden Gesetze durch das Kardinalprincip des Islams verhindert werden, dass keine Verfügung bindend ist, welche gegen das göttliche Rechtsprincip verstösst. Ob dies ein Vorteil des muselmanischen Staatslebens ist oder nicht, das muss ich unentschieden lassen. Gewiss ist jedoch,

Digitized by Google

dass es nichts giebt, woraus man folgern könnte, dass für den Islam aus dieser Verschiedenheit der Auffassungen ein Nachteil oder für die europäischen christlichen Staaten ein besonderer Vorteil entstanden wäre. Es ist möglich, dass vom Gesichtspunkt der Wohlfahrt der Menschheit der Inhalt des Rechtes auch gar nicht jene Wichtigkeit hat, welche ihm viele beimessen. Es kann zum grössten Teile indifferent sein, an welche Bedingungen gewisse rechtliche Folgen geknüpft werden, wenn nur die einwandsfreie Provenienz der Rechtsvorschriften gerechtfertigt ist und wenn sie mit dem menschlichen Denken auch sonst nicht in krassem Widerspruch stehen. Dies würde bedeuten, dass die richtige Anwendung der bestehenden Rechtsvorschriften, das, wovon wir schlechtweg sagen, dass es Rechtens ist, wichtiger ist; dass, wenn bei Eintritt der Bedingung A die Folge B eintreten muss, dieses B nicht wegfalle, sobald das A bewiesen ist. Kauft also jemand einen Gegenstand von einem andern, der diesen verkauft, so ist es unbedingt notwendig, dass die Folge hievon sei, dass das Geld Eigentum des Verkäufers, der Gegenstand aber Eigentum des Käufers werde. Minder wichtig ist es, an welche Erfordernisse die einzelnen Gesetzgebungen das Zustandekommen des Kaufes und Verkaufes knüpfen, ob an eine einfache Erklärung oder an eine strikte Formalität, eventuell an die Anwendung gewisser Ausdrücke, an eine Urkunde, an ein höheres oder niedrigeres Alter der Vertragschliessenden u. s. w. Oder wenn jemand einen andern absichtlich tötet oder in seiner körperlichen Gesundheit verletzt, so ist es unbedingt notwendig, dass der Thäter für diese Handlung im Sinne der Verfügungen des Gesetzes hafte. Minder wesentlich ist es jedoch, worin diese Sühne zu bestehen habe, ob in der Todesstrafe, in Freiheitsverlust, in Schadenersatz in Geld, in der Ahndung der Verletzung durch eine ähnliche Verletzung oder aber eventuell unter gewissen Umständen in gar nichts.

Nach dem Zeugnis der Geschichte zeigt das Recht je nach der Verschiedenheit der Zeiten und der Völker die grösste Mannigfaltigkeit. Und zwar nicht nur in seinem Inhalte, sondern auch in der Hinsicht, worin die bindende Kraft des Rechtes zu suchen sei. Dies ist es, worauf ich soeben abgezielt habe, als ich sagte, dass die Provenienz der Rechtsvorschriften nachzuweisen ist.

Nach der europäischen Auffassung ist ein Rechtssatz dann richtigen Ursprungs und infolgedessen von bindender Kraft, wenn er den Willen der über die Gewalt verfügenden staatlichen Faktoren, des Fürsten, des Volkes oder beider zum Ausdruck bringt, in welchem Falle er die Bedeutung eines Gesetzes hat. Die europäische Theorie findet bekanntlich zwischen Recht und Gesetz wesentliche Unterschiede, da als Gesetz in den europäischen Staaten das zu betrachten ist, was der zur Gesetzgebung berufene Faktor des Staates als Gesetz erklärt.

Der Islam teilt diese Ansicht nicht, denn nach seiner Auf-

Digitized by Google

fassung wäre dazu wieder ein besonderes Gesetz notwendig, dass die durch die Gesetzgebung als Gesetz deklarierten Vorschriften thatsächlich als Gesetz betrachtet werden. Wem steht aber das Recht zu, ein solches Grundgesetz zu schaffen? Solange aber ein solches nicht besteht, kann das Gesetz nur ein Ausfluss der Gewalt sein und als solches ist es nichts anderes, als der dem Kräftegleichgewicht einzelner oder mehrerer Machtfaktoren entspringende menschliche Wille. Natürlich hat diese Art der Ableitung nicht unbedingt auf die Güte der Gesetze eine destruktive Wirkung.

Die Lehren der christlichen Religion selbst nähern sich in dieser Hinsicht dem Islam, denn nach dem Christentum stammt die Gewalt von Gott und so ist auch die dem Christentum entsprechende Ausübung der Gewalt eine göttliche Sache. Nur dass dieses Princip keine so unbedingte und umfassende Geltung in den europäischen Staaten sucht und findet, wie die Theorie des Islams in den mohammedanischen Staaten, wenn auch in den letzterwähnten von einer geistigen oder vielmehr politischen Tendenz, die bei uns als klerikal bezeichnet zu werden pflegt, nie die Rede war und auch nie sein konnte.

Der Islam lehrt, dass die Rechte und Pflichten des Menschen von Gott festgestellt werden und dass jeder Rechtssatz dadurch und nur insoweit bindende Kraft hat, als dessen Zusammenhang mit der göttlichen Offenbarung nachgewiesen ist. Nach der mohammedanischen Rechtstheorie hat der Fürst oder das Volk bei der Bildung des Rechtes nicht jene Rolle, welche diesen beiden bei uns zukommt. Denn wenn das Gesetz den Willen Gottes, das Recht aber die Kenntnis der göttlichen Gesetze bedeutet, so ist es klar, dass das Zustandekommen des Rechtssystems unabhängig von den Machtfaktoren erfolgen muss, und wenn auch diese bestrebt waren, diese Thätigkeit der Wissenschaft zu leiten, so konnten sie es nur mit Inanspruchnahme derselben Methode thun[1]).

Da Gott seinen Willen dem Propheten geoffenbart, so führen zur Erkenntnis des göttlichen Willens der Koran und die Traditionen des Propheten. Im Falle diese ungenügend sind, schliessen sich ihnen als Hilfsmittel die übereinstimmende Auffassung (*ijmâ'*) der berufenen Nachfolger und die Rechtsanalogie (*kijâs*) an. Der mohammedanische Jurist muss daher in allen diesen Wissenschaften bewandert sein.

Das europäische grosse Publikum befindet sich in dem Irrtume, dass die gesamte Rechtswissenschaft der Mohammedaner in dem

1) Édouard Lambert bemerkt richtig: À l'époque, où se sont fixés les traits essentiels de la loi musulmane, les khalifes ne puisaient point, dans leur qualité de souverains, le pouvoir de corriger le droit traditionnel. Si les premiers khalifes ont collaboré à la construction du système juridique religieux, du *fiqh*, c'est seulement en qualité de savants, dépositaires de la pensée du prophète. *La fonction du droit civil comparé* I. Paris 1903, pag. 285 Anm. 1.

Digitized by Google

Koran und in den Traditionen erschöpft sei, während doch das mohammedanische Recht ein durch viele Jahrhunderte ausgearbeitetes mächtiges Rechtssystem ist, welches auch als Wissenschaft zu den merkwürdigsten Produkten des menschlichen Geistes gehört. Wer den Koran und die Traditionen liest, wird in diesen eben das, was nach unserer Ansicht präcisen Gesetzen ähnlich ist, selten finden und er wird oft — ohne es wahrzunehmen — an einem Ausdruck vorübergehen, welcher bei der systematischen Ausarbeitung der entsprechenden Zweige des Rechtes als Grundlage gedient hat. So z. B. hat die Enunciation im Koran: „Gott gestattet den Kauf und den Verkauf, verbietet aber den Wucher" die auf die Regelung der Darlehensgeschäfte und der Überzahlung bezüglichen Theorien ins Leben gerufen. Aus dem Satze des Propheten aber: „Wer gegen den Moslim den Säbel zieht, dessen Blut ist frei", entspringen die Vorschriften der berechtigten Eigenwehr.

Diese eigentümliche Art der Rechtsentwicklung macht uns auf zwei Hauptzüge des mohammedanischen Rechts aufmerksam, von welchen der eine mit dem andern in Widerspruch zu sein scheint.

Der eine Hauptcharakterzug des mohammedanischen Rechtes ist nach dem Gesagten die Stabilität und die Unveränderlichkeit. Da von Geboten und Verboten Gottes die Rede ist, versteht es sich von selbst, dass die Menschen diese nicht ändern können und dass die Offenbarungen ewige Geltung besitzen. Von diesem Gesichtspunkte aus ist heute das mohammedanische Recht dasselbe, welches es zur Zeit der arabischen Chalifen oder in Ungarn zur Zeit der türkischen Herrschaft war.

Da jedoch die angenommenen Rechtsquellen nicht ein einheitliches Rechtssystem bilden, sondern nur stellenweise irgend einen allgemeinen Rechtssatz oder eine Entscheidung in konkreten Fällen, Enunciationen, Vorschriften oder Direktiven ohne wissenschaftlichen Zusammenhang enthalten, welche wieder sehr oft im Ganzen oder zum Teil einander widersprechen, oder mindestens mit einander in Widerspruch zu stehen scheinen, so bedarf es der Mitwirkung des menschlichen Verstandes, damit die Gesetze, welche aus diesen Rechtsquellen gewonnen werden können und zu gewinnen sind, mit einander vereinbart und zu Vorschriften ausgearbeitet werden können, die im praktischen Leben verwertbar sind. Die Mitwirkung des menschlichen Verstandes ist jedoch gleichbedeutend mit der grössten Verschiedenheit sowohl in den angewendeten Methoden, wie in den erzielten Resultaten. Hieraus entspringt jener andere Hauptcharakterzug des mohammedanischen Rechtes, dass die aus den Rechtsquellen abgeleiteten Vorschriften nach der Verschiedenheit der Rechtsschulen von einander ausserordentlich abweichen. Was nach der einen Schule richtig ist, das kann nach der andern Schule unrichtig sein. So ist z. Z. zum Kauf und Verkauf das Angebot des Verkäufers und die Annahme des Angebotes von Seiten des Käufers notwendig. Was aber als bindendes Angebot

Digitized by Google

oder als bindende Annahme anzusehen, darüber gehen die Ansichten auseinander.

Aber auch innerhalb der einzelnen Schulen sind die Abweichungen zwischen den zur Schule gehörenden leitenden Männern sehr gross. Das türkische Reich gehört zum überwiegenden Teile zur Schule des Abû Ḥanîfa. Nur dass die Schüler dieses Rechtsgelehrten, wie Abû Jûsuf, Mohammed u. s. w., weder mit ihrem Meister noch mit einander in allem übereinstimmten und in ihren Forschungen und Entscheidungen oft entgegengesetzten Anschauungen huldigten.

Vom moralischen Gesichtspunkt fühlt der Rechtgläubige die Wirkung dieser Rechtsunsicherheit nicht, denn wenn seine Kenntnisse nicht genügen, um ihm in der gegebenen Lage einen sicheren Standpunkt zu gewähren, kann er sich an eine anerkannte Autorität wenden, zu der er als zu einem gottesfürchtigen und gelehrten Juristen Vertrauen hat und in dessen Antwort das zweifelnde Gewissen Beruhigung findet. Diesem Vorgang verdanken zahlreiche Rechtsbücher ihr Entstehen, welche im Osten unter dem Namen Fetwâ-Sammlungen bekannt sind.

Im praktischen Leben ist die rechtliche Ungewissheit entschieden von schädlicher Wirkung, wenn auch infolge zahlreicher Korrektiven die Gerichtspraxis viel einheitlicher ist, als man im ersten Moment denken würde. In einzelnen mohammedanischen Staaten wurden Versuche gemacht, aus dem vorhandenen Material ein einheitliches Gesetzbuch zu schaffen, welches sämtliche auf der göttlichen Offenbarung beruhende Vorschriften enthalten soll. Der letzte derartige Versuch erfolgte im ottomanischen Reiche, wo während der Reformperiode unter 'Abdul'aziz eine zu diesem Zwecke gebildete Kommission einen Teil des Rechtsmaterials in moderner Form codificierte. Dieses Gesetzbuch (*meǰelle*), dessen Anwendung für die Gerichte obligatorisch ist[1]), enthält beiläufig das, was wir Privatrecht nennen. Das Familien- und Erbrecht ist jedoch darin nicht enthalten, wie auch die rituellen, staatsrechtlichen und strafrechtlichen Vorschriften des Śarī'atrechtes darin fehlen.

Es ist offenkundig, dass der Islam unter der Einwirkung der europäischen Ideen auf dem Gebiete des öffentlichen Lebens in vielen mohammedanischen Staaten weichen musste. Wenn auch das mohammedanische Recht am wenigsten geeignet ist, die europäischen Ideen aufzunehmen, so zeigen sich dennoch auch auf diesem Gebiete verschiedene Spuren europäischen Einflusses. Am meisten ist dies infolge ihrer exponierten Lage in der Türkei bemerkbar.

Der Zweck der vorliegenden Studie ist die Schilderung des türkischen Rechtslebens in seinen Hauptzügen und damit im Zu-

1) Die Einleitung und das erste Buch (*Kitâb ulbujû'*) der türkischen Meǰelle ist im Jahre 1285 AH. (1868 a. D.) erschienen.

Digitized by Google

sammenhang die Darstellung der riesigen Schwierigkeiten, mit denen die Staatsmänner des osmanischen Reiches kämpfen müssen, indem sie einerseits den Anforderungen des Islams entsprechen wollen, anderseits aber es versuchen, die durch die europäischen Mächte urgierten Reformen zu verwirklichen.

Ich werde mich hier speciell mit dem Strafrecht befassen, denn da ist der Unterschied zwischen der europäischen und der mohammedanischen Auffassung viel auffälliger.

In der Türkei kennt man derzeit zweierlei Strafrechte, nämlich das auf religiösen Grundlagen beruhende mohammedanische Śarî'at-Strafrecht und das weltliche Civilstrafrecht. Wenn wir in die Ausübung der türkischen Strafgewalt einen Einblick thun wollen, so müssen wir beide Strafrechte ins Auge fassen.

Das Śarî'atstrafrecht ist ein Teil des Śarî'atrechtssystems — welches ursprünglich die bei uns übliche Einteilung in Privatrecht, Staatsrecht und Strafrecht nicht kennt[1]), — und als solches ist es, da es auf der göttlichen Offenbarung beruht, unabänderlich. Abgesehen von seiner natürlichen Entwicklung ist das Śarî'atstrafrecht in seinen Grundprincipien noch heute dasselbe, wie vor Jahrhunderten. Seine Kenntnis ist nicht nur für den Juristen, sondern auch für den Geschichtsschreiber und den Politiker ausserordentlich wichtig, denn als Wissenschaft eröffnet es uns ein sehr beachtenswertes Resultat des menschlichen Denkens, und als Komplex solcher einschneidender Vorschriften, an welchen ein grosser Teil der Menschheit aus Überzeugung mit Herz und Seele Jahrhunderte hindurch festgehalten hat und auch heute festhält, wirft es auf viele Dinge ein Licht, welche bei oberflächlicher Beobachtung der historischen Ereignisse sonst unerklärbar erscheinen würden.

Die Civilstrafgesetze enthalten die Strafbestimmungen der jeweiligen Staatsgewalt und können, ebenso wie sie erbracht wurden, auch wann immer abgeändert werden.

1) Der moderne türkische Rechtsgelehrte 'Ali Ḥajder bemerkt in seinem Kommentar zum türkischen bürgerlichen Gesetzbuche (Meġelle) folgendes:

خلاصهٔ کلام مسائل فقهیه درت قسمه منقسمدر که قسم اول عبادات قسم ثانی مناکحات قسم ثالث معاملات قسم رابع عقوباتدر.

'Alî Hajder: *Durar ulḥukkâm, šarḥu meġelleti 'laḥḳâm* (türkisch), Konstantinopel 1312 (AH.), I. Bd. pag. 22.

Bezüglich des Ausdruckes *mu'âmelât* giebt derselbe Autor folgende Erklärung: معاملات مفاعله بابنده اولان معاملهنک جمعی اولوب اثنین بیننده حاصل اولان شیلره اطلاق اولنور بیع اجاره وعاریت کبی که بایع ایله مشتری ومؤجر ایله مستاجر ومودع ایله ودیع ومعیر ایله مستعیر بیننده حاصل اولور a. a. O. pag. 27.

Digitized by Google

Das gegenwärtig geltende türkische Civilstrafgesetz ist neueren Datums; vom wissenschaftlichen Gesichtspunkt hat es jedoch einen sehr geringen Wert und kann höchstens in kulturhistorischer Beziehung einiges Interesse bieten.

Ich bemerke, dass mit Rücksicht auf seinen Ursprung das Militärstrafgesetz unter denselben Gesichtspunkt fällt, wie das Civilstrafgesetzbuch und so stehen denn diese zwei Gesetzbücher dem Śarī'atstrafrechte, wenn sie auch mit diesem nicht in unbedingtem Gegensatz sind, doch jedenfalls gegenüber.

Das Śarī'atstrafrecht wurde in der Türkei durch das Inslebentreten des bürgerlichen Strafgesetzbuches nicht ausser Kraft gesetzt. Seine Ausserkraftsetzung ist überhaupt nicht möglich [1]), denn dazu hat niemand das Recht. Aber seine Anwendung bewegt sich innerhalb enger Grenzen, denn die Śarī'atgerichte sind nur in gewissen bestimmten Strafangelegenheiten zu urteilen berufen, während die bürgerlichen Gerichte bei der Beurteilung der vor sie gewiesenen strafbaren Handlungen nach den Bestimmungen des civilen Strafgesetzes vorgehen müssen [2]).

Wir nehmen daher in der Türkei die Anomalie wahr, dass es zweierlei Strafrechte hat und dass über die strafbaren Handlungen verschiedene, einander nebengeordnete, Gerichte vorgehen. Wie diese zweierlei Rechtspraxis bei der Judikatur mit einander vereinbart werden kann, darauf werde ich später, wenn wir die zwei Strafgesetze schon besser kennen gelernt haben, zurückkommen.

Für jetzt beschränke ich mich nur auf die Andeutung dessen, dass in der türkischen Justizpolitik derzeit zwei Richtungen herrschen und noch sehr lange herrschen werden. Die eine ist diejenige, welche die strengere Anpassung an das göttliche Gesetz, das ist an das Śarī'atrecht verkündet, die zweite aber diejenige, welche die ausdrücklichere Geltendmachung der modernen europäischen Rechtsprincipien in der Legislative verlangt. Im türkischen Rechtssystem finden wir Spuren beider Richtungen und zwar — da es sich in der Regel um die Konkordanz entgegengesetzter Principien handelt — nicht immer zum grossen Vorteil der einheitlichen Rechtstheorie und Judikatur. Das Resultat der erst-erwähnten Bestrebungen ist der türkische Privatcodex (Meǧelle),

1) Vgl. die Bestimmungen des § 1801 der türkischen Meǧelle.

2) كلخانده قرائت اولنان خط همايون شوكتمقرون حضرت شاهانده منصوص اولان مواد ثلثه كه امنيت جان ومال ومحظوظيت عرض وناموسدر بونلر اساس عديم الانداراس شرع شريف اوزرينه مبنى اولمرق تقلبات دهريه ايله قابل تغير وتزلزل اوله ميه جغى در كار در فقط u. s. w. Aus der Vorrede zum türkischen Strafgesetz von 1267 AH. Aḥmed Luṭfi: *Mirâti 'adâlet*, Konstantinopel 1306, pag. 151.

Digitized by Google

ein vorzügliches Werk, während das Resultat der letzterwähnten Richtung das bürgerliche Strafgesetzbuch ist.

In türkischen Juristenkreisen macht sich eine starke Strömung wahrnehmbar, deren Zweck die Umarbeitung des Strafrechtes, ebenso wie das beim Privatrechte der Fall war, auf Grund des Śarī'atrechtes ist, was jedoch nicht eine vollkommene Beseitigung der Errungenschaft der europäischen Wissenschaft auf diesem Gebiete bedeuten will.

Ein Mitglied der türkischen Kodifikationskommission, der sogenannten Meǧellekommission, der — wie man berichtet — jedoch bereits verstorbene 'Omer Ḥilmī Efendi, versuchte es, das Material des Śarī'atstrafrechtes, so wie dieses im ottomanischen Reiche Geltung hat, wenn ich mich so ausdrücken darf, in Form eines Gesetzentwurfes zusammenzufassen. Sein Buch, welches nach moslemitischer Zeitrechnung im Jahre 1301 (1883 a. D.) unter dem Titel Mi'jāri 'adâlet in Konstantinopel erschien, ist ein sehr interessantes und lehrreiches Werk und wird als ein in reformatorischem Geiste geschriebenes richtunggebendes Werk sehr geschätzt.

Im Laufe meiner Studie werde ich mich wiederholt auf dieses vorzügliche Buch berufen, das man in der Türkei bei der Reform des Strafrechtes offenbar zum Ausgangspunkt nehmen wird. Es ist bedauerlich, dass das Werk nicht vollständig ist und nur die gegen das menschliche Leben und die körperliche Unversehrtheit gerichteten strafbaren Handlungen behandelt. Aber auch so bietet es schätzbare Aufklärungen darüber, wie bisher im ottomanischen Reiche das Śarī'atstrafrecht angewendet wurde und wie man beiläufig die Anwendung dieser Vorschriften in der Zukunft ins Auge fasst.

II.

Bevor ich mich auf die Behandlung der einzelnen strafbaren Handlungen einlasse, erachte ich es für notwendig, jene allgemeinen Begriffe kurz zu erörtern, ohne deren vorherige Kenntnis die detaillierteren Verfügungen des Śarī'atstrafrechtes dunkel bleiben könnten. Einige dieser notwendigen Vorkenntnisse, insbesondere aber die, streng genommen, theologischen, sind genügend bekannt und wurden bereits eingehend genug bearbeitet. Doch halte ich es für zweckmässig, sie mindestens summarisch zu erwähnen, insbesondere mit Rücksicht auf jene nichtorientalischen Juristen, welche ihr Interesse für diesen Zweig des türkischen Rechtslebens vielleicht zur Lektüre der vorliegenden Studie veranlassen könnte.

Der Islam verlangt von seinen Anhängern, dass sie die durch ihn verkündeten Lehren glauben und nach ihnen handeln sollen. Dementsprechend sind der Glaube (*i'tiḳâd*) und die Praxis oder der Ritus (*'amal*) zu unterscheiden.

Ihrem Glauben oder ihrem Ritus nach können die Mohammedaner

Digitized by Google

verschiedenen Konfessionen oder Schulen angehören. Die Türken behaupten von sich, dass sie — hinsichtlich ihres Glaubens — Anhänger jener Konfessionen seien, welche den Namen der — im weiteren Sinne genommenen — Tradition und der Gesellschaft des Propheten trägt (*ehli sunnet weljemâ'at*), d. h. sie behaupten, dass sie jenem Glauben angehören, in welchem die Gefährten und die Angehörigen des Propheten lebten[1]). Was aber den Ritus betrifft, so gehören sie zu der nach Abû Ḥanifa benannten Schule. Dies bedeutet, dass sie in ihrem Gottesdienste (*'ibâdet*) und bei ihren Handlungen ihn als ihr Oberhaupt d. i. ihren Imâm betrachten, dass sie jene Lehrsätze, welche er nach seiner eigenen Interpretation aus dem Koran und den heiligen Traditionen (*ḥadiṯ*) abgeleitet hat, als richtig annehmen und bei ihren Handlungen seinem Worte gemäss vorgehen[2]).

Wir wissen, dass nach mohammedanischer Auffassung der Begriff der Religion einen viel ausgedehnteren Inhalt hat, als bei dem Christentum. Die Mohammedaner lehren, dass die Religion oder, besser gesagt, das Glaubensbekenntnis (*imân*), welches darin besteht, dass der Mensch durch sein Herz bekräftige und durch seine Zunge äussere, dass all das, was Gott zu dem Propheten gelangen liess, die reine Wahrheit ist, — vollkommen gleichbedeutend mit dem Islam sei. Glaubensbekenntnis oder Islam ist daher genau dasselbe. Hingegen konkludieren sie dahin, dass die Religion (*dîn*) und die Nation (*millet*) im Wesen ein und denselben Begriff bedeuten[3]). Denn die Religion ist die Verfügung Gottes, welche durch den Propheten der Menschheit geoffenbart wurde, und an welche der Mensch glauben muss; das Gesetz (*śarî'at*) aber ist

1) «اعتقادده مذهبم اهل سنت والجماعت مذهبيدر» : ديمك
«پيغمبريمزك اصحابى وجماعتى‌نه اعتقاد اوزره اولديلر ايسه بن
دخى اول اعتقاد اوزره‌يم» ديمكدر. Maḥmûd Mes'ûd: *Uṣûli 'aḳâidi islâmijjeden 'ilmi ḥâli kebîr*, Konstantinopel 1312, pag. 11.

2) «عملده مذهبم امام اعظم ابو حنيفه حضرتلرينك مذهبيدر»
ديمك: «عبادتده وايشلەمەده امام اعظم ابو حنيفه حضرتلرينى
امام ايدندم وقرآن كريم ايله حديث شريفدن آڭلايوب چيقار
ديغى شيلرى قبول ايتدم وانك سوزيله ايشلەمەكى اختيار ايلەدم»
ديمكدر: Maḥmûd Mes'ûd a. a. O.

3) دين وملت ايكيسى بر در. پيغمبرمز حضرت محمد عليه
السلامك خبر ويردكى شيلردن اينانماسى اوزريەوزه لازم اولان الله
تعالينك امرينه دين وملت ديرلر. Maḥmûd Mes'ûd a. a. O. pag. 12.

Digitized by Google

ebenfalls eine Verfügung Gottes, welche ebenso durch den Propheten der Menschheit mitgeteilt wurde und nach welcher der Mensch handeln muss. Das göttliche Gebot erscheint daher dem Moslim kraft seiner Gehorsam fordernden Kraft als Religion, kraft der in ihm liegenden zusammenhaltenden und vereinigenden Kraft als ein nationalisierender Faktor, daher füglich als Nation.

In diesem Grundprincip des Islams, welches für den ersten Moment nur einen theoretischen Wert zu haben scheint, muss die Erklärung für die eigentümliche Art und Weise gesucht werden, nach welcher die mohammedanischen Staaten die staatsrechtliche Stellung der Nationalitäten anderer Religion geregelt haben und deren Ausfluss für die nichtmohammedanischen türkischen Unterthanen und für die Ausländer die auch heute bestehenden und mit einem weiten Wirkungskreise — unter andern mit der Jurisdiktion in verschiedenen Civil- und Strafangelegenheiten — bekleideten kirchlichen Gerichtshöfe (*patrikhâne*) und die Konsulargerichte bilden. Diese Sondergerichte verdanken daher ihr Bestehen nicht so sehr den regnicolaren Vereinbarungen und den internationalen Verträgen, als vielmehr der ihr Zustandekommen erleichternden Theorie, dass jede Nation, welche der Wohlthat der göttlichen Offenbarung teilhaftig geworden, von Gott abgeleitete Gesetze haben muss, und dass die Erkenntnis, die Entwicklung und Anwendung dieser Gesetze den zuständigen Behörden der einzelnen Nationen anvertraut werden müsse.

Aus der Geschichte wissen wir, dass die Beobachtung dieser Theorie die mohammedanischen Nationen daran gehindert hat, einen im europäischen Sinne einheitlichen Staat zu bilden und zu vielen Zusammenstössen zwischen der muselmanischen Staatsgewalt einerseits, den einzelnen Völkern und ausländischen Staaten aber andererseits Anlass gegeben hat, was um so weniger zu verwundern ist, als der Islam Lehrsätze enthält, die von allgemeiner Geltung sind, die er also auch für die Nichtmohammedaner für bindend hält und deren Einhaltung er von jedem, der auf muselmanischem Gebiete lebt, fordert, ohne Rücksicht auf die besonderen Vorschriften der Religion des Betreffenden.

Nach der Lehre des Islams besteht das Leben des Menschen aus einer Reihe von Pflichten. Das Gute thun und das Böse meiden muss jedermann, der die nötigen physischen und geistigen Eigenschaften besitzt, d. i. volljährig und gesunden Verstandes ist (*mukallaf*). Was gut und was böse ist, das zu beurteilen ist nicht der menschliche Verstand berufen. Gott allein kommt das Recht zu, den Menschen darüber zu belehren, was gut und was böse ist. Demgemäss ist gut das, was Gott als gut, böse aber, was Gott als böse bezeichnet hat[1]). Kraft des heiligen Satzes: „Was die All-

1) Über die Beziehungen des Guten und Bösen zu den göttlichen Geboten und zur menschlichen Vernunft herrscht unter den mohammedanischen

Digitized by Google

gemeinheit der Moslims als gut betrachtet, das ist gut"[1]) kann auch die Gesellschaft dafür Stellung nehmen, dass etwas gut oder böse ist, doch kann dieser Standpunkt natürlich sich nicht zur göttlichen Quelle in Gegensatz stellen.

Die Religionsphilosophen teilen die menschlichen Handlungen nach ihrem Werte vom Gesichtspunkte des Guten und des Bösen in mehrere Hauptgruppen[2]) ein. Als allgemein angenommen kann folgende Einteilung bezeichnet werden[3]):

1. Es giebt Handlungen, bezüglich welcher zweifellose Beweise (*dalîl*) bestehen, dass Gott sie angeordnet hat (*farḍ*). Solche

---

Theologen bekanntlich eine grosse Meinungsverschiedenheit, welche zu erörtern (und auf die verschiedenen Einteilungen des Guten und Bösen einzugehen) diesmal überflüssig wäre.

(والمختار) عندنا (ان الامر تابع للحسن مطلقا) اى سواء كان فيما يدرك العقل حسنه او لا يدركه والحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو منزه عن ان يحكم عليه غيره (وان لم نطلع) بان وصلية اى ولو لم يطلع العقل جهة حسنه (والحكم للشرع) فاظهر الشارع حسنه وقبحه بالامر والنهى فيكون الحسن مدلولا يدل عليه الامر هذا معنى ما قيل الحسن والحكم شرعى عند الاشاعرة وعقلى عند المعتزلة والحسن عقلى والحكم شرعى عند الماتريدية هذا البحث طويل اكتفى بغرته. Manâfi' uldaḳâik, pag. 159.

1) ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن (hadit).

2) Nach Ansicht mancher Rechtsgelehrten giebt es nur vier Hauptgruppen, nämlich *farḍ*, *wâǧib*, *sunnet* und *nafl* (beiläufig = *mustaḥabb*), indem das *ḥarâm* im *farḍ*, das *makrûh* im *sunnet* und das *mubâḥ* im *nafl* enthalten ist.

والعزيمة اربعة انواع لان العزيمة لا تخلو من ان تكفر جاحده اولا والاول هو الفرض والثانى لا تخلو من ان يعاقب بتركه اولا والاول هو الواجب والثانى لا تخلو من ان يستحق تاركه الملامة اولا فالاول هو السنة والثانى النفل واما الحرام فداخل فى الفرض لان تركه ثابت بدليل قطعى واما المكروه فداخل تحت السنة لان ترك المكروه سنة والمباح داخل فى النفل. Manâfi' uldaḳâik, pag. 259. Vgl. I. Goldziher, Die Ẓâhiriten, Leipzig 1884, pag. 66.

3) Diese Einteilung ist einseitig und bezieht sich nur darauf, ob eine Handlung gestattet oder verboten ist, welche Unterscheidung eben für das Strafrecht notwendig ist.

Nach der von der göttlichen Disposition (*aḥkâm*) und von den Hand-

Digitized by Google

sind das Gebot zu fasten, für den vermögenden Menschen die Pilgerfahrt und die Vermögenssteuer. Wer an die bindende Kraft dieser Handlungen nicht glaubt, wird zum Gottesleugner, und wer sie nicht befolgt, unterliegt einer Strafe im Jenseits.

---

lungen der Menschen (*af'âl*) handelnden mohammedanischen Theorie fügt sich die im Texte erwähnte Einteilung in folgender Weise in das volle System ein:

Bei den göttlichen Dispositionen können wir viererlei Elemente unterscheiden: 1. die disponierende Gewalt (*ḥâkim*); 2. die Disposition selbst (*ḥukm*); 3. die Handlung, auf welche sich das göttliche Wort bezieht (*maḥkûm bih*) und 4. das Subjekt der Rechte und Pflichten (*mukallaf*), an welches das Wort Gottes gerichtet ist (*maḥkûm 'alejh*).

Unter der disponierenden Gewalt ist Gott selbst zu verstehen.

احكام شرعيه ايله حكم ايدن حاكم الله تعالى در چونكه حسن وقبح اشيايى بيلديرن شرعدر عقل دكلدر انجق امور شرعيدن الهى بيلمك وپيغمبرى تصديق ايتمك كبى شرعك موقوف عليهى اولان شيلرك حسننى عقل كوسترر يوقسه بنه حاكم عقل دكلدر. Ahmed Ḥamdi: *Türkçe muḫteṣar uṣûli fiḳh*, Konstantinopel 1302 (AH.), pag. 112.

Unter der Disposition verstehen die mohammedanischen Juristen die auf die menschlichen Handlungen bezügliche Wirkung des göttlichen Wortes, d. h. das *ḥukm* ist nicht das göttliche Wort selbst, sondern dessen Folge, die in demselben liegende Kraft, durch welche z. B. irgend eine Handlung gestattet oder verboten, irgend ein Rechtsgeschäft perfekt, vollstreckbar und richtig wird u. s. w.

(وهو) اى لحكم (اثر خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع. Manâfi' pag. 258.

حكم ايله مراد افعال عباده متعلق اولوب خطاب شارع ايله ثابت اولان اثردر فرضيت ووجوب وندب واباحه وكراهه وحرمت وصحت وفساد وبطلان وانعقاد ونفاذ ولزوم وعدم لزوم كبى. 'Oṯmân ef., *Terǧümei mirḳât*, Konstantinopel 1288, pag. 6.

Die mohammedanischen Juristen unterscheiden zweierlei „Dispositionen". Die eine Art (*taklifî*) ist, wenn die Wirkung des göttlichen Wortes darin liegt, dass die Erfüllung einer Handlung für den Menschen obligatorisch gemacht (*iḳtiḍâ*) oder demselben überlassen wird (*taḫjîr*).

Die andere kommt dann zustande, wenn der ersterwähnten noch ein Zusatz hinzugefügt wird (*waḍî*), dass eine Sache mit einer andern in irgend einem Zusammenhange steht. In die jetzt erwähnte Gruppe der Dispositionen gehören 1. das konstitutive Element (*rukn*); 2. und 3. die Ursache (*'illet* und *sabab*); 4. die Bedingung (*šart*) und das Kennzeichen der Disposition (*'alâme*).

Bei dem *ḥukm taklifî* werden zwei Formen unterschieden, je nachdem es die Folge (*aṯar*) oder die Eigenschaft (*ṣifat*) der menschlichen Handlungen ist.

In die erste Gruppe gehören das Eigentumsrecht und die damit zusammenhängenden Rechtsverhältnisse. So z. B. besteht das *ḥukm* des Kaufes und des

Digitized by Google

2. Handlungen, welche Gott wohl angeordnet hat, bezüglich deren jedoch hinsichtlich der Beweise bei den Gelehrten Zweifel aufgetaucht sind (*wâǧib*), z. B. das Almosengeben bei dem Ramaḍân-bajrâm, das Opfern bei dem Ḳurbânbajrâm genannten Feste. Wer von diesen Handlungen absieht, dessen harrt eine Strafe im Jenseits. Wer jedoch nicht glaubt, dass diese bindend sind, wird dadurch nicht zum Gottesleugner, weil die bezüglichen Beweise zweifelhaft sind.

3. Handlungen, welche auch der Prophet häufig übte (*sunnet*), z. B. das Beten in der Versammlung, die Circumcision der Knaben, u. s. w. Wer diese nicht befolgt, der sühnt wohl nicht im Jenseits, doch verdient er einen Tadel und kann nicht auf das Wohlwollen des Propheten rechnen.

4. Handlungen, welche der Prophet manchmal geübt hat oder von welchen er den Leuten, die sie vollführt hatten, sagte, dass diese eine Belohnung verdienen (*mustaḥabb*, *nafl*, *mandûb*), z. B. die nicht verbindlichen Gebete und Almosen. Wer von diesen als gefällig bezeichneten Handlungen absieht, verdient nach Ansicht Mancher einen Tadel.

5. Gleichgültige Handlungen (*mubâḥ*), das sind solche, welche keine Belohnung verdienen und deren Unterlassen nicht als Sünde betrachtet wird, wie z. B. das Sitzen, Stehen, Schlafen, Essen u. s. w.

6. Verbotene, das sind Handlungen, welche Gott entschieden verbietet (*ḥarâm*), wie das Weintrinken, Widersetzlichkeit der Kinder gegen die Eltern, Totschlag. Wer eine verbotene Handlung begeht, und seine Sünde nicht bereut, unterliegt einer Strafe im Jenseits, und wer das Verbotene für gestattet erklärt, ist ein Gottesleugner.

7. Abstossende (*makrûh*), das sind Handlungen, welche wohl begangen werden können, doch handelt der, welcher sie begeht, schlecht, und infolgedessen entgeht ihm die sonst für gute Hand-

---

Verkaufes, d. h. das dadurch hervorgerufene Ergebnis darin, dass der Käufer Eigentümer des gekauften Gegenstandes, der Verkäufer aber der des Verkaufspreises wird. Das *ḥukm* des Pächters ist, dass der Pächter für die Pachtsumme berechtigt wird, den gepachteten Gegentand zu benützen. (Maḥmûd Es'ad: Telchiṣi uṣûli fikh, Smyrna 1302, pag. 322 u. f.)

Untersuchen wir die Handlungen nach ihrer Eigenschaft, so tritt der Unterschied in den Vordergrund, ob sie eine irdische oder eine überirdische Beziehung haben (*maḳâṣid dunjawijje* und *uchrawijje*).

Mit Rücksicht auf ihre irdische Beziehung kann die Handlung eine 1. richtige (*ṣaḥiḥ*); 2. nichtige (*bâṭil*); 3. mangelhafte (*fâsid*); 4. abgeschlossene (*munʿaḳid*); 5. nichtabgeschlossene (*ǧajr munʿaḳid*, so ist z. B. ein mangelhafter Kauf ein abgeschlossenes Geschäft, aber kein richtiges); 6. vollstreckbare (*nâfid*); 7. unvollstreckbare (*ǧajr nâfid*); 8. unauflösbare (*lâzim*); 9. auflösbare (*ǧajr lâzim*) sein.

Mit Rücksicht auf ihre überirdische Beziehung ist die Einteilung der Handlungen, wie sie im Text angeführt wird: *farḍ*, *wâǧib* u. s. w.

Die bezüglich des *maḥkûm bih* und *maḥkûm ʿalejh* noch notwendigen Mitteilungen werden weiter unten folgen.

Digitized by Google

lungen erwartete Belohnung, z. B. Beten zu ungeeigneter Zeit, Almosengeben in der Moschee, das Essen von Pferdefleisch u. s. w. Wer gegen diese Vorschriften sich vergeht, verdient einen Tadel [1]).

Das Śarī'atstrafrecht befasst sich mit denjenigen Handlungen, welche zur Gruppe der verbotenen Handlungen gehören. Das Begehen der verbotenen Handlungen ist nämlich in gewissen Fällen nicht nur mit einer Strafe im Jenseits verbunden [2]), sondern der Verfügung Gottes gemäss ist die That schon in dieser Welt mit einer entsprechenden Strafe zu belegen, damit der Mensch von dem Begehen des Bösen abgehalten werde [3]).

Vom Gesichtspunkte des Islams ist das von den Menschen bewohnte Gebiet entweder ein Rechtsstaat oder ist es nicht. Ein Rechtsstaat (*dâr ul'adl*) ist dasjenige Gebiet, wo das Gesetz des Islams unbedingte Geltung hat. Der Gegensatz hievon ist der feindliche Staat (*dâr ulḥarb*), wo das Gesetz des Islams ausser Acht gelassen wird.

1) Das *makrûh* ist zweierlei Art; das eine (*tanzîhî*) steht dem Erlaubten, das andere (*taḥrîmî*) dem Verbotenen näher.

والمكروه نوعان اما تنزيهى وهو قريب الى الحل لانه لا يعاقب فاعله اصلا بل يثاب تاركه ادنى ثواب او تحريمى وهو قريب الى الحرمة. Manâfi' uldakâik, pag. 263.

2) Es giebt eine Reihe von verbotenen Handlungen, welche keine Strafe in dieser Welt nach sich ziehen. Dieselben werden in dieser Studie, als nicht zum Strafrecht gehörend, ausser Acht gelassen. Manche Juristen reihen diese Sorte von Handlungen in die Gruppe des *makrûh* (*taḥrîmî*); andere hingegen sind der Ansicht, dass diese Handlungen wohl *ḥarâm* seien, jedoch mangels positiver Bestimmungen (*ḳâṭi'*) mit dieser Benennung nicht bezeichnet werden können.

Die Rechtswissenschaft fasst diese Handlungen unter dem Titel *ḥaẓr* (wohl auch *karâhije*) zusammen.

(الحظر) وهو هنا عبارة عن ما منع من استعماله شرعا والمحظور ضد المباح . . . وصاحب الهداية لقب هذا الباب بكتاب الكراهية ثم قال وتكلموا فى معنى المكروه والمروى عن محمد ان كل المكروه حرام الا انه ما لم يجد فيه نصا قاطعا لم يطلق عليه الحرام وعند ابى حنيفة وابى يوسف انه الى الحرام اقرب. Ġauharet ulnajjire, Konstantinopel 1301 (AH.), II, pag. 382.

3) حدود قبل الفعل موانعلر در كه كندولرينك مشروعيتلرينه بعد العلم زواجر در كه عبادى افعال شنيعه يه اقدامدن منع ايدر وبعد الفعل حدى اجرا كندويى عودتدن منع ايدر. Tarġumet ul-Ṭaḥâwî, Konstantinopel 1286 (AH.), IV, 333.

Digitized by Google

Es ist sehr zweifelhaft, ob die unter europäischen Oberhäuptern stehenden mohammedanischen Staaten als Rechtsstaaten betrachtet werden können oder nicht. Nicht zwar gerade deswegen, weil sie durch Herrscher anderer Religion regiert werden, sondern weil bei der europäischen Regierung ein grosser Teil der mohammedanischen Gesetze nicht bestehen kann. Nach den Mahdis kann auch die Türkei nicht als Rechtsstaat betrachtet werden, weil auch dieses Reich nicht vollkommen den Gesetzen des Islams entsprechend eingerichtet ist. Wir wissen, dass das Bestreben dieser kriegerischen Männer darin besteht, einen Staat zustande zu bringen, welcher ausschliesslich auf den Lehren des Islams beruhen soll.

Vor einigen Jahren, als die Auswanderung der Mohammedaner in Bosnien und der Herzegowina beunruhigende Proportionen annahm, erörterte der gegenwärtige Ober-Ulema, der hochgelehrte Mehmed Tevfik Efendi Azabagić, in einer sehr interessanten Studie die Frage, ob die von Österreich und Ungarn occupierten Provinzen als ein Rechtsstaat betrachtet werden dürfen oder nicht[1]). Das Resultat seiner gelehrten Erörterungen ist, dass Bosnien und die Herzegowina auch unter der Oberhoheit der österreichisch-ungarischen Monarchie selbst vom mohammedanischen Standpunkt aus als Rechtsstaat zu betrachten seien.

Jedermann, der gesetzlichen Anspruch auf den Schutz des Rechtsstaates hat, ist, wenn er auch die mohammedanische Religion nicht anerkennt, unverletzlich (*ma'ṣûm*). Die Unverletzlichkeit (*'iṣmet*)[2]) besteht darin, dass im Rechtsstaat die Personal- und Vermögenssicherheit der Bürger gewahrt und durch sämtliche Einrichtungen des Islams geschützt werden muss. Die Unverletzlichkeit ist entweder ständiger oder provisorischer Natur.

Wenn wir daher vom Gesichtspunkte des Strafrechtes die staatsrechtliche Stellung des Menschen betrachten, was insofern wichtig ist, als die Strafe nach der staatsrechtlichen Stellung des einzelnen einer verschiedenen Beurteilung unterliegt, so finden wir, dass jemand moslemitischer Religion d. i. ein Bürger sein kann, der auf die Unverletzlichkeit seiner Person und seines Vermögens infolge seiner Zugehörigkeit zum Islam Anspruch hat. Der moslemitische Bürger wird sämtlicher Wohlthaten des Islams teilhaftig, zugleich aber empfindet er auch die ganze Schwere der Gesetze des Islams. Oder es kann irgend ein, einer anderen anerkannten, z. B. der christlichen, jüdischen Religion angehörender, Unterthan des mohammedanischen Staates sein. Die wissenschaftliche Benennung dieser Gruppe der Bürger ist „*dimmî*". Die Unverletzlich-

1) Die Studie führt den Titel: *Hiǧret ḥaḳḳinda risâle* und ist in Serajewo 1303 (AH.) erschienen.

2) والعصمة لحفظ والمراد عصمة دمه وماله بالاسلام او عقد الذمة

Radd ulmuḥtâr, III, 293.

Digitized by Google

keit des Vermögens und der Person des einer der anerkannten Religionen angehörenden Staatsbürgers sichert jenes Schutzverhältnis (*'aḳd uldimme*), welches zwischen dem betreffenden mohammedanischen Staate und den einzelnen Nationen bezw. Individuen besteht.

In Ermangelung einer besonderen Vereinbarung sind die allgemeinen Vorschriften des Śarī'atrechtes massgebend. Zwischen der Unverletzlichkeit des unterworfenen Bürgers und des Moslim giebt es gar keinen Unterschied. Beide sind ständiger Natur, doch hat der unterworfene Bürger für den genossenen Schutz eine besondere Steuer zu entrichten. Diese Steuer nennen die europäischen Schriftsteller Kopfsteuer, weil ihre Bemessung beiläufig nach den Vorschriften dieser Steuergattung erfolgt. Die mohammedanischen Juristen nennen diese öffentliche Last „*jizje*". Die Bedeutung dieses Wortes steht ursprünglich dem Begriffe der Geldbusse nicht fern.

Die hanefitischen Rechtsgelehrten halten bei der Regelung der Rechtsverhältnisse des nichtmohammedanischen Bürgers in möglichst liberaler Weise an dem Ausspruche des Schwiegersohnes des Propheten, 'Alī, fest, dass „die Dimmī die Kopfsteuer dafür bezahlen, dass ihr Vermögen derart sei, wie unser Vermögen und ihr Blut wie unser Blut"[1]). Wir werden sehen, dass diese Bürger, wenn auch die Unverletzlichkeit ihrer Person und ihres Vermögens mit der des Muselmans vollkommen identisch ist, die Schwere des Islams vom strafrechtlichen Gesichtspunkte weniger empfinden.

Es kann ferner jemand der Bewohner eines mohammedanischen Staates mit einer zeitweiligen Niederlassungsbewilligung sein (*mustâmin*). Als solcher wird betrachtet, wer, obwohl er fremder Staatsbürger ist, auf Grund einer Erlaubnis vorwiegend internationaler Natur (*amân*) sich im Lande aufhält. Das zeitweilig angesiedelte Individuum kann eventuell auch ein Muselman sein. Einige lehren, dass der zeitweilig angesiedelte fremde Unterthan in dieser Eigenschaft sich nicht länger als ein Jahr in einem mohammedanischen Staate aufhalten kann, denn wenn er länger dort bleibt, wird er ein Dimmī und hat Kopfsteuer zu bezahlen. Ein solcher Bürger wird er auch dann, wenn er Grund und Boden ankauft und nach diesem die „*charâj*" genannte Grundsteuer bezahlt. Die Unverletz-

---

1) بزم ایچون علت روایت اولنان خبر در که تحقیق رسول علیه الصلوة والسلام ذمیی قتل ایدن مسلمی قتل ایلدی ودخی حضرت علی کرم الله وجهه‌نک (انما اعطوا الجزیة لتکون اموالهم کاموالنا ودماؤهم کدمائنا) قول شریفیدر. Durer terğümesi, II. Auflage, Konstantinopel 1292 (AH.), I, 392.

Digitized by Google

lichkeit der Person und des Vermögens des zeitweilig angesiedelten fremden Bürgers ist ebenfalls eine zeitweilige[1]).

Es kann ferner jemand ein vollkommen Fremder (*ḥarbî*, im wörtlichen Sinne: Feind) sein. Dem gegenüber hat der Islam keinerlei Verbindlichkeiten.

Alle zu diesen Gruppen gehörenden Personen können entweder freie Bürger oder Sklaven sein.

Nach dem Śarî'atrechte können sowohl Menschen als Tiere strafbare Handlungen begehen[2]).

Der Mensch ist, wenn wir seine körperliche Entwicklung betrachten, entweder gross- oder minderjährig. Bei Kindern können die Śarî'atstrafen (*'uḳûbe*) nicht angewendet werden[3]). Darüber, wann jemand als grossjährig zu betrachten ist, sind die Meinungen abweichend. Heute wird dies im türkischen Reiche durch das bürgerliche Privatrecht festgesetzt. Darnach ist der Mensch dann volljährig, wenn sich an ihm die Zeichen der Reife kundgeben. Die Knaben sind vor ihrem 12., die Mädchen vor ihrem 9. Lebensjahre nicht volljährig. Im Alter von 15 Jahren werden jedoch auch dann beide grossjährig, wenn sie geschlechtlich noch unreif sind.

Mit Rücksicht auf seinen geistigen Zustand kann der Mensch beim Begehen der strafbaren Handlung entweder mangelhafter Vernunft oder trunken gewesen sein[4]).

---

1) فان عاد الى دار الحرب وترك وديعة عند مسلم او ذمى او دينا فى ذمتهم فقد صار دمه مباحا بالعود لانه ابطل امانه برجوعه الى دار الحرب. Gauhare II, 381.

2) Die strafbaren Handlungen, welche durch Tiere oder an Tieren begangen werden (*ǧinâjet ulbahime, valǧinâje 'alejhâ*), werden von den mohammedanischen Juristen im Zusammenhange mit den übrigen Delikten erörtert. Da es sich jedoch hierbei zumeist nur um einen eventuellen Schadenersatz handelt, und diese Sorte von strafbaren Handlungen kein kriminalistisches Interesse bietet, werde ich sie in dieser Studie nur gelegentlich berühren. Es sei immerhin bemerkt, dass laut § 94 der türkischen Meǧelle die durch Tiere hervorgebrachten Delikte und Schäden, im Fall sie wirklich durch die Tiere selbst d. h. ohne Zuthun und Unterlassen ihrer Eigentümer zustandekommen, unbeachtet bleiben (*hadr*).

(حيوانات) عجم (ك) يعنى بنى آدمك غيرى اولان حيوانلرك (كندولكندن اولمرق) يعنى صاحبنك تعدى وتقصيرى اولميرق (عدر در) (جنايت ومضرتى) واتلافلرى ايتدكلرى. 'Ali Ḥajdar: Durer ulḥukkâm I, 368.

3) (والعقوبات) كالحدود والقصاص فانهما لا تجبان على الصبى لانعدام حكم الوجوب وهو المؤاخذة بالفعل. Manâfi', pag. 282.

4) Das göttliche Gebot kann nur dann ein entsprechendes Resultat erzielen, wenn der Mensch, an den das Gebot gerichtet ist, imstande ist, die

Digitized by Google

Die Trunkenheit hindert nicht die Zurechnung der strafbaren Handlung und wenn auch das im trunkenen Zustand gemachte Geständnis nicht giltig ist, so wird dennoch die in einem solchen Zustande begangene Unzucht oder der Diebstahl, im Falle sie bewiesen werden, ebenso bestraft, als wären sie in vollkommen nüchternem Zustand begangen worden.

Vom Gesichtspunkte der Fähigkeit, sich gegen die erhobene Anklage zu verteidigen, ist noch die Einteilung der Menschen in zwei Gruppen zu erwähnen, nämlich in sprechende und in stumme. Die Stummen können in keinem Falle mit jenen Strafen belegt werden, welche zu den göttlichen Rechten gehörende bestimmte Strafen genannt werden und die wir bald kennen lernen werden, denn es ist möglich, dass sie, wenn sie der Sprache fähig wären, befreiende Umstände für sich anführen könnten, welche ihre Straflosigkeit zur Folge hätten[1]).

Jene bösen Handlungen, welche eine Strafe nach sich ziehen, können sich richten:

gegen die eigene Vernunftsfähigkeit des Menschen (*'aḳl*), wie z. B. das Weintrinken im allgemeinen und die Trunkenheit;

gegen die Reinheit der Abstammung (*nasab*), wie die Unzucht;

---

hieraus für ihn entspringende Pflicht zu erfüllen. Zum Verstehen des göttlichen Gebotes ist geistige Fähigkeit, zum Handeln gemäss dem Gebote körperliche Eignung notwendig.

Es können Umstände vorkommen, welche diese Fähigkeit mehr oder weniger nachteilig beeinflussen (*'awâriḍ*). (المراد بالعارض هنا ما ليس من الصفة الذاتية. Manâfi', pag. 284.) Diese Umstände sind entweder

1. solche, deren Zustandekommen ausserhalb des Willens des Menschen liegt (*samâwijje*), oder 2. solche, auf deren Zustandekommen oder Belassung der Mensch einen Einfluss hat (*muktasabe*). In die erste Gruppe gehören: a) der Wahnsinn (*ǵunûn*), b) die Minderjährigkeit (*ṣiǵar*), c) der Blödsinn (*'uth*), d) das Vergessen (*nisjân*), e) der Schlaf (*naum*), f) die Ohnmacht (*iǵmâ*), g) die Sklaverei (*riḳḳ*), h) bei Frauen Menstruation und Wochenbett (*ḥaǵd wa-nifâs*), da in diesem Zustand das Gebet und das Fasten nicht eingehalten werden können, i) die Krankheit (*maraḍ*), in welchem Zustande der Mensch unter gewissen Umständen in der Verfügung über das Vermögen beschränkt ist, k) der Tod (*maut*).

Die zur zweiten Gruppe gehörenden Umstände können folgendermaassen aufgezählt werden: a) Unwissenheit (*ǵahl*), b) Trunkenheit (*sukr*), c) Scherz (*hazl*), d. h. die Anwendung eines Ausdruckes in nicht ernster Bedeutung, d) Verschwendung (*safah*), e) Reise (*safar*), f) Irrtum (*chaṭâ*), g) Gewalt (*ikrâh*). Manâfi' a, a. O. und folg.

1) (قوله فلا يحد أخرس) سواء شهد الشهود عليه او اشار باشارته المعهودة وافاد ان الاعمى يحد كما في البحر (قوله للشبهة) لانه لو كان ناطقا يحتمل ان يخبر بما لا يحد به كاكراه u. s. w. Radd ulmuḥtâr III, 224, von Ibn 'Âbidîn, Konstantinopel 1299 (AH.).

Digitized by Google

gegen das Vermögen (*mâl*) eines andern, wie Diebstahl und Strassenraub;

gegen die Ehre (*'ird*) eines andern, wie die Verleumdung;

gegen das Leben (*nafs*) und die körperliche Unversehrtheit (*atrâf*) eines andern, wie Totschlag und körperliche Verletzung und schliesslich

gegen die Ruhe und den Frieden der Bürger im allgemeinen [1]).

Das Recht, die Bestrafung der bösen Menschen zu fordern, steht entweder Gott oder den Menschen zu. Diese Einteilung gleicht der, welche wir bei uns von amtswegen zu verfolgende oder Antragsdelikte nennen, sie ist aber dennoch damit nicht gleichbedeutend. Im allgemeinen kann man sagen, dass die Anwendung der zu den göttlichen Rechten gehörenden Strafen eine Pflicht des Staatsoberhauptes aus Achtung vor Gott ist (*hakkan lillâh*), während die zu den menschlichen Rechten gehörenden Strafen nur auf Wunsch der verletzten Partei, beziehungsweise ihrer Rechtsnachfolger bemessen und angewendet werden können.

Ein Begnadigungsrecht hat das Staatsoberhaupt weder in dem einen noch in dem anderen Falle, denn die Anwendung der aus dem göttlichen Rechte fliessenden Strafen ist ein Gebot Gottes, bei den zu den menschlichen Rechten gehörenden Strafen aber handelt es sich um die eigentumsrechtlichen Ansprüche der verletzten Partei, beziehungsweise ihrer Rechtsnachfolger, und so kann das Staatsoberhaupt über diese nicht verfügen.

Die Bestrafung der Unzucht, des Weintrinkens, der Trunkenheit, des Diebstahls und des Strassenraubes ist ein rein göttliches Recht. Bei diesen strafbaren Handlungen ist zur Einleitung des Verfahrens nicht notwendig, dass die verletzte Partei mit einer Beschwerde oder Anzeige auftrete, denn durch das Begehen dieser strafbaren Handlungen ist ja Gott selbst, dessen zur Ermöglichung des menschlichen Zusammenlebens geschaffene Ordnung der Täter stört, verletzt. Von dieser Auffassung ausgehend stellt das mohammedanische Strafrecht den Satz auf, dass, da Gott keine Rechte suche, ein der eben angeführten strafbaren Handlungen angeklagtes Individuum sein im Laufe des Verfahrens abgelegtes Geständnis zurückziehen kann und dass die Verjährung des Verbrechens das Verfahren hemmt.

Wenn auch die zu den göttlichen Rechten gehörenden Strafen aus öffentlichen Rücksichten anzuwenden sind, so hat dennoch auch die verletzte Partei insofern ein Recht, in das Verfahren sich einzumengen, als sie dem Angeklagten, bevor dem Richter die Anzeige zugekommen ist, verzeihen und dadurch den Thäter von der Strafe befreien kann. Einige Juristen behaupten, die verletzte Partei sei

---

1) (وعزر كل مرتكب منكر او مؤذى مسلم بغير حق بقول او فعل) هذا هو الاصل فى وجوب التعزير. Radd ulmuḥtâr III, 251.

Digitized by Google

solange berechtigt, die Klage zurückzuziehen, als in der Angelegenheit kein richterliches Erkenntnis ergangen ist, denn die Strafe ist nicht so sehr die Folge des begangenen Verbrechens, als vielmehr des richterlichen Urteils, und solange die Strafe nicht ausgesprochen wurde, giebt es auch nichts, was dem Angeklagten erlassen werden könnte[1]).

Die Strafe der Verleumdung enthält auch ein menschliches Recht, wenn sie auch, da das göttliche Element in ihr überwiegt, zu den göttlichen Rechten gehört. Da es sich hier auch um menschliche Interessen handelt, kann das der Verleumdung angeklagte Individuum das einmal abgelegte Geständnis nicht mehr zurückziehen, denn durch das Geständnis hat die verletzte Partei schon gewisse Rechte erworben, welche der Angeklagte nicht mehr einseitig vernichten kann. Auch die Einwendung der Verjährung kann bei der Verleumdung nicht mehr erhoben werden. Zur Einleitung des Verfahrens ist, wenn auch die Bestrafung der Verleumdung ein göttliches Recht ist, die Klage der Partei notwendig.

Der Totschlag und die körperliche Verletzung können dem Princip nach nur infolge einer Privatanklage bestraft werden.

Die übrigen strafbaren Handlungen, welche die Ruhe und den Frieden der Bürger im allgemeinen stören, gehören wohl vom Gesichtspunkt ihrer Verfolgung zu den menschlichen Rechten, enthalten aber zufolge verschiedener Ursachen auch göttliches Recht.

Es wird sonderbar scheinen, dass aus der Reihe der strafbaren Handlungen, welche durch die auf theologischer Grundlage beruhende Strafrechtstheorie zusammengestellt wurde, die Glaubensabtrünnigkeit (*irtidâd*) fehlt. Die Erklärung dafür ist darin zu finden, dass die Strafe nicht nur einen abschreckenden, sondern auch einen läuternden, das ist bessernden Zweck verfolgt[2]). Das letzterwähnte hat jedoch bei dem Gottesleugner, der aus der Gesellschaft ausgestossen[3]) ist, dessen Blut jedermann frei vergiessen kann, schon gar keinen Zweck. Dem abtrünnigen Manne wird der Islam angeboten; hat er einen Zweifel, so wird dieser

---

1) Radd ulmuḥtâr III, 193.

2) Die Strafe für die Abtrünnigkeit als solche wird im Jenseits bemessen. جزا مجرد الكفر لا يقام في الدنيا. Śejchzâde, Śarḥ multaḳâ, Konstantinopel 1240 (AH.), I, 324.

3) ما يكون كفرا اتفاقا يبطل العمل والنكاح واولاده اولاد الزنا Radd ulmuḥtâr III, 414.

Der Abtrünnige ist rechtlich als ein Todkranker anzusehen; er hat keine Nation und keine Schutzgenossen (*ʿâḳile*).

لانه بالردة كانه مرض مرض الموت لاختياره سبب المرض باصراره على الكفر مختارا حتى قتل والمرتد لا ملة له a. a. O. a. a. O. p. 416.

Digitized by Google

zerstreut; verlangt er Bedenkzeit, so wird er für drei Tage eingeschlossen. Bekehrt er sich, dann wird ihm nichts zu leide gethan; beharrt er jedoch bei seiner Abtrünnigkeit, so muss er getötet werden und, falls er in einen fremden Staat flieht, wird er als bürgerlich Toter betrachtet[1]). Die Frau wird wegen Abtrünnigkeit nicht getötet, doch wird sie eingeschlossen gehalten, bis sie sich bekehrt. Ihre bürgerlichen Rechte bleiben in Kraft.

واما العقل (hier im Sinne der Schutzgenossenschaft) فلأن المرتد لا ينصر ولا ينصر والعقل بالنصرة a. a. O. p. 417.

1) لانه باللحاق صار من اهل الحرب وهم اموات فى حق احكام الاسلام فصار كالموت الا انه لا يستقر لحاقه الا بانقضاء الاحتمال العود. Radd ulmuhtâr III, 415. Vgl. auch Snouck Hurgronje: v. d. Berg's Beoefening van het mohammedaansche Recht, p. 57.

Es giebt wohl einige mohammedanische Juristen, die behaupten, dass manche Formen der Gottesleugnung, wie z. B. die Schmähung eines Propheten [الكافر بسب نبى من الانبياء], die *zandaḳa* u. s. w., ohne Rücksicht auf die eventuelle Reue des Thäters unbedingt den Tod als *Hadd*strafe nach sich ziehen. Ibn 'Âbidîn bekämpft diese Theorie mit gewichtigen Argumenten; und nach den von ihm angezogenen kaiserl. Ottomanischen Verordnungen vom J. 944 und 955 (AH.) scheint die türkische Gerichtspraxis die mildere Auffassung befolgt zu haben:

فبعد اخذه لا تقبل توبته اتفاقا فيقتل وقبله اختلف فى قبول توبته فعند ابى حنيفة تقبل فلا يقتل وعند بقية الائمة لا تقبل ويقتل حدا فلذلك ورد امر سلطانى فى سنة ۹۴۴ لقضاة الممالك المحمية برعاية رأى الجانبين بانه ان ظهر صلاحه وحسن توبته واسلامه لا يقتل ويكتفى بتعزيره وحبسه عملا بقول الامام الاعظم وان لم يكن من ناس يفهم خيرهم يقتل عملا بقول الائمة ثم فى سنة ۹۵۰ تقرر هذا الامر u. s. w. Radd ulmuhtâr III, 404.

Nach den mir vorliegenden Fetwas haben die Muftis auf diese Verordnungen keine Rücksicht genommen, und gefunden, dass derartige Ketzer ohne Verzug zu töten seien, wie z. B.:

زيد مسلم رسول اكرم صعم حضرتلرينه سب ايلسه زيده نه لازم اولور؟ الجواب بلا تأخير قتل اولنور, und:

زيد مسلم ابو بكر الصديق وعمر الفاروق حضرتلرينه سب ولعن ايلسه زيده نه لازم اولور؟ الجواب بلا تأخير قتل اولنور

Fatâwâ 'Alî ef., Konstantinopel 1289 (AH.), I, 234.

Digitized by Google

Was für den Einzelnen gilt, dasselbe gilt auch im Falle einer Empörung gegen den Islam für eine grössere Menge. Als Empörer (*bujât*) sind solche Anhänger der muslimischen Religion zu betrachten, welche dem Staatsoberhaupte (*Imâm*) den Gehorsam verweigern. Auch diese sind zuerst aufzufordern, sich zu bekehren, und wenn sie Zweifel haben, sind diese zu zerstreuen. Ihr Vermögen wird unter Sperre genommen, bis sie sich bekehren, und wenn sie dies nicht thun, dann können sie getötet werden.

Die Strafen der strafbaren Handlungen hat entweder Gott selbst (durch den Koran, Sunne oder *iijmâ'*) festgestellt, oder es kann sie den Umständen entsprechend und nach seiner besten Einsicht das Staatsoberhaupt, beziehungsweise der durch dieses eingesetzte Richter feststellen. Dementsprechend sind zweierlei Strafen zu unterscheiden, nämlich bestimmte (*'ukûbe muḳaddare*), das sind unabänderliche, und nicht bestimmte, d. h. von der Einsicht des Richters abhängende Strafen[1]). Die bestimmten Strafen sind die von Gott angeordneten rechtlichen Folgen der einzelnen strafbaren Handlungen. Diese Strafen können daher weder kleiner noch grösser sein. Was wir bei der Bemessung der Strafe erschwerende oder mildernde Umstände nennen, ist dort ein ganz unbekannter, weil unmöglicher Begriff. Es ist jedoch zu bemerken, dass im Falle eines zu berücksichtigenden befreienden Umstandes der Thäter der Strafe vollkommen entgeht.

Die zu den göttlichen Rechten gehörenden Strafen haben andere Normen, als die zu den menschlichen Rechten gehörenden. Mit Rücksicht auf den kardinalen Unterschied zwischen diesen beiden teilen die mohammedanischen Juristen, welche die Materie nicht so, wie die europäischen Kriminalisten, nach den Arten der straf-

---

1) (قوله مقدرة) اى مبنية بالكتاب او السنة او الاجماع قهستانى
او المراد لها قدر خاص ولذا قال فى النهر مقدرة بالموت فى الرجم
وفى غيره بالاسواط u. s. w. Radd ulmuḥtâr III, 193.

Alfred v. Kremer behauptet in seiner „Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen" (Wien 1875, I, pag. 459), dass die strafbaren Handlungen, „je nachdem sie gegen das religiöse Gesetz (Koran und Sonna) oder nur gegen die Vorschriften der Sittenpolizei verstossen, entweder durch die vom religiösen Gesetze bestimmten Strafen (*ḥadd*) oder durch einfache Polizeistrafen (*ta'zyr*) geahndet" werden. Diese Distinktion ist nicht richtig, denn es giebt durch den Koran und die Sunne verbotene Handlungen, welche keine Ḥaddstrafe nach sich ziehen wie z. B. der Wucher (*ribâ*):

والربا حرام بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وحرم
الربا واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم اكل درهم واحد من
ربا اشد من ثلث وثلثين زنية يزنيها الرجل Gauhare I, 258

und andererseits kennt man *ta'zîr*-Strafen, welche in Koran und Sunne begründet sind (Tarǵumet ulṬaḥâwi IV, 378).

Digitized by Google

baren Handlungen, sondern nach den Strafen klassificieren und behandeln, die bestimmten Strafen in zwei Teile. Der eine Teil umfasst die zu den göttlichen Rechten gehörenden bestimmten Strafen (*ḥadd*). Hierher gehören die Strafen der Unzucht, des Weintrinkens, der Trunkenheit, der Verleumdung, des Diebstahls und des Strassenraubs[1]). Der andere Teil befasst sich mit den zu den menschlichen Rechten gehörenden bestimmten Strafen (*ḳiṣáṣ*). Hierher gehören die Strafen für den Totschlag und die schwere körperliche Verletzung.

Bezüglich der unbestimmten Strafen (*ta'zîr*) bemerke ich vorerst nur, dass deren Bemessung mit einigen Beschränkungen von der Ansicht des Staatsoberhauptes oder des durch dieses betrauten Richters abhängt, und dass dies das Gebiet ist, welches für die Reform des Strafrechtes in jenen mohammedanischen Staaten, welche mit der Zeit fortschreiten wollen, ohne dass die Hauptprincipien des Islams verletzt würden, am meisten geeignet erscheint.

Die Strafen selbst können ohne Rücksicht darauf, ob es sich um eine bestimmte oder unbestimmte Strafe handelt, aus folgenden bestehen:

Einfache Erwähnung der Anklage;

Rüge oder ein anderes erniedrigendes Verfahren, entweder selbständig oder im Zusammenhang mit einer anderen Strafe, z. B. das Ziehen an den Ohren, die öffentliche Kundmachung, der Pranger u. s. w.;

Vermögensstrafe;

Verbannung;

Haft;

körperliche Züchtigung;

Verstümmelung (Abschneiden der Hand oder des Fusses);

Hinrichtung (durch Schwert, Steinigung oder Kreuzigung);

die Vergeltung der Verletzung durch eine ähnliche Verletzung, beziehungsweise die für die Verletzung zu bezahlende Vermögensentschädigung;

der Verlust des Erbrechtes.

---

1) Die Zahl der Haddstrafen ist fünf bezw. sechs, je nachdem man die Strafe für das Weintrinken und jene für die Trunkenheit als eine oder als zwei separate Strafen betrachtet. Die Autoren bieten für beide Auffassungen Beispiele. Da jedoch die Strafen beider Delikte identisch sind, besitzt die Abweichung keine Wichtigkeit.

(الحد) بلام الجنس بقرينة مقام التعريف فيشمل الحدود الخمسة وهي حد القذف وحد الشرب وحد السرقة وحد الزنا وحد قطع الطريق واما حد السكر فداخل في حد الشرب كمية وكيفية غايته ان له قسمين شرب الخمر وشرب المسكر بقيد السكر فلا يرد عليه ما قيل انها ستة. Sejchzâde: Sarḥ multaḳâ I, 282.

Digitized by Google

Jene Strafen, welche vornehmlich nur einen theoretischen Wert haben, wie z. B. die des Thäters im Jenseits harrende Strafe (*itm*) [1]), die Bitte um Verzeihung (*istijfâr*), wohl auch in mancher Beziehung die Sühne (*kaffâre*), erwähne ich hier nur der Vollkommenheit der Aufzählung halber.

Ein Hauptprincip des mohammedanischen Strafrechtes ist es, dass den Strafen jeder zurechnungsfähige Mensch ohne Ausnahme unterworfen ist. Von dieser Regel ist selbst das Staatsoberhaupt nicht ausgenommen, das sich also nicht des Privilegs der Straflosigkeit rühmen kann, jedoch mit dem Unterschiede, dass die zu den göttlichen Rechten gehörenden Strafen auf ihn nicht angewendet werden können. Aber auch dies nur deshalb nicht, weil der Vollzug dieser Strafen an dem Verbrecher Aufgabe des Staatsoberhauptes ist, niemand aber an sich selbst eine Strafe vollstrecken kann. Den zu den menschlichen Rechten gehörenden Strafen ist jedoch auch der Fürst unterworfen, denn es steht ihm nicht frei, die Menschen in ihren Rechten zu verkürzen [2]).

Es ist eine eigentümliche Erscheinung und ein neuerlicher Beweis dafür, wie sehr die Extreme sich berühren, aber eine Thatsache, dass in der Türkei, wo sonst die Censur unerbittlich thätig ist, die durch die Schüler benützten rechtswissenschaftlichen Handbücher es offen lehren, dass an dem Chalifen die durch ihn einem anderen zugefügte Verletzung ebenso vergolten werden kann, wie an anderen. Also auch ihn verpflichten die Gesetze des „Leben

1) Das Wort „*itm*“ bedeutet eigentlich „Sünde“, als technischer Terminus hingegen bedeutet es „Strafwürdigkeit“:

والاثم فى اللغة الذنب وقد تسمى الخمر اثما وفى الاصطلاح عند اهل السنة استحقاق العقوبة. Radd ulmuhtâr III, 64.

Als eine specielle rechtliche Folge der strafbaren Handlung werden wir das *itm* beim Delikt des Totschlages (*katl*) kennen lernen. Da nun wegen Totschlages der Sünder (*âtim*) eine ewige Höllenstrafe zu gewärtigen hat (Durer tergümesi I, 390), glaubte ich, um die Begriffe des europäischen Lesers nicht zu verwirren, das Wort mit „Strafe im Jenseits“ übersetzen zu sollen.

Das *itm* der einzelnen grossen Sünden (*kabâir*) ist übrigens verschieden. ومعلوم ان اثم الكبائر متفاوت, a. a. O.

2) (والخليفة لا يحد) يعنى شول خليفه كه انك فوقنده خليفه اولميه اكا حد اورلز زيرا حد حق الله تعاليدر وحدك اقامتى خليفه‌نكدر غيرينك دكلدر ايمدى كندى كندو نفسى اوزره انكچون اقامهٔ حد ممكن دكلدر (ويقتص ويؤاخذ بالمال) وخليفه قصاص اولنور وماله مواخذه اولنور زيرا قصاص ومال ايكيسده حقوق عباددندر. Durer tergümesi I, pag. 369.

Digitized by Google

für Leben, Auge für Auge", und auch er hat das Blutgeld für derartige Verletzungen ebenso zu bezahlen, wie die übrigen Muslims.

Betrachten wir nun, in welchem Zusammenhang der Mensch mit der strafbaren Handlung, die er hervorruft, stehen kann, so müssen wir die beabsichtigten vorsätzlichen strafbaren Handlungen und jene, welche diesen ähnlich sind, unterscheiden, ferner diejenigen, welche einem Irrtum entspringen und welche als Irrtum betrachtet werden können, schliesslich diejenigen, welche dadurch zustande kamen, dass man dazu Ursache bot. All dieser Unterschiede werde ich bei Erörterung der strafbaren Handlung des Totschlages eingehend gedenken.

Jenen Handlungen, welche dem freien Willen des Menschen entstammen, stehen diejenigen Handlungen entgegen, welche der Thäter unter der Einwirkung des äusseren Zwanges begangen hat (*ikrâh*).

Die strafrechtliche Verantwortlichkeit des Thäters kann entweder durch das Geständnis (*iḳrâr*) des Thäters, oder durch Zeugenbeweis (*bajjine*) festgestellt werden. Nach Ansicht einiger Juristen ist das Geständnis bei gewissen strafbaren Handlungen nur dann wirksam, wenn es so oft wiederholt wird, als Zeugen zum Nachweis der betreffenden strafbaren Handlung notwendig sind.

Bei den zu den göttlichen Rechten gehörenden Strafen kann die Zeugenaussage von Frauen nicht berücksichtigt werden, weil die Frauen zufolge ihrer gesellschaftlichen Stellung bezüglich solcher strafbarer Handlungen keine richtige Kenntnis erlangen können.

Die Zeugen können nicht gezwungen werden Zeugenschaft abzulegen und so hängt es gänzlich von ihnen ab, das, wovon sie Kenntnis haben, zu sagen oder zu verschweigen.

Mit den Zeugenaussagen steht die Verjährung (*taḳâdum*) der strafbaren Handlungen in Zusammenhang. Die Verjährung einer strafbaren Handlung hat die Wirkung, dass der Richter, wenn das Strafverfahren noch nicht eingeleitet wurde, die Zeugen nicht vernehmen, und, wenn schon ein Urteil erbracht ist, die Strafe an dem Verurteilten nicht vollstrecken kann. Nach der Ansicht der mohammedanischen Juristen kann die Verjährung, welche nichts anderes bedeutet, als den Ablauf einer bestimmten Zeit nach dem Begehen der strafbaren Handlung, eigentlich keinerlei Recht aufheben. Das Recht bleibt auch fernerhin bestehen und kann, wenn die angeklagte Partei geständig ist, in der Regel auch zur Geltung gelangen. Den Richter hemmt jedoch das Gesetz mit Rücksicht auf gewisse Gründe, die Klage, beziehungsweise die Aussagen der Belastungszeugen anzuhören. Die Zeugen entschliessen sich nämlich entweder zu schweigen oder auszusagen. Haben sie sich zum Schweigen entschlossen, dann entspringt die Änderung ihrer Absicht einer feindlichen oder einer anderen tadelnswerten Leidenschaft und so wird ihr Geständnis verdächtig. Wollten sie aber zuerst aussagen und haben die Aussage unterlassen oder diese verzögert, so haben sie

Digitized by Google

eine gottesfeindliche Sache gethan und ihr Geständnis kann als solches nicht ganz tadelsfreier Menschen nicht angenommen werden. Bei dem Delikt der Verleumdung steht die Sache anders. Hier giebt es nämlich keine Verjährung und da die Verleumdung nur auf Klage einer verletzten Partei verfolgt werden kann, darf man den Zeugen, wenn sie mit den Aussagen gezögert haben, keinerlei Vorwurf machen, wenn es ihnen möglich ist, zur Begründung der Verschiebung ihrer Aussage vorzubringen, dass sie die Anklage der verletzten Partei abgewartet haben[1]).

Darüber, welche Zeit zur Verjährung erforderlich ist, weichen die Ansichten von einander ab. Die zu den göttlichen Rechten gehörenden Strafen verjähren nach der Ansicht einiger innerhalb eines Monates, nach der anderen Ansicht binnen sechs Monaten. Die strafbare Handlung des Weintrinkens verjährt, wenn der Geruch des Weines an dem Angeklagten verflüchtigt ist. Zu bemerken ist, dass wegen Weintrinkens nach Verjährung der Handlung der Thäter auch dann nicht mehr gestraft werden kann, wenn er sein Verbrechen gestanden hat.

Die Verjährungsfrist der zu den menschlichen Rechten gehörenden Strafen richtet sich, da hier vermögensrechtliche Interessen berührt werden, nach den bezüglich der Vermögensrechte bestehenden Verjährungsvorschriften. Beim Diebstahl sind demgemäss zweierlei Verjährungsfristen zu berücksichtigen, die eine bezüglich der Strafe, die andere bezüglich der Schadenersatzpflichtigkeit des Diebes. Das Sari'atrecht kennt mehrere Gründe, welche die Verjährung der Rechte hemmen. Die Aufzählung dieser Gründe liegt jedoch ausserhalb des Rahmens dieser Studie.

Die strafrechtliche Verantwortlichkeit kann sich auch auf Andere erstrecken, nicht nur auf den Thäter selbst. Demnach hat für irgend eine strafbare Handlung in gewissem Maasse auch der Herr des Thäters zu haften (wenn die Handlung von einem Sklaven oder einem Tiere begangen wurde); ferner das Aerar oder diejenigen Individuen, welche mit dem Orte, wo das Verbrechen begangen wurde, in territorialer Verbindung stehen (*ḳasâme*), oder diejenigen, welche mit dem Thäter durch Blut- oder moralische Banden verknüpft sind (*'âḳile*).

Niemand darf jemandem ohne besondere gesetzliche Ermächtigung etwas Böses zufügen. Die verschiedenen Übel, die wir als die rechtlichen Folgen einer strafbaren Handlung aufgezählt haben, darf man einem anderen nur in den durch das Gesetz vorgeschriebenen Fällen zufügen. Auf den blossen Verdacht, auf mangelhafte Beweise

---

[1]) (شهدوا بحد متقادم بلا عذر) كمرض او بعد مسافة او خوف طريق (لم تقبل) للتهمة (الا فى حد القذف) اذ فيه حق العبد اى وان كان الغالب فيه حق الله تعالى. Radd ulmuḥtâr III, 218.

Digitized by Google

hin jemandem ein Leid zuzufügen oder durch Peinigen jemanden zum Geständnis zu bringen, verstösst gegen das göttliche Gesetz.

Der Vollzug der Strafe ist in der Regel Aufgabe des Staatsoberhauptes oder des durch dieses betrauten Organs. In gewissen Fällen können aber dem Thäter auch andere straflos ein Übel zufügen.

Erstens ist es die Pflicht eines jeden Muselmanns, einen Andern an dem Begehen einer strafbaren Handlung zu hindern. Wenn daher der Muslim sieht, dass jemand eine verbotene Handlung vollführen will, kann er diesen an der Verwirklichung dieser Absicht auch mit Gewalt verhindern, ohne dass man ihn dafür zur Verantwortung ziehen könnte. Ebenso verhält es sich, wenn jemand einen gegen ihn gerichteten Angriff behufs Selbstverteidigung zurückschlägt, denn es steht geschrieben: „wer gegen den Muslim das Schwert zieht, dessen Blut ist frei". Dem Vater kommt gegenüber seinen Kindern, dem Gatten gegenüber seiner Frau, dem Herrn gegenüber seinem Sklaven, dem Lehrer gegenüber seinen Schülern ebenfalls in einem gewissen Maasse die Strafgewalt zu; wenn diese aber in Ausübung dieser Strafgewalt die entsprechenden Grenzen überschreiten, so sind sie zur Verantwortung zu ziehen. Der Gatte, der seine Frau bei einer Unzucht antrifft, der Eigentümer, der den Dieb bei einem Diebstahl überrascht, können von ihrem Strafrecht freien Gebrauch machen. Schliesslich steht es bei Vergeltung einer Verletzung durch eine ähnliche Verletzung der verletzten Partei frei, bei entsprechenden Cautelen die für die Verletzung gebührende Strafe an dem Schuldigen persönlich zu vollstrecken.

Ich kann diese allgemeinen Erörterungen nicht schliessen, ohne noch der administrativen Strafe zu erwähnen. Das Śarí'atrecht stellt es wohl als Princip auf, dass entgegen den göttlichen Gesetzen niemand mit einer Strafe belegt werden könne, doch scheint es, dass es den Freunden der freieren Bewegung zeitlich gelungen ist, in dieses Princip eine Bresche zu schlagen, indem sie lehrten, dass es dem Fürsten freistehe, jemanden, der für die muslimische Gesellschaft gefährlich ist, mit Rücksicht auf die Staatsraison auch in dem Falle unschädlich zu machen, wenn das Śarí'atrecht kein Mittel dazu bietet. Die derart bemessenen Strafen werden politische oder administrative genannt (*sijâse*)[1]).

Schon von dem Chalifen 'Omar wird gesagt, dass er jemanden, weil er auffallend schön war und seine Schönheit die Frauen ausserordentlich reizte, verbannen liess, obwohl, wie der Erzähler des Vorfalles bemerkt, die Schönheit selbst keine Sünde ist[2]).

---

1) Radd ulmuḥtâr III, 204.

2) وكذلك السياسة كما مر في نفي عمر لنصر بن الحجاج فانه ورد انه قال لعمر ما ذنبي يا امير المؤمنين فقال لا ذنب لك وانما

Digitized by Google

Ich brauche wohl nicht zu sagen, dass diese in so gefällige Form gekleidete Willkür die Quelle zahlreicher Missbräuche war und wir werden uns nicht wundern, wenn wir sehen, dass das Wort „*sijâset*“ (wörtlich „Politik“), das ursprünglich gar keine abschreckende Bedeutung hatte, später gleichbedeutend mit der Arbeit des Henkers wurde.

III.

Somit kann ich an die Erörterung der einzelnen strafbaren Handlungen schreiten, wobei ich nach Thunlichkeit jene Methode befolgen werde, welche bei den mohammedanischen Juristen gebräuchlich ist. Ich halte mich hiernach an nachstehende Reihenfolge:

A) die zu den göttlichen Rechten gehörenden bestimmten Strafen (*ḥadd*);

B) die zu den menschlichen Rechten gehörenden bestimmten Strafen (*ḳawad*, *ḳiṣâṣ*);

C) die unbestimmten Strafen (*ta'zîr*) [1]).

الذنب لى حيث لا اظهر دار الهجرة منكن فقد نفاه لافتتان النساء
به وان لم يكن بصنعه فهو فعل لمصلحة وهى قطع الافتتان بسببه
فى دار الهجرة التى هى من اشرف البقاع. Radd ulmuḥtâr III, 204.

1) Die mohammedanischen Rechtsphilosophen teilen die menschlichen Handlungen, auf welche sich das Wort Gottes bezieht (*maḥkûm bih*), vom Gesichtspunkte, ob sich an sie nur allgemeine oder persönliche Interessen knüpfen, in drei Gruppen ein und zwar:

A) solche, die zu den rein göttlichen Rechten gehören (*ḥuḳûḳ ullâhi châliṣa*), welche die Interessen der Gesamtheit berühren;

B) solche, die zu den rein menschlichen Rechten gehören (*ḥuḳûḳ ul'ibâd châliṣa*), bei welchen es sich nur um die Interessen einzelner handelt, wie z. B. das Recht auf Schadenersatz, das Blutgeld, das Recht des Käufers auf den gekauften Gegenstand und des Verkäufers auf den Kaufschilling;

C) gemischte, das sind solche Handlungen, in welchen göttliche und menschliche Rechte enthalten sind. Hier können zwei Fälle vorkommen. Entweder

1. sind die göttlichen Rechte überwiegend (*ḥaḳḳ ullâh ġâlib*), wie z. B. bei der Strafe der Verleumdung, wo es sich insofern um ein menschliches Recht handelt, als sie geeignet ist, die beschämende Anklage der Unzucht von dem Kläger abzuwälzen, aber dennoch hauptsächlich ein göttliches Recht ist, weil ihr Zweck die Abschreckung und die Enthaltung von einer ähnlichen Sünde ist;

oder 2. die menschlichen Rechte haben das Übergewicht (*ḥaḳḳ ul'ibâd ġâlib*), wie dies z. B. beim *ḳiṣâṣ* wahrzunehmen ist, welches wohl als Strafe einen göttlichen Charakter trägt, bei welchem das Recht auf Vergeltung aber dennoch, weil die menschlichen Rechte überwiegen, ein persönliches Recht ist, welches auch den Gegenstand der Erbschaft bilden kann.

Die göttlichen Rechte selbst zählen die mohammedanischen Rechtsphilosophen folgendermaassen auf:

1. die rein göttlichen Ehrungen (*'ibâdât châliṣa*), wie der Glaube und seine Abzweigungen, sowie die Gebete, die Vermögenssteuer (*zakât*), Fasten, Pilgerfahrt, Religionskrieg;

2. die eine öffentliche Last (*kulfe*) enthaltenden göttlichen Ehrungen; solche sind die *ṣadaḳat fiṭr* genannten Almosen;

Digitized by Google

Schliesslich werden wir dann kurz die Versuche kennen lernen, mit welchen man im türkischen Reiche mit Umgehung des Sari'atrechtes oder, indem man dasselbe als Grundlage nahm, die Schaffung eines besonderen bürgerlichen Strafrechtes bezweckt hat.

A) Die zu den göttlichen Rechten gehörenden bestimmten Strafen.

Die Unzucht (*zinâ*). Die Unzucht ist nach mohammedanischem Rechte eine der schwersten Imputation unterliegende strafbare Handlung. Die für diese festgestellte Strafe gehört zu den göttlichen Rechten und will der Gesetzgeber durch dieses strenge Verbot die Lauterkeit der Familienabstammung bewahren. Dem entsprechend kann von Unzucht nur dort die Rede sein, wo die Lauterkeit der Familienabstammung in der That durch Handlungen der Schuldigen gefährdet ist. Einfaches Küssen, Kosen oder Perversität stellen die strafbare Handlung der Unzucht noch nicht fest. Bei Bemessung der Strafe muss untersucht werden, welches der Familienstand des Schuldigen zur Zeit der Begehung der Unzucht ist, denn die Strafe ist dementsprechend zweierlei Art.

In die erste Gruppe gehören jene Thäter, die in einem anständigen Familienstande leben (*muḥṣan*)[1]). Als solcher wird jeder

3. eine eine göttliche Ehrung enthaltende öffentliche Last, wie z. B. die Zehentzahlung (*'uśr*);

4. eine ein Strafelement (*'uḳûbe*) enthaltende öffentliche Last, z. B. die *charâ*ǧ genannte Grundsteuer;

5. Rechte, welche sich zwischen den göttlichen Ehrungen und Strafen bewegen, wie z. B. die Sühne (*kaffâre*);

6. reine oder volle Strafen (*'uḳûbe kâmile* oder *maḥḍa*), wie die Strafen des Diebstahls, der Wegelagerung, der Unzucht u. s. w.;

7. mangelhafte Strafen (*'uḳûbe ḳâṣire*), z. B. der Verlust des Erbrechtes des Mörders;

8. ein selbständiges, mit menschlichen Pflichten nicht verbundenes Recht (*ḥaḳḳ ḳâim binafsihi*), wie das nach den Bergwerksprodukten Gott zu leistende Fünftel (in der Türkei verfügt hinsichtlich des Eigentumsrechtes der im Innern der Erde gefundenen Metalle u. s. w. der § 107 des türkischen Grundbesitzgesetzes, siehe den Kommentar 'Ali Hajder, Śarḥi ǧedid li-ḳânûni 'lerâḍi [türkisch], Konstantinopel 1311 [AH.], pag. 368). Aus alledem ist zu ersehen, dass die *ḥadd*-Strafen nicht nur ein göttliches Recht und die *ḳiṣâṣ*-artige Vergeltung der strafbaren Handlungen nicht nur ein menschliches Recht enthalten. Die Zusammenfassung der einzelnen Strafgruppen unter der im Texte vorkommenden Bezeichnung hielt ich behufs leichterer Behandlung der Materie für notwendig.

1) بفتح الصاد من احصن اذا تزوج وهى مما جاء (محصن) اسم فاعله على لفظ اسم المفعول ومنه اسهب فهو مسهب اذا اطال فى الكلام والفج فهو ملفج اذا افتقر. Radd ulmuḥtâr III, 200.

Man kann das Wort jedoch auch *muḥṣin* aussprechen.

بكسر الصاد وفتحها (والحد للمحصن), Śejchzâde, Śarḥ multaḳâ I, 283.

Digitized by Google

grossjährige, freie Mann und jede grossjährige, freie Frau, die gesunden Verstand haben, muslimischer Religion sind, und in einer konsumierten rechtswirksamen Ehe leben, betrachtet[1]).

In die zweite Gruppe gehören diejenigen, welche ausserhalb dieser Bestimmung fallen, also die Ledigen, Witwen, die nicht zur muslimischen Religion gehörenden oder nicht freien Ehegatten.

Der anständige Familienstand (*iḥṣân*) kann auch dann bestehen, wenn die Ehe schon aufgehört hat, z. B. wenn jemand eine Frau zur Gattin genommen, sich von dieser geschieden hat und dann allein lebt.

Die Strafe des Mannes oder der Frau, die in einem anständigen Familienstande leben, ist im Falle der Unzucht, welches Delikt hier fast mit dem identisch ist, das die europäische Rechtswissenschaft Ehebruch nennt, die Steinigung. Jene Personen, welche nach der obigen Bestimmung nicht zu den im anständigen Familienstand lebenden gezählt werden können, werden im Falle der Unzucht mit 100 Peitschenhieben bestraft[2]). Die Sklaven erhalten die Hälfte dieser Strafe. Die Unzucht kann nur dann bestraft werden, wenn der Thäter sie ohne Zwang, aus eigenem Entschluss, bewusst begangen hat. Unbewusst ist diese strafbare Handlung dann, wenn der Thäter darüber, welcher Imputation seine Handlung unterliegt, im Zweifel war (*śubhe*).

Der Prophet hat nämlich erklärt, dass die Strafe im Falle eines Zweifels entfällt[3]). Darüber, was die richtige Definition des Begriffes Zweifel ist, gehen die Ansichten auseinander. So viel ist jedoch gewiss, dass dieser Begriff und der Begriff des Irrtums (*chatâ*) einander nicht decken. Nach der einen Definition ist nämlich unter Zweifel zu verstehen, wenn der Mensch nicht recht weiss, ob die fragliche Handlung erlaubt oder verboten ist; nach der anderen

---

1) وشرائط (احصان الرجم) سبعة (الحرية والتكليف) عقل وبلوغ (والاسلام والوطء) وكونه (بنكاح صحيح) حال الدخول (و) كونهما (بصفة الاحصان) المذكورة وقت الوطء فاحصان كل منهما شرط لصيرورة الآخر محصنا. Radd ulmuḥtâr III, 205.

Šâfi'i ist der Meinung, dass der Islâm nicht zu den Bedingungen des *iḥṣân* gehöre. Manâfi' 243.

2) لقوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة الا انه انتسخ فى حق المحصن فبقى فى حق غيره معمولا به ويكفينا فى تعيين الناسخ القطع برجم النبى عليه السلام فيكون من نسخ الكتاب بالسنة القطعية. Sejchzâde, Śarḥ multaḳâ I, 284.

3) ادرؤا الحدود بالشبهات ما استطعتم (Ḥadît).

Digitized by Google

Definition, wenn etwas einer feststehenden Sache ähnlich, aber dennoch nicht feststehend (*ṯâbit*) ist[1].

Die mohammedanischen Juristen unterscheiden bei dem Delikt der Unzucht dreierlei (manche nur zweierlei) Formen dieses Zweifels[2].

Die eine liegt dann vor, wenn eine der zur Ableitung der praktischen Rechtsvorschriften dienenden Rechtsgrundlagen (*dalîl*) — nämlich der Koran, die Traditionen, die übereinstimmenden Ansichten der zuständigen Foren und die Rechtsanalogie — missdeutet und hieraus gefolgert werden kann, dass die im Grunde

1) (الشبهة ما يشبه) الشيء (الثابت وليس بثابت) في نفس الامر (وهي ثلاثة انواع شبهة) حكمية (في المحل وشبهة) اشتباه (في الفعل وشبهة في العقد)

Hierbei fügt noch der Kommentator hinzu, dass unter dem Ausdruck *fi'l-maḥall* die *mauṭû'a* d. h. das Weib, mit welchem die Unzucht begangen wurde, zu verstehen sei. (قوله في المحل) هو الموطوءة Radd ulmuḥtâr III, 207.

Nach Anschauung der mohammedanischen Rechtsphilosophen gehört der Zweifel eigentlich in die Kategorie der Unwissenheit. Unter Unwissenheit (*jahl*) versteht man das Nichtwissen dessen, der wissen sollte (جهل بيلمكن شاننده اولان كيمسه‌نك بيلمه‌مسيدر). Die Unwissenheit wird je nach dem Grade der etwa bestehenden Entschuldigungen in vier Klassen geteilt. In eine dieser Klassen gehört auch der Zweifel.

قسم ثالث شبهه اولغه صالح اولان جهلدر. اجتهاد صحيح موقعنده‌كى يعنى كتابه وسنت مشهوريه واجماعه مخالف اولميان يرده‌كى جهل كبى موضع شبهه‌ده اولان جهل دخى بوقبيلدندر شبهه ايكى درلودر برى شبهۂ اشتباهدر بوكا (فعلده شبهه) دخى ديرلر دليل المحل اولميان شيئ حاله دليل عد ايتمكدر بورايه اشتباهكن تحقق وثبوتى ايچون ظن بولنمق لازمدر ايكنجيسى شبهۂ دليلدر بوكا محلده شبهه دخى ديرلر حاله دليل بولنمقله برابر برمانعدن طولايى مدلولك تخلف ايتمسيدر بورايه شبهه دليلدن ناشى اولغله شبهه‌نكن تحققنده اول كيمسه‌نك ظنى لازم دكلدر. Maḥmûd Es'ad, a. a. O., 374.

2) والشبهة ثلاثة منها ما يمنع الحد وان قال علمت انها علىّ حرام والثانية منها ما لا تمنع الحد وان قال ظننت انها تحل لى والثالثة تمنع الحد ان قال ظننت انها تحل لى ويجب الحد ان قال علمت انها على حرام. Fatâwâ Ḳâḍichân, Bûlâḳ 1282 (AH.), III, 480.

Digitized by Google

verbotene Handlung gestattet wäre. So sagt z. B. der Prophet an einer Stelle: „Du und dein Vermögen, ihr gehört deinem Vater". Aus dieser Kundgebung, welche es eigentlich ausschliesst, dass der Gebrauch des Vermögens des Sohnes durch den Vater als verboten betrachtet werde, kann der Vater folgern, dass er auf den Körper der ein Eigentum seines Sohnes bildenden Sklavin ein Recht habe, während dies sich nicht so verhält. Eine derart begangene Unzucht kann mit Rücksicht auf den begründeten Zweifel des Schuldigen auch dann nicht bestraft werden, wenn der Vater der Ansicht war, dass das, was er gethan hat, nicht gestattet war. In diesem Falle ist es daher vollkommen indifferent, ob der Unzucht treibende Mann im guten Glauben vorgegangen ist oder nicht. Einer ähnlichen Beurteilung unterliegt die Unzucht, welche der Verkäufer einer verkauften Sklavin vor ihrer faktischen Übergabe, oder diejenige Unzucht, welche der Bräutigam an der als Brautgeld angebotenen Sklavin ebenfalls vor der Übergabe begeht; denn da die vorherigen Eigentümer bis zur Übergabe für diese Frauen dem Vermögen nach verantwortlich sind, hat ihr Eigentumsrecht noch nicht aufgehört und so konnten sie im Zweifel darüber sein, ob ihnen noch das Recht des Beischlafes mit ihnen zukomme, während dieses Recht infolge des Verkaufes eigentlich vernichtet wurde. Der Verkehr des Gatten mit seiner Frau bei jener Art der Scheidung, welche die mohammedanischen Juristen eine Verstossung durch zweideutige Ausdrücke nennen[1]), während der bei der Frau vorgeschriebenen Wartezeit (*'idde*), unterliegt ebenfalls einem solchen lockeren Verbot, wenn dies auch rechtlich Unzucht ist.

Diese Form des Zweifels nennen die muselmanischen Kriminalisten *śubhe fi'lmaḥall*, einen Zweifel hinsichtlich der Zulässigkeit[2]); man könnte sie auch Zweifel hinsichtlich des Eigentumsrechtsverhältnisses nennen[3]). Aus dem Umstande, dass hier die Gutgläubig-

1) ومنها اذا ابان امرأته بشيء من الكنايات ثم جامعها في العدة لا يجب الحد وان قال علمت انها علي حرام. Kâdichân, a. a. O.

2) Der Zweifel erscheint in diesem Falle vorzüglich deshalb begründet, weil die Rechtsgrundlage (*dalil*), strikte genommen, eigentlich die Auffassung des Schuldigen unterstützt, indem der oben erwähnte Ausspruch des Propheten „*anta wa-mâluka li-abika*" als eine allgemeine Ermächtigung des Vaters, das Vermögen des Sohnes in beliebiger Weise zu gebrauchen, gedeutet werden kann, welcher Deutung wohl die konträre Bestimmung des *iǵmá'* widerspricht. Da es sich nun hier um den Umfang der Rechtswirkung (*ḥukm*) des *dalil handelt*, wird dieser Zweifel als *ḥukmijje* bezeichnet. Der Ausdruck *fi'lmaḥall* wäre daher weniger zutreffend mit „Zweifel hinsichtlich des Ortes" wiedergegeben. Radd ulmuḥtâr III, 207. 208.

3) (لا حد) يلازم (بشبهة لمحل) اى الملك (قوله اى الملك) بمعنى المملوك فلا ينافى تفسيره ايضا بالموطوأة فافهم اى شبهة كون لمحل مملوكا له او المصدر بمعنى الملكية اى كونه مالكا له a. a. O.

Digitized by Google

keit des Thäters nicht gefordert wird, geht offen hervor, dass man diese Art der Befreiung von der Strafe nicht richtig einen Zweifel nennt. Da aber in der mohammedanischen juristischen Terminologie dies ihr Name ist, konnte ich diesen in Ermangelung eines besseren Ausdruckes nicht mit einem anderen vertauschen.

Die zweite Form des Zweifels kommt dann zustande, wenn jemand einen Umstand, welcher keine Rechtsgrundlage (*dalil*) bildet, für eine solche nimmt und, von einer falschen Voraussetzung ausgehend, des Glaubens ist, dass irgend eine Handlung gestattet sei. In diesem Falle hat der Angeklagte seine Gutgläubigkeit unbedingt zu behaupten, d. h. er muss behaupten, dass er des Glaubens ist, die durch ihn begangene Handlung sei gestattet, denn ohne dieses Vorgehen wird die vorgeschriebene Strafe auf ihn angewendet. Eine derartige Behauptung ist ohne jeden Beweis anzunehmen.

Ein Beispiel für diese Form des Zweifels ist, wenn der Sohn, davon ausgehend, dass die Kinder während des Lebens der Eltern deren Vermögen dem Usus nach ungestört benützen, glaubt, er dürfe mit der Sklavin seines Vaters oder mit der seiner Mutter Unzucht treiben, während dafür, dass die Kinder das Vermögen ihrer Eltern benützen, keinerlei rechtliche Grundlage vorhanden ist. Für den umgekehrten Fall besteht die Rechtsgrundlage in dem erwähnten Ausspruche des Propheten: „Du und dein Vermögen, ihr gehört deinem Vater". Der ähnliche Glaube des Gatten gegenüber der Sklavin seiner Frau und der des Sklaven gegenüber der Sklavin seines Herrn kann auf derselben Grundlage als Entschuldigung dienen, wie die Gutgläubigkeit des Sohnes, wenn er mit der Sklavin seines Vaters Unzucht treibt; denn der Gatte benützt in der Regel mit Recht das Vermögen seiner Frau und der Sklave das seines Herrn. Kraft des Princips des Zweifels bleibt auch derjenige Gatte straflos, der sich von seiner Frau nach jener Art der Trennung getrennt hat, die dreifache Trennung genannt wird, mit seiner Frau während ihrer Wartezeit verkehrt und behauptet, er habe dies für zulässig gehalten[1]). Strafbar ist jedoch die Unzucht dann, wenn sie jemand z. B. mit der Sklavin seines Bruders oder seines Onkels treibt; selbst wenn er behauptet, er habe geglaubt, dies sei gestattet, hat der Zweifel gar keine Begründung.

---

1) زيد محصن زوجمى هندى اوچ طلاق ايله تطليق ايدوب عدتى منقضيه اولدقدن صكره زيد حله ايتدرميوب عقد نكاح بولنمدين هندى وطئ ايلمسه زيده نه لازم اولور ☆ الجواب ☆ رجم (طلقها ثلثا ووطئها فى العدة مع العلم بالحرمة لا يستأنف العدة وينقضى العدة بثلث حيض ويرجمان اذا علما بالحرمة ووجد شرائط الاحصان برازية فى الثامن فى العدة). Fetâwâ 'Alî ef., I. 184.

Digitized by Google

Dadurch, dass die Gesetzgebung, indem sie einen begründeten Zweifel honoriert, die Übernahme der rechtlichen Folgen der strafbaren Handlung dem Gewissen des Angeklagten überlässt und diesem damit sozusagen die eigene Beurteilung anheimstellt, macht uns das mohammedanische Strafrecht mit einer eigentümlichen Art der Selbstjustiz bekannt, deren Variationen wir insbesondere bei dem Delikt des Diebstahls wiederholt begegnen werden.

Diese zweite Form des Zweifels wird Zweifel in der Handlung genannt (*śubhet ulfi'l*, auch *śubhet uliśtibâh*).

Ich bemerke, dass die in Unzucht erzeugten Kinder nicht unbedingt illegitim sind. Wenn nämlich die Parteien die Unzucht mit der ersterwähnten Form des Zweifels entschuldigen, dann kann die Vaterschaft durch Klage festgestellt werden, was bei dem zweiten Zweifel jedoch nicht der Fall ist. Denn, so sagen die orientalischen Juristen, selbst wenn der Thäter durch Berufung auf den Zweifel der Strafe entgeht, so sind dennoch die in diese Kategorie gehörenden strafbaren Handlungen nichts anderes als wirkliche Unzucht.

Die dritte Form des Zweifels ist diejenige, welche man den Zweifel hinsichtlich des Verbindlichkeitsverhältnisses nennt (*śubhet ul'akd*). Dieser Zweifel kommt am häufigsten als Zweifel hinsichtlich der Eheverbindlichkeit vor und besteht darin, dass jemand mit einer Frau im ehelichen Verhältnisse lebt, mit welcher er infolge des zwischen ihnen bestehenden trennenden Ehehindernisses keine Ehe hätte schliessen dürfen. Behauptet nun der Angeklagte, er habe von diesem Verbot keine Kenntnis gehabt, so wird er von der Strafe der Unzucht befreit. Es steht jedoch dem Richter das Recht zu, die Betreffenden nach seiner besten Ansicht mit irgend einer Strafe (*ta'zîr*) deshalb zu belegen, dass sie etwas nicht gewusst haben, was den ordentlichen Umständen gemäss allgemein bekannt ist.

Die Unzucht kann infolge des Princips des Zweifels nicht bestraft werden, wenn jemandem eine Frau zugeführt wird und man ihm sagt, sie sei seine Braut. Doch muss der Mann nach dem Beischlaf die ihr gesetzlich zukommende Brautgebühr bezahlen. Der Irrtum, die Irreführung oder der Schein derselben sind infolge der Eigentümlichkeit der mohammedanischen Eheschliessungen, nach welchen die Verlobten in vielen Fällen einander nicht kennen, leicht möglich. Doch wird Unzucht begangen und sie ist strafbar, wenn der Mann in einem eigenen Bette eine fremde Frau trifft und mit dieser den Beischlaf ausführt, und zwar auch in dem Falle, wenn der Mann eventuell blind ist, denn der Thäter, der seine Frau kennen muss, hat die erforderliche Sorgfalt ausser Acht gelassen[1]).

---

1) (وحد . . . .) بوطء (امرأة وجدت على فراشه) فظنها زوجته (ولو هو اعمى) لتمييزه بالسؤال الا اذا دعاها فاجابته قائلة انا زوجتك او انا فلانة باسم زوجته u. s. w. Radd ulmuhtâr III, 213.

Digitized by Google

Der der Unzucht angeklagte Mann kann nicht bestraft werden, wenn er behauptet, dass sein Genosse in der als Delikt qualificierten Handlung seine eigene Frau war, selbst wenn diese Behauptung nicht wahr ist [1]). Derselben Auffassung werden wir auch bei dem Delikt des Diebstahls begegnen, nach welcher dieses straflos bleibt, wenn der Thäter behauptet, die gestohlene Sache sei sein Eigentum.

Behauptet einer der Schuldigen von sich, dass er unter dem Einfluss eines Zweifels gehandelt hat, dann geht die Rechtsfolge des Zweifels, welche in der Straflosigkeit besteht, notwendigerweise auch auf die andere schuldige Partei über [2]).

Die infolge eines Zwanges begangene Unzucht kann ebenfalls nicht bestraft werden, mit dem Unterschied jedoch, dass, während der Zweifel als eine innere Thatsache, die ohnedies nicht bewiesen werden kann, nur behauptet werden muss, der Angeklagte den Zwang als eine Handlung einer dritten Person zu beweisen hat.

Wenn wir uns nun die bisher geschilderten Kriterien des Begriffes der Unzucht vor Augen halten, wird uns die Definition dieses Deliktes von Seite der mohammedanischen Juristen verständlich, dass eine strafbare Unzucht begangen wird, wenn ein volljähriger Mann, der gesunden Verstandes ist, aus freier Entschliessung mit einer Frau, an der er kein Eigentumsrecht hat und bei der auch darüber, dass er kein Eigentumsrecht an ihr hatte, kein Zweifel vorlag, mit deren Zustimmung geschlechtlich verkehrt. Oder wenn wir jenen Teil der Definition weglassen, der im allgemeinen zum Begriff jeder strafbaren Handlung notwendig ist, so lautet diese Definition dahin: der Beischlaf mit einer Frau ohne Eigentumsrecht oder ohne Zweifel bezüglich dieses Rechtes [3]).

Infolge des Princips, dass die Strafe nur dort bemessen werden kann, wo der Islam die Rechte der Souveränität ausübt, bleibt die strafbare Handlung ohne Strafe, wenn sie in einem fremden Staate oder auf dem Schauplatz einer Empörung, wenn auch durch einen muselmanischen Bürger, begangen wurde. In einem mohammeda-

---

1) Eine nachträgliche Ehe zwischen den wegen Unzucht verklagten Personen befreit jedoch dieselben von der Ḥaddstrafe nicht:

فلو ادعى الزانى انها زوجته سقط الحد عنه وان كانت زوجة للغير ولو تزوجها بعد زنائه بها او اشتراها لا يسقط الحد فى ظاهر الرواية لانه لا شبهة له وقت الفعل. Śejchzâde, Śarḥ multaḳâ I, 283.

2) (ولو ادعاه احدهما فقط لم يحدا حتى يقرا جميعا بعلمهما بالحرمة) لان الشبهة اذا تمكنت فى الفعل من احد الجانبين تتعدى الى الجانب الآخر ضرورة. Radd ulmuḥtâr III, 210.

3) والزنا وطئ مكلف فى قبل خال عن ملكه وشبهته. Śejchzâde, Śarḥ multaḳâ I, 282.

Digitized by Google

nischen Staate hingegen wird auch der Schutzbefohlene (*dimmî*) wegen Unzucht der strafrechtlichen Verantwortlichkeit unterzogen, denn nach der mohammedanischen Theorie ist die Unzucht nach der Lehre jeder Religion eine verdammenswerte Handlung. Unzucht, welche in einem mohammedanischen Staate von Personen begangen wurde, von welchen keine der mohammedanischen Religion angehört und mohammedanischer Untertan ist (*mustâmin*), unterliegt keiner Strafe, aber nicht deshalb, als würde ihre Handlung nicht als Unzucht betrachtet, sondern weil auf solche Personen das Strafrecht des Islams sich nicht erstreckt[1]).

Es wird nicht als Unzucht betrachtet, wenn ein nicht volljähriger Mann oder ein Mann von nicht gesunder Vernunft mit einer volljährigen und mit gesunder Vernunft begabten Frau den Beischlaf ausübt; steht die Sache aber umgekehrt, dann gilt das Delikt der Unzucht als festgestellt.

Das Delikt der Unzucht ist entweder durch Geständnis oder durch Zeugenaussagen zu beweisen. Durch Zeugenaussagen kann dieses Delikt dann bewiesen werden, wenn vier männliche Zeugen zusammen zur selben Zeit Zeugenschaft über die Unzucht ablegen, und zwar mit dem klaren Ausdruck, dass die Thäter miteinander Unzucht getrieben haben[2]). Zur richterlichen Konstatierung des Deliktes genügt es daher nicht, wenn die Zeugen nur aussagen, dass die Angeklagten miteinander geschlafen, gekost haben, sondern sie müssen direkt die Unzucht beweisen[3]). Auch der Ausdruck

1) Abû Jûsuf behauptet das Gegenteil und meint, dass der Mustâmin, solang er sich auf muhammedanischem Territorium befindet, die Verfügungen des Islams, mit Ausnahme des Verbotes des Weintrinkens, zu beobachten verpflichtet sei:

(وان زنى ذمى بحربية مستأمنة فى دارنا حد الذمى فقط
وعند ابى يوسف يحدان) لان المستأمن ملتزم لاحكامنا ما دام فى
دارنا فيحد الا فى شرب الخمر. Śejchzâde, Śarḥ multaḳâ I, 288.

2) (وثبت بشهادة اربعة) رجال (فى مجلس واحد) فلو جاؤا
متفرقين حدوا (بـ) لفظ (الزنا لا) مجرد لفظ (الوطء والجماع.
Radd ulmuḥtâr III, 196.

Das Urteil kann damit, dass der Richter persönlich Kenntnis von dem Begehen des Deliktes habe, nicht begründet werden.

ويثبت الزنا ثبوتا ظاهرا عند الحاكم لا بمجرد علم الحاكم
لان علمه ليس بحجة خلافا لابى ثور والشافعى. Śejchzâde, Śarḥ multaḳâ I, 282.

3) (فاذا بينوا ذلك وقالوا رأيناه وطئها فى فرجها كالميل فى
المكحلة) او كالقلم فى المحبرة او كالرشاء فى البئر صح ذلك

verbotenen Beischlafs genügt nicht. Es ist indifferent, in welcher Sprache die Zeugen aussagen; in dem von ihnen angewendeten Ausdruck muss jedoch der Begriff der Unzucht enthalten sein.

Der Richter hat die Zeugen von Amtswegen zu befragen, ob sie es wissen, worin die Unzucht bestanden, in welcher Weise, wo, wann und mit wem sie begangen wurde. Ohne Klärung dieser Fragen kann das Delikt und dessen Rechtsfolgen nicht festgestellt werden. Darüber, in welcher Weise die Unzucht begangen wurde, müssen die Zeugen deshalb befragt werden, weil es möglich ist, dass jene Art des Kosens, welche der Thäter angewendet hat, rechtlich keine Unzucht ist. Wo die Handlung geschehen, ist deshalb wichtig, weil eine auf dem Gebiet eines fremden Staates oder auf dem Schauplatz einer Empörung, d. h. einem ausserhalb des Gesetzes stehenden Orte, begangene Unzucht nicht bestraft werden kann[1]). Die Zeit, in welcher die That begangen wurde, muss mit Rücksicht auf die Verjährung festgestellt, während die Frage, mit wem die Unzucht getrieben wurde, deshalb gestellt werden muss, weil es möglich ist, dass sich jemand mit einer solchen Frau vergangen hat, von der er im irrigen Glauben war oder sein konnte, dass er mit ihr geschlechtlich verkehren dürfe (Zweifel).

Die kollektive Aussage der vier männlichen Zeugen ist ein so wesentliches Erfordernis der Konstatierbarkeit dieses Delikts, dass, wenn nur drei Zeugen erscheinen und dafür Zeugenschaft ablegen, dass jemand Unzucht getrieben habe, der Geklagte nicht nur keiner strafbaren Verantwortlichkeit unterzogen wird, sondern sogar die Zeugen wegen Verleumdung bestraft werden.

Im allgemeinen kann auch der Gatte als Zeuge gegen seine Frau angenommen werden. [Als Ausnahme von dieser Regel kann der Fall gelten, wenn der Mann seine Frau mit Ehebruch verleumdete (*ḳadf*). Wenn daher einer der vier Zeugen der Gatte der angeklagten und von ihm verleumdeten Frau ist, so sind die anderen drei Zeugen wegen Verleumdung zu bestrafen, und hat sich der Gatte an Stelle der Ḥaddstrafe für Verleumdung der Ceremonie des *liʿân* zu unterwerfen[2]).]

Gauhare II, 237. ʿOmar I. fand das Delikt der Unzucht in einem ihm zur Entscheidung vorgelegten Falle nicht bewiesen, trotzdem drei Zeugen regelrecht deponierten, und auch aus der Aussage des vierten Zeugen auf die Schuldigkeit des Angeklagten gefolgert werden konnte, weil der letztere nur soviel sagte:

رأيت اقداما بادية ونفسا عاليا وامرا منكرا ورأيت رجلها
على عاتقه كاذنى حمار ولا ادرى ما وراء ذلك. a. a. O. 236.

1) لانه لا حد بانوزنا فى دار الحرب. Radd ulmuḥtâr III, 195.

2) وان قذفها الزوج وجاء بثلثة سواه يشهدون فهم قد
يجدون ويلاعن الزوج. Gauhare II, 237. *Liʿân* ist der vom Ehemanne

Ergiebt es sich nach der Bestrafung des Angeklagten, dass die Aussagen eines der Zeugen aus irgend einem gesetzlichen Grunde nicht hätten zugelassen werden dürfen, dann gebührt, wenn die Strafe in der körperlichen Züchtigung des Unzucht treibenden Mannes bestanden hat, dafür kein Ersatz. Wurde aber der Angeklagte gesteinigt, dann können seine Rechtsnachfolger für sein Leben von dem Ärar Blutgeld verlangen. Zieht dagegen nach der Steinigung des Angeklagten einer der vier Zeugen sein Geständnis zurück, dann ist dieser eine wegen Verleumdung zu bestrafen und hat ein Viertel des Blutgeldes (*dijet*) zu bezahlen. Zieht aber ein Zeuge vor der Steinigung des Angeklagten sein Geständnis zurück, so harrt aller vier Zeugen die Strafe wegen Verleumdung und die Steinigung des Angeklagten unterbleibt. Giebt es jedoch fünf Zeugen, dann ist die Zurückziehung des Geständnisses eines der Zeugen mit keinerlei Folgen verbunden.

Sobald der Richter die strafbare Handlung durch ein Urteil festgestellt hat, hat er die Strafe zu vollstrecken.

Bei der Steinigung wird der Verurteilte auf einen freien Platz geführt, wo das Volk in Reihen aufgestellt ist, ebenso wie beim Gebet in der Moschee. Ist eine Frau verurteilt, dann ist diese behufs Wahrung des Schamgefühls in eine Grube zu stellen, so dass sie bis zur Hälfte in dieser steht, und dann zu steinigen. Schwangere Frauen dürfen nur nach ihrer Niederkunft und Genesung vom Wochenbette gesteinigt werden. Wenn zur Erziehung des Kindes niemand da ist, ist die Strafe bis zum Zeitpunkte, wo das Kind der mütterlichen Pflege entbehren kann, zu verschieben.

Mit den Steinwürfen haben die Zeugen zu beginnen, nach ihnen folgen der urteilende Richter und das Volk[1]). Wollen die Zeugen nicht werfen oder sind sie bei der Vollstreckung nicht erschienen oder mittlerweile gestorben, so unterbleibt die Strafe und

---

unter Anrufung Gottes gegen seine Frau ausgestossene Fluch, durch welchen er dieselbe eines lasterhaften Wandels oder der Geburt eines im Ehebruch empfangenen Kindes beschuldigt. Tornauw, Das moslemische Recht, Leipzig 1855, pag. 174.

The proper form of *lián* is for the judge to begin with the husband, who should bear witness four times, saying each time, „I attest, by God, that I was a speaker of the truth when I cast at her the charge of adultery" and that he should then say, the fifth time, „The curse of God be upon him if he was a liar, when he cast at her the charge of adultery"; and in all this he should distinctly point to her. . . . When both parties have taken the *lián*, the judge is to separate them. Neil B. E. Baillie, A Digest of Moohummudan Law, I, London 1875, pag. 338.

1) Wenn sich das Volk weigert den Verurteilten zu bewerfen, so sind zu diesem Behufe auf Kosten des Ärars Leute aufzunehmen.

بنابرین ناس امتناع ایدرلرسه حد ساقط اولمز ایمدی اجرتلری بیت المالدن اعطا اولنه‌رق راجم استیجار اولنور. Targumet ul'Ṭaḥâwî IV, 340.

Digitized by Google

zwar deshalb, weil es möglich ist, dass die Zeugen oder wenigstens einer von ihnen das Geständnis zurückgezogen hätten, in welchem Falle das hierauf basierende Urteil nicht bestehen würde.

Der gesteinigte Schuldige wird gewaschen, nach den Vorschriften der Religion in Leintücher gehüllt und dann betet man über ihm.

Wurde der Beschuldigte zur körperlichen Züchtigung verurteilt, dann werden ihm, wenn es sich um einen Mann handelt, die Kleider mit Ausnahme der notwendigsten unteren ausgezogen und er muss die Peitschenschläge stehend ertragen, welche nicht an einer Stelle, sondern, mit Ausnahme des Schädels, des Gesichtes u. s. w., an verschiedenen Teilen des Körpers zu applicieren sind. Die Schläge dürfen weder überaus stark, noch sehr schwach sein. Die Peitsche darf keinen Knoten haben, denn 'Alî hat, als er eine solche Strafe anwandte, den Knoten von der Peitsche entfernt. Von 100 Schlägen darf man dem Angeklagten an einem Tage nur 50 applicieren, die übrigen müssen auf den nächsten Tag verschoben werden. Die Frauen legen bei der Züchtigung die Kleider nicht ab, ausgenommen die pelzartigen, welche die Schläge unwirksam machen würden, auch erleiden sie die Strafe sitzend.

Die Unzucht kann auch durch das Geständnis des Thäters als bewiesen betrachtet werden[1]). Das Geständnis zieht dieselben Folgen nach sich, wie die Aussagen der Zeugen, nur müssen beide Parteien geständig sein, denn wenn die eine die Handlung leugnet, kann das Verbrechen nicht festgestellt und die Strafe der Partei nicht auferlegt werden. Nur Grossjährige und solche, die bei voller Vernunft sind, können ein rechtsgültiges Geständnis machen. Das im trunkenen Zustand gemachte Geständnis ist nichtig.

Nach der Analogie der gesetzlichen Anordnung, dass zum Beweise der Unzucht vier Zeugen notwendig sind, wurde die Theorie aufgestellt, dass der Thäter das Geständnis viermal hintereinander zu verschiedenen Zeiten vor dem Richter wiederholen muss, da der Richter es sonst nicht berücksichtigen kann[2]). Der Richter weist den geständigen Thäter zum ersten, zweiten und dritten Mal unter dem Titel zurück, dass zur Gültigkeit des Geständnisses dessen

---

1) Das Geständnis eines Dimmi wird ebenso berücksichtigt, wie das eines Muslims. Nur dass seine Strafe, wie überhaupt, nicht die Steinigung, sondern die Peitsche ist:

ولا يشترط الاسلام فلو اقر الذمى بوطئ الذمية حد خلافا لمالك. Šejchzâde, Šarḥ multaḳâ I, 283.

2) زيد عنده زنا ايلدم ديو بركره اقرار ايلسه مجرد بركره اقرار ايتمكله زيدك اوزرينه حد زنا اقامت اولنورمى ☆ الجواب ☆ اولنماز. Fetâwâ 'Alî ef., I. Bd., pag. 184.

Digitized by Google

viermalige Wiederholung notwendig sei. Beim vierten Male kann der Richter den betreffenden Schuldigen nicht mehr zurückweisen, sondern er verhört ihn bezüglich all der erwähnten Fragen, nämlich in welcher Weise, wo und mit wem die Unzucht verübt wurde.

Wann die geständige Person die Unzucht begangen hat, braucht nicht gefragt zu werden, weil diese Frage nur vom Gesichtspunkt der Verjährung des Deliktes notwendig ist. Die Verjährung kann nämlich nur das Anhören der Aussagen durch den Richter hindern, hat aber darauf, dass das auf Grund des Geständnisses des Angeklagten eingeleitete Verfahren eingestellt werde, gar keine Wirkung[1]). Die Kenntnis des Richters oder die Aussage der Zeugen darüber, dass der Angeklagte die strafbare Handlung vor ihnen bekannt hat, bildet selbst dann keinen genügenden Beweis, wenn der Angeklagte vor dem Richter die ihm zur Last gelegte Handlung ein-, zwei- oder auch dreimal gestanden hat.

Das Geständnis kann wann immer zurückgezogen werden und die Rechtsphilosophen empfehlen es auch, dass der Richter dem seine Sünde Gestehenden die Zurückziehung seines Geständnisses dadurch erleichtere, dass er ihm sage: „Vielleicht war das gar nicht Unzucht, was du getrieben hast, sondern nur einfaches Kosen, Küssen u. s. w. und vielleicht warst du im Zweifel darüber, ob du an die betreffende Frau ein Recht hast“[2]). Zieht der auf Grund

---

1) لان الزنا المتقادم او فى حال الصباء او الجنون لا يوجب الحد ورد بان الزنا المتقادم ليس على اطلاقه فانه يوجب اذا كان ثبوته بالاقرار وجوابه ان التقادم انما يمنع لايجابه التهمة بالتأخير اذا لم يكن التأخير لعذر بخلاف الاقرار لان التقادم ليس فيه يقتضى التهمة والتقادم فى الزنا يثبت بشهر وما فوقه عندهما وعنده يفوض الى رأى القاضى. Śejchzâde, Śarh multaḳâ I, 283.

Manche Juristen sind der Ansicht, dass der Richter auch die geständige Person zu befragen habe, wann die Unzucht begangen wurde, weil es immerhin möglich ist, dass er das Delikt in seiner Kindheit oder im irrsinnigen Zustande verübte, in welchen Fällen natürlich die Strafe zu entfallen hätte.

لكن الاصح انه يسئله لجواز انه زنى فى صباءه او فى حالة الجنون كما فى بعض المعتبرات وفيه اشعار بوجوب السؤال وفى السراجية ينبغى ان يسئله; a. a. O.

2) Der Prophet verfuhr nämlich mit ähnlichen Sündern auf die angedeutete Weise

ماعز بن مالك الاسلمى حقنده وارد اولان حديث شريفه بناء كه مشار اليه فاطمه يا منيره ويا مهيره نام بر عورتله زنا ايدوب

seines Geständnisses Verurteilte vor der Strafe oder auch während der Anwendung der Strafe sein Geständnis zurück, so lässt man ihn laufen. Ja selbst wenn er vor der Strafe einfach entflieht, kann er nicht verfolgt werden, denn aus der Flucht muss gefolgert werden, dass er sein Geständnis zurückzieht, wozu er berechtigt ist. Die Ableugnung des Geständnisses gilt ebenfalls als Zurückziehung [1]).

Den Steinwurf beginnt bei dem auf Grund seines Geständnisses zum Steinwurf Verurteilten, da kein Zeuge vorhanden ist, der urteilende Richter, gleichsam zur Rechtfertigung dessen, dass er bei seinem Verfahren entsprechende Gewissenhaftigkeit entfaltet hat; dann setzt das Volk die Steinwürfe fort.

[Fortsetzung im nächsten Hefte.]

بعده حضور رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلمده اقرار ايتدكده سعادتله تلقين رجوع بيوردیلر كه (نعلك قبلت او غمزت او نظرت) ديديلر يعنى سزدن زنا مأمول دكلدر مرجودر كه اوپدكز ويا صقوب صقشدرديكز ويا نظر ايتديكز ديمك. Tarǧumet ulṬaḥâwi IV, 388.

1) Es ist zu bemerken, dass das Urteil des Richters sich auf die Aussagen der Zeugen nur in dem Falle stützen kann, wenn der Angeklagte das ihm imputierte Verbrechen leugnet. Sobald der Angeklagte seine Schuld bekennt, sind die Zeugenaussagen als null und nichtig zu kassieren, und wird der Thäter auf Grund seines eigenen Geständnisses verurteilt. Dieses Geständnis kann ohne Rücksicht auf die vorangegangene Deposition der Zeugen ebenfalls giltig widerrufen oder dadurch wirkungslos gemacht werden, dass sich der Thäter der Strafe z. B. durch Flucht entzieht. Nach einigen Juristen ist auch ein solches Geständnis viermal zu wiederholen.

ولو شهد عليه اربعة بالزناء وهو ينكر ثم اقر بطلت شهادتهم بنفس الاقرار ويؤخذ فيه بحكم الاقرار وقال محمد ما لم يقر اربع مرات لا تبطل الشهادة فاذا اقر اربعا بطلت اجماعا ويؤخذ بحكم الاقرار حتى لو رجع صح. Gauhare II, 238.

Man begründet diese merkwürdige Auffassung, durch welche die Tendenz der mohammedanischen Straftheorie — die göttlichen Strafen in möglichst seltenen Fällen anwenden zu müssen — ganz deutlich hervortritt, damit, dass die Beweisführung durch Zeugen nur in Ermangelung eines Geständnisses zulässig sei:

لان شرط الشهادة عدم الاقرار فقات الشرط قبل العمل بها. Radd ulmuḥtâr III, 199.

Digitized by Google

Zur Quellenkunde der indischen Medizin.

Von

Julius Jolly.

3. Ein alter Kommentar zu Suśruta.

Die Universitätsbibliothek in Cambridge besitzt eine noch nicht katalogisierte Papierhandschrift (Add. 2491), die auf dem Umschlag als *sauśrutaśārīraṃ tru°* (truṭitam) bezeichnet ist, nach den Unterschriften aber das dritte Buch, den anatomischen Teil der *nyāyacandrikā pañjikā* zu dem *sauśrutam āyurvedaśāstram* enthält. Offenbar hat sich in dieser leider am Anfang und Schluss unvollständigen Hs. ein Stück eines alten Kommentars zu Suśruta, der Pañjikā des *Gayadāsa*, erhalten, die früher nur aus Anführungen, hauptsächlich in Ḍallanas schon öfter gedrucktem Nibandhasaṃgraha zu Suśruta, bekannt war. So citiert Roth in seiner Besprechung von Jib. Vidyasagaras Ausgabe dieses Werkes, einer seiner letzten Arbeiten in dieser Zeitschrift (48, 138 ff.), die Einleitung Ḍallanas, wonach derselbe für seinen Nibandhasaṃgraha die Ṭīkā des Jaijjhaṭa, die Pañjikās von *Gayadāsa* und Bhāskara und die Ṭippanas von Mādhava, Brahmadeva u. a. benützt hat, fügt aber hinzu, es sei bisher von diesen älteren Auslegungen zu Suśruta nichts aufgefunden und nur die zwei Kommentare von Ḍallana und Cakrapāṇidatta auf uns gekommen. Auch in den bisherigen Handschriftenkatalogen kommt Gayadāsa nicht vor, doch ist Dr. P. Cordier in Indien vor einigen Jahren, nach brieflicher Mitteilung bei seinen Nachforschungen nach Candranandanas Padārthacandrikā zu Vāgbhaṭa, in den Besitz eines Stückes der Pañjikā, anscheinend des Nidānasthānam,[1]) gelangt. Hiezu kommt nun unsere Hs. des Śārīrasthānam. Dass dieses Werk Gayadāsa zum Verfasser hat, seine Pañjikā ist, lässt sich, obwohl sein Name darin nirgends genannt wird, leicht aus den Citaten bei Ḍallana darthun. In dem Śārīrasth. von Ḍallanas Nibandhas. wird nach meiner Zählung Gayadāsa oder Gayin einundfünfzigmal citiert, wobei die allgemeinen Hinweise auf die Meinungen und Lesarten früherer Erklärer nicht gerechnet sind. So heisst es in adhy. 2 des Śārīrasth. bei Ḍallana (p. 542 der Ausgabe von Jib. Vidy.):

1) Cordier in Journ. as. 17, 182, 186 (1901).

Digitized by Google

gayi tu catasṛṣv ity atra caturthīṃ śoṇitaprakṛtibhūtavisragandhiśoṇitārtavārtiṃ manyate tasyā eva sādhyatvāt. Diesem Citat entspricht in unserer Hs. (f. 16a) die Stelle: śoṇitaprakṛtibhūtavisragandhiśoṇitārtavārtiḥ samuccitā | saiva caturthī sādhyatvāt tasyāḥ. Gleich nachher (p. 543) folgt das Citat: *gayi* tv atra durgandhikuṇapagandhini pūyasaṃkāśe pūtipūyopame majjatulye tridoṣamaline iti vyākhyāti. In der Hs. (f. 16a) heisst es ähnlich: durgandhe kuṇapagandhini pūyasaṃkāśe pūritapūyābhe majjābhe iti tridoṣaje. Ebenso lässt sich die kurz nachher erwähnte Erklärung Gayins von Suśrutas bhadraśriyam mit śvetacandanam in unserer Hs. nachweisen, und der Schluss dieses Citats wird durch die Hs. erst verständlich, indem bei Ḍallana vor gandhā° die in der Hs. enthaltenen Worte: na tu raktacandanakvātham ausgefallen zu sein scheinen. Das Citat über die Sündhaftigkeit der Geburt von Zwillingen und die Notwendigkeit dieselbe durch eine Busse zu sühnen (p. 549) findet sich in der Hs. f. 20b, der nach Gayin aus Kāśyapa angeführte śloka auf f. 21b. In adhy. 3 (p. 556) wird eine Auslegung Gayins citiert, die auf einem śloka des Bhoja basiert; die Hs. hat den śl. auf f. 30a. In adhy. 4 (p. 562) wird aus Gayin der Satz citiert: vibhajate tasmāt koṣṭhāṭ pṛthakkaroti; die Stelle findet sich in der Hs. f. 37a, nur mit der Variante tat f. tasmāt, ebenso bald nachher die Gayin zugeschriebene Lesart hṛdaye pacyamānām auf f. 38a, wie auch das lange Citat aus Gayin p. 569: tatra svabhāvataḥ śuddhaṃ ff. wenigstens in seinem ersten Teil (bis darśanāt) in der Hs. f. 42a wörtlich wiederkehrt, nicht minder auf f. 45a Gayadāsas Lesart auṣadhikam f. audarikam (p. 571). In adhy. 5 (p. 575) hat die Hs. f. 47b wenigstens dem Sinne nach genau die Lesart Gayins: mahatyo etc. In adhy. 6 (p. 591) ist Gayins Variante: stanamūle dve u. s. w. und seine auf Bhoja begründete Erklärung derselben im Wesentlichen in der Hs. f. 54b nachweisbar. In adhy. 7 am Ende wird Gayin von Ḍallana (p. 595 f.) neunmal citiert, doch lassen sich diese Citate in der Hs. nur teilweise verificieren, auch liest die Hs. f. 59a karṇayoḥ pañca pañca, wo in Ḍallanas Citat die Zahl 16 erscheint: *gayi* tu karṇayoḥ ṣoḍaśa. In adhy. 8 am Anfang ist die Stelle f. 60a, auf die das Citat: kṣatena etc. (p. 596) offenbar geht, verderbt, dagegen das Citat: kāsaśvāsayor alpayor mārgaviśuddhyartham etc. (p. 601) auf f. 62a fast vollständig erhalten. Das Citat in adhy. 9 (p. 609) scheint in der Hs. zu fehlen. Im letzten adhy. ist das Citat: garbhanāḍīm etc. (p. 613) deutlich ein Auszug aus der Glosse: vardhayitvā etc. f. 73b, das Citat: deśakālauka° (p. 616) mit dem charakteristischen Wort oka und der Glosse dazu erscheint auf f. 74a, Gayins ṣaṇmāsād statt der Vulgata ṣaṇmāsaṃ und seine Erklärung des Ablativs mit ūrdhvam (p. 619) auf f. 77b, kurz vor dem folgenden Citat bricht die Hs. ab.

Aus den häufigen Anführungen bei Ḍallana ergiebt sich das Ansehen, das Gayadāsa als Kommentator Suśrutas genoss und durch

Digitized by Google

seine vielen eigenartigen Lesarten und Erklärungen und seine grosse Ausführlichkeit wohl auch verdiente. Auch sonst wird Gayadāsa in den medizinischen Kommentaren gerne citiert, besonders in den Kommentaren zum Mādhavanidāna, so im Madhukoṣa (28, 79 ed. J. Tricumaji, Bomb. 1901), Ātaṅkadarpaṇa (Aufrecht, Bodl. 314), Nidānapradīpa (Eggeling, I. O. Cat. 936). Auch mit dem pañjikākāra, der bei Ḍallana mehrfach vorkommt, ist jedenfalls Gayadāsa gemeint. Zweifelhafter ist, ob man auch den öfter genannten candrikākāra mit unserem Autor identificieren darf, da sein Kommentar den Titel °candrikā mit anderen medizinischen Kommentaren teilt, doch kann die Lesart des candrikākāra im Text des Suśruta im Madhukoṣa 296 wohl nur auf Gayadāsa gehen. Über das Zeitalter Gayadāsas kann ich einstweilen nur so viel sicher feststellen, dass er älter sein muss als Ḍallana, der bekanntlich von Hemādri (c. 1280)[1] citiert wird und Cakradatta (c. 1060) citiert, also in das 12.—13. Jahrh. fallen muss. In Cakradattas Kommentaren zu Suśruta und Caraka, so weit sie mir zugänglich sind, wird Gayadāsa nicht citiert, doch möchte ich daraus nicht auf seine Posteriorität schliessen, da Cakradatta überhaupt keinen älteren Kommentator des Suśruta mit Namen zu nennen scheint und da auch Gayadāsa den Cakradatta nicht nennt, seine Citate überhaupt einen altertümlichen Eindruck machen. Am häufigsten citiert er Caraka, nach ihm Bhoja, ausserdem: Aśvinau, Aśvavaidyakam, Kāśyapa, Jātūkarṇa, Nārada (die Stelle über 14 ṣaṇḍa, 12, 11 ff.), Bharadvāja, Bhālukin, Viśvāmitra, Vṛddhakāśyapa, Suśruta, Hiraṇyākṣa u. a. In dem auch citierten *jaḍaḥ* (dharmā° iti jaḍaḥ f. 20 b, ähnlich f. 26 b) steckt vielleicht der oft in den Hss. verderbte Name des ältesten Kommentators des Suśruta, Jejjhaṭa. Unter obigem Bhoja braucht nicht der bekannte König des 11. Jahrhunderts verstanden zu werden, da ein berühmter Mediziner Bhoja schon in der buddhistischen Litteratur auftritt.[2] In negativer Beziehung fällt das Fehlen Vāgbhaṭas unter den in unserer Hs. wie auch in dem in Dr. Cordiers Besitz befindlichen Teil von Gayadāsas Kommentar citierten Autoritäten auf, um so mehr als Cakradatta schon häufig auf Vāgbhaṭas Aṣṭāṅgahṛdaya hinweist, so z. B. in seiner Glosse zu Caraka 1, 1, 20 auf Aṣṭ. 1, 1, 3. Leider lässt die Hs., obwohl dem Charakter ihres Nāgarī nach ziemlich alt, nicht nur an Vollständigkeit, sondern auch an Korrektheit viel zu wünschen übrig: möchten diese Zeilen dazu beitragen, die Aufmerksamkeit der Handschriftensammler auf etwa noch weitere in Indien vorhandene Hss. dieses wohl ältesten der erhaltenen Kommentare zu Suśruta zu lenken.

1) Das von Cordier aus einem mir unzugänglichen Druck des Āyurvedarasāyana angeführte Citat findet sich auch in der Londoner I. O. Hs. No. 927.

2) Vgl. Cordier und Rhys Davids bei Hardy, Lit. Centralbl. 1902, 339.

Digitized by Google

Neues von Mehmed Emin Bej.

Von

Dr. Friedrich Giese (Constantinopel).

Mehmed Emin Bej, über den man jetzt auch Horns Geschichte der türkischen Moderne S. 58 nachsehen kann, ist dem Abendlande bisher nur durch den kleinen Band „Türkǧe šiʿrler" bekannt geworden. Ausserdem sind noch einige Gedichte von ihm hier und da in türkischen Zeitschriften veröffentlicht worden, aber ein grösseres Werk ist seitdem nicht erschienen. Um so interessanter dürften daher die folgenden Texte sein, die ich der Liebenswürdigkeit des Dichters verdanke.

Durch Gibb: A history of Ottoman poetry, S. 134 Anm. 1 auf ihn aufmerksam gemacht, wünschte ich seit langem seine Bekanntschaft zu machen. Dieser Wunsch verwirklichte sich im vorigen Winter. Seitdem bin ich öfter mit Mehmed Emin zusammen gewesen und habe viel mit ihm über Litteratur im allgemeinen und türkische Litteratur im besonderen gesprochen. Einen hohen Genuss bereitete er mir jedesmal dadurch, dass er mir einige seiner Gedichte mit seinem wundervollen, äusserst modulationsfähigen Organe meisterhaft vortrug. Ich gestehe, dass ich erst durch ihn den wunderbaren Wohllaut der osmanischen Sprache wirklich kennen gelernt habe. Auf meine Bitte erlaubte er mir die unten folgenden Gedichte zu veröffentlichen und war so freundlich mir eine Zusammenfassung seiner Ansichten über Poesie und seiner Bestrebungen in die Feder zu diktieren (s. Nr. I). Von den Texten ist bis jetzt nur Nr. II كسلديمى أللرك in Nr. 525 des ثروت فنون, der besten, sich leider immer mehr verschlechternden türkischen litterarischen Zeitschrift, gedruckt, dürfte aber wohl dem Abendlande noch nicht bekannt sein. In der Orthographie, die ein deutliches Beispiel für die souveräne Verachtung ist, mit der sie von modernen Türken gehandhabt wird, bin ich in diesem Gedicht der genannten Zeitschrift gefolgt, in den anderen Proben dem Original des Dichters.

Bevor ich die Texte selber gebe, möchte ich jedoch, ohne eine eingehende Wertschätzung des Dichters — zu der es jetzt noch nicht die Zeit ist — zu beabsichtigen, einige allgemeine

Digitized by Google

Bemerkungen über ihn und seine litterarische Thätigkeit vorausschicken.

Mehmed Emin ist im Jahre 1869 als Sohn eines Fischers geboren und hat heute den Posten eines Direktors im Archiv der indirekten Steuern inne (رسومات امانت جليلەسى اوراق مديرى). Er ist also ein Kind des Volkes, worauf er besonders stolz ist (cf. Nr. I S. 120). Er hat die مكتب ملكيه besucht, eine Schule, auf der die türkischen Civilbeamten vorgebildet werden, und also eine nationaltürkische, wenn auch den Erfordernissen der Neuzeit angepasste, Erziehung genossen.[1]) Das ist für unseren Dichter ein Vorteil. Da er weder Französisch noch eine andere europäische Sprache spricht, so ist er vor der heute von den türkischen Schriftstellern so beliebten Nachahmung der Franzosen bewahrt geblieben. Seine Dichtung wurzelt in seinem Volke.

Er ist natürlich ein Kind seiner Zeit und wird von ihren litterarischen Geschmacksrichtungen beherrscht. Auch seine Werke stehen, wie die fast aller modernen türkischen Dichter und Schriftsteller, unter dem doppelten Zeichen des Pessimismus und der Lehrhaftigkeit. Aber es wäre unnatürlich, wenn die moderne Litteratur ein anderes Bild zeigen würde. Auf so viel altes hat die jetzige junge Generation verzichten, so unendlich viel neues lernen müssen; das Treiben und Drängen des Auslandes nach Verbesserungen hat doch auch in vielen Köpfen — und nicht den schlechtesten — die Sehnsucht etwas zu arbeiten und zu leisten geweckt; die Tastversuche neuen Kulturerfordernissen gegenüber, dazu die wenig heiter blickende Zukunft vor sich: das alles und so manches andere hat den Werken der letzten Jahrzehnte den Stempel des Unbefriedigtseins aufgedrückt. Wir brauchen daher gar nicht mit Horn für den Weltschmerz an Anleihe beim Auslande zu denken, er ist durchaus in den heimischen Verhältnissen begründet. Ein Dichter, der jetzt einen heiteren Lebensgenuss und Kultus des Schönen predigen wollte, wäre für die Türkei ein Anachronismus.

Auch Mehmed Emin will lehren. Schon in der Art der Anlage seiner Gedichte zeigt sich das. Nachdem er uns in den Einleitungsversen die Situation mit wenig Strichen gezeichnet hat, schliesst sich der Hauptteil — gewöhnlich eine Lehre enthaltend, die der Dichter seinem Volke giebt — daran an, so z. B. in Nr. III und IV. Des Dichters Aufgabe ist es seine unwissenden Brüder zu belehren. Nicht an wenig hochgebildete Männer wendet er sich — wie die Litteratur bisher that —, nein den Männern und Frauen aus dem Volke will er Belehrung und Trost bei ihrer

1) Diese türkischen Schulen, die fast sämtlich unter dem jetzigen Sultan gegründet sind, leisten durchaus gutes. Sie übermitteln — soweit das eben möglich — eine Bildung, die gleichzeitig modern und doch national ist.

Digitized by Google

Arbeit bieten. Darum erteilt er ihnen den Rat, Reichtum nur von harter Arbeit zu erhoffen (Nr. X), mit der Zeit fortzuschreiten, auf Dampfschiffen zu arbeiten und die kümmerlichen eigenen Fahrzeuge aufzugeben (Nr. VIII), darum tritt er der Waldverwüstung entgegen (Nr. V) u. s. w. Für uns sind das alles altbekannte Dinge, die uns bei einem Dichter lehrhaft und eventuell langweilig erscheinen, das ist hier jedoch nicht der Fall. Für einen grossen Teil türkischer Leser wirken sie geradezu wie eine Offenbarung und haben den ganzen Reiz der Neuheit für sich.

Das Hauptverdienst Mehmed Emins besteht jedoch darin, dass er zum ersten Male unter Türken als Dichter den ernsten Versuch gemacht hat, einen Stil zu schaffen, der edel und einfach, poetisch und doch dem Volke verständlich ist. Inwieweit er mit seinen Bestrebungen Erfolg haben wird, muss natürlich die Zukunft lehren. Jedenfalls verdienten sie in der Türkei weiter verfolgt zu werden. Auf diesem Boden könnte sich eine wirklich türkische Litteratur entwickeln. Den Grund dazu hat Emin Bej gelegt. Es ist sicher, dass nach unserem Geschmack auch bei ihm noch zuviel Freude am Wort, noch zuviel Vorliebe für wohlklingende Perioden vorherrscht, aber daneben finden wir doch auch Stellen, in denen es ihm in geradezu grossartiger Weise gelingt mit wenig Worten eine gewaltige Wirkung hervorzurufen. So sind meiner Meinung nach die Einleitungsverse im Rekruten meisterhaft; ich wüste in keiner Litteratur etwas, das sich ihnen an die Seite stellen liesse. Demnach wäre den Bemühungen unseres Dichters Erfolg zu wünschen; aber selbst wenn er in seinem Vaterlande kein Verständnis und keine Förderung finden sollte, so wird er für uns Abendländer immer eine interessante Erscheinung unter den türkischen Litteraten bleiben durch die Treue, mit der er uns das Leben und die Anschauungen seines Volkes vorführt.

I. (cfr. S. 1.)

بن اسکی ادبیاتدن ایکی یوندہ آیرلدم بونلرك برنجیسی
یازیش ایکنجیسی وزن‌در. یازیشله اونلرله برلشه‌مدم چونکه
عموم ترکلرہ قارشی شمدیيه قدر کجیکن بر ایشی آنجق بو
یوندہ یازارسه‌م کوره بیله‌جکم: اونلرله وزنده آیرلدم چونکه بو
یوندہ یازیلان شعرلرك پارمق حسابندن باشقه بر یوندہ سویله‌مکه
دیلی دونمیور. بر پارچه آکلاتدیم: اسلوب یاخود یازیش ندر؟
طبیعتك وانسانلغك روحده یاخود بین ویورکده اویاندیردیغی
بر طاقم دوشونجه‌لر ودویغولری باشقه‌لرینه آکلاتمق صنعتیدرکه بو

Digitized by Google

هر شاعرك يارادیلیشنه وایچنده بولوندیغی عالمك كندیسنه كوسترديكی شیلری طویوشنه كوره اولور؛ او حالده بن نه یوزده یازی یازملی‌ایدم؟ كوزلری ایلك آچیلیشده بر بالقجی قولوبه‌سنك ایسلی چاتیلرینه ایلیشن وننه‌سنك سویله‌دیكی نیننی سسلرینی دالغه‌لرك اوغولتیلری بوغان بر بالقجی اوغلنه ناصل یازی یازمق یاراشیرسه ایشته اویله! اعالینك دوشونجه‌لرینی كندی بیننده، طویغولرینی كندی یورکنده بولان واو جاهل انا بابا آرەسنده الینه آلوب اوقومق ایچون بازیلمش بر كتاب بولامایان ویوزینی اوقشامق ایچون اوزانمش بر آل وضعیف روحنه قوت ویرمك ایچون قارشیسنده بر قوت بولوب كوره‌مه‌ین بر عوام اولادینه ناصل یازی یازمقسه ایشته اویله! وطننك كندیسنه اوكرتدیكی شیلری اوكرنه‌میلره اوكرتمك وألنده‌كی چراغی اونی ألده ایده‌میوب قاراكلقده قالانلره كوسترمك كندیسنك بورجی اولان والحاصل كندی قاننی طاشیان وكندی دیلیله قونوشان كندی دوشونجه‌سی وكندی طویغوسیله یاشایان بوتون همشهریلرینه قارشی بر ایش كورمك ایستەین بر تركه ناصل یازمق لازمكلیرسه ایشته اویله! مادامكه آشاغیده بولونانلری یوقاری‌یه طوغری چیقاره‌جغز او حالده اونلرك بولوندقلری یره اینمكلكز لازمدر؛ عجبا شیمدی‌یه قدر یازلمش باصلمش اولان او كتبخانه‌لر طولوتری كتابلردن بو آدملر ایچون بر كتاب سچیلوب كوستریله بیلیرمی؟ — اصلا. آلتی عصردن بری یانكز شو طوپراق اوزرنده بوتون فكرلر بر آووچ خلقی دوشونمش، بوتون یورکلر بر آووچ خلق ایچون چارپنمش، بوتون قلملر بر آووچ خلق ایچون یازمش، بریده ملیونلرجه، بیغین بیغین زوالیلر هپ بونلردن اوزاق قالمشدر، حالبوكه او ملیونلرجه خلق ایچون كتابلر یازلمق صورتیله او خلق نورلاندیریله‌جك اونورسه نه‌لر اولماز. بو خلقی نورلاندیرمق چیفتجیلكی نورلاندیرمقدر، صنعتكارلغی نورلاندیرمقدر،

Digitized by Google

تجارتی نورلاندیرمقدر، یوقسوللغی زنکینلکه چویرمك فنالری ایی یاپمق والحاصل هر ایی شیئی میدانه چیقارمق دیمکدر.

انتباه دوری بنم آچدیغم شعر یولی ایچون بکا پك ایی قلاغوزلق ایتدی. اکر او زمان «لوتر» انجیلی ملّی دیل اولان المانجه‌یه ترجمه ایتمسه‌یدی خلقك دوشونمکه آلیشقنلقلری اولاجقمیدی؟ بو خلقك بینلرینه بو آلیشقنلق کلمسه‌یدی بنه او زمان بنه او دیلله وخلقك اکلایاجغی بر یولده بر طاقم ملّی کتابلر یازیله بیلهجکمیدی؟ بونلر یازلمسه‌یدی اوروپا بو کونکی حاله کله بیلهجکمیدی؟ تارلالر بللندی تخملر صاچلدی اوندن صوکره اکینلر دوشیرلدی. لوتر خرستیانلقده نه یاپدیسه ایشته بن‌ده مملکتمك ادبیاتنده اونی یاپمق ایستیورم.

وزنه کلنجه: شبهه یوقدکه شعر طبیعت وحیاتك سسی‌در کرکدرکه اونك وزنده کندینه بکزهملی، کولن طبیعتی چیچکلرك فیصیلتیلریله وآغلایان حیاتی دالغدلرك ایکلتیسیله یازملی؛ اویله کلمهلر سسسز سسلی سوزلر بولنالی واونلری اویله بر یولده صیره سنه دیزملی که هیچ ترکنجه بیلمه‌ین بر یاباجی آدمه بو یولده یاپلمش بر شعر اوقوندیغی وقت اوت بو بر کیجه‌در، بو بر فورطنه‌در، دیه بیلمهلی. بن وزن ایچون اعالی اغزندن ایشیتدیکم تورکولردن باشقه هیچ بر شی بولمادیغم کبی سوزلر ایچون‌ده بنه اعالینك قونوشمقده اولدقلری لاقیردیلردن باشقه بر شی بولمادم بونلری آلارق یوقاریده وزن ایچون سویلهدیکم یولده عمومی بر آهنك ویرمك صورتیله شعرلرمی یاپمقده‌یم. بنم وزن ایچون خواجهم تمامیله طبیعتدر، طبیعتك سسی‌در، حیاتدر حیاتك سسی‌در.

بنم نه بر کوزللك پریسنك آرقدسنده دولاشیر روحم واردر نده عوام عالمدن قلممی کیرو چکدیره‌جك کبرم واردر آلمده دورت تللی بر کمانچه ایله زوالیلرك کیزلی دردلرینی سویلر قابا بر سسم

Digitized by Google

واردر، بر یارانی بورکم واردر که فنالقلر ایچون چیرپینیر، بر چفت آغلار کوزم واردر که اوکسوزلکلر قپولرنده یاش دوکر، ایشته اوقدر.

II.

کسلدیمی آللرك؟

— آنا آنا، عیشت عیشت،

— او کیم؟

— بنم، قالق قالق؛ پارا ویر.

— اووح سنمشسك. اودم قویدی؟

— بری نرده قالق کوستر.

— چیلدیردکمی؟ چوجوق بنده پارا نردن اولاجق؟
بنم کبی بر طول قادین کیمدن پارا آلاجق؟

— میراث یدك.

— اونی باباك صاغلغنده بیتیردی؛
اور پاطلاسین، چال اوینناسین شورده بورده یدیردی.
پارام اولسه ایل دیکیشی دیکرمی‌یم بویله بن
بر کور مومك . . .

— او ماصالی باشقهسنه اکلات سن؛
قالق پارا ویر.

— صارصما اوغلم؛ حقدن قورقوك یوقمی‌در؟
بر آنایه قالقان آللی . . .

— صوص دیولانما!

— اورما طور؛
بنی دیکله! عانکی آنا پارا ویرمز اوغلنه؟
واللّه یوق اولمش اولسه فدا اولسون یولکه.

— قالق دیورم؛ پارا پارا . . . ایشته بیچاق اوردم!

— باللّه یوق

Digitized by Google

. . . . . .

آه اورولدم: امان امان اومورم! . .
اوغل اوغل؛ بنی اوران الگ یره دوشدنه.
خائن اولاد، بکندگمی؟ . . باق آنانك حالنه!
آه بن سندن صوگ وقتمده اولادلقلر بکلرکن
بنی بویله آل قانلرك ایچرسنه قویدگ سن.
بن سنکچون طوغمش ایدم؛ بن سنکچون یاشاردم.
سندگ بنم هر دوشوجمم، سندگ بنم هر دردم؟
بر پارچه‌جق بکزك اوچسه، بر کره‌جك (اوف) دیسه‌گ
آه نه اولوم عذابلری چکر ایدم او کون بن.
ایشته آرتق سنك ایچون چارپیلن یورك طوروبور؛
اغلایان کوز قاپانیور؛ کولن دوداق قوروبور؛
چالیشان آل اویوشیور. راحت اولسون هر یرك! . . .
کیم دیردی که او قوینمده بویوتدیکم آللرك
بنم شو آق، شو قینالی صاچلرمدن طوتارق
آجیمادن، تترهمدن بکا بیچاق اوراجق؟
بونه یورك؟ . . . پارا ایچون انسانلقدن کچیور؟
بونه آلچق صوصایش که آنا قانی ایچیور.
سنی بویله کیملر ایتدی؟ قانلی، جلاد، جانوار؟
حایر حایر . . بونلرده‌ده سندن پك چوق طویغو وار؛
سنك آلك بر جلادك بیچاغندن طویغوسز؛
سنك الك بر قاپلانك طیرناغندن طویغوسز؛
سنك الك قان دوکیجی هر بر شیدن خائندر.
آه بر جلاد سنك کبی قانلیلری کبرتیر؛
بر قاپلان‌ده آنا سندن باشقه‌سنی پنچه‌لر،
حرام اولسون! او اویقوسز براقدیغك کیجه‌لر . .

Digitized by Google

بو کونه‌دك ایتدکلرم طورسون ایکی کوزکه!!
قان یرینه ایرین اونسون امدکلرك . . . .
او قان نه؟
او ظاملایان کیمك قانی آووجکك ایچندن؟
یوقسه بنی اورر ایکن، بکا بیچاق صاپلارکن
کسلدیمی أنلرك؟
اوف صیزلایور اومور باشم . . یارالرم پك درین.
قاچ بورادن. سنی شمدی کلوب بورده دوتارلر؛
زنجیر اوروب او قاراکلف زندانلره آتارلر؛
قاچ بورادن قوش کبی.
بن قانمی حلال ایتدم: سن ده عفو ایت یاربی! . .

III.

قرعه نفری

— بازق بازق عمرمزی کچیرمشز بوش یره
ناصل بویله قارا یوزله واراجغز محشره
بو یولده اولنلرده شهید درلر دکلمی؟
— شهید درلر
— طوپراقجغم دیمك بوردن آنلش
نه یاپایم دردلی باشه بویله قلم چالنمش
اول الله صوکره سزه اصمارلادم ننه‌می
— مراق ایتمه
— بایراغمی مزارمه دیکیکز
برده بکا حقکزی حلال ایدك هپکز
— حلال اولسون
— امان فنا اولیورم، آه، آه، آه!

Digitized by Google

— خفیفلرسك آچیلیرسك بر آز اوقو توبه ایت
کل برابر کتیره‌لم کلمهٔ شهادت
عایدی قارداش
— اشهد ان لا اله الا الله

. . . . . .

اوت، اودر، تازه یاتکز وکولکه‌سز بر مزار
نا! بسبللی چاپیلجاجق قاپادلمش بر طوپراق
تا کندیسی او تیفودن اولمش اولان بایراقدار
ایشته ایشته باش اوجنده کتیردیکی او بایراق
آه بو اوکسوز مزارجغه کیم کوز یاشی صاچه‌جق
هر کس کندی اولوسنه اغلامایه قوشماده[1]
آه بو غریب یکیت ایچون کیم وارکه آل آچاجق
زوالینك کیمی وارسه یوجه طاغلر آردنده.
ای! همشیری! بکا باق! هیشت! قاچیور عا، زوالی
قاچمه قوزوم بو دنیانك هر بوجاغی مزاردر
هر نره‌یه باصمش اولسه‌ك اورده بیك مخلوق یاتیر
قارا مزار، دکز مزار، طاشکی بره قاچمالی
قاچمق؟ کیمدن؟ شو بر بیغین کمیکدنمی؟ عای قورقاق
شمعلری سوه قلان اولو سوه نه یاپار
آزغیناقلر مزارلردن اوزاقلرده یاشارلر
اکر قاچمق کرك ایسه دیریلردن قاچ اوزاق

. . . . . .

ای قارداشلر! بو یکیت‌ده ترك غیرتی کوردی
تفنکه‌ده او سودیکی صاچلی کبی کولردی
اونك صاغلن چالیشدیغی عزیز یردی شو طوپراق

---

1) = قوشماده در.

Digitized by Google

اولوجه‌ده براقدیغی شو شی اولدی: بر بایراق
بونلردرکه چوق ایشلری جانله باشله کورورلر
مملکتك اولولری «اول» دینجه اولورلر.
بو اوغورده نه بر پارا نه ده بر اون ایسترلر
ایی ایشی ایی ایشدر دیه یاپوب کیدرلر
روحلرینه اوقویالم فاتحه
اوته‌سنی براقه‌لم اللهه.

IV.

اون پارا ویر

— بك افندی چولوغڭك چوجوغڭك باشیچون
اون پاراجق صدقه ویر اختیاری سویندیر
— اوف اوصاندق بو دیلنجی سوروسندن بوتون‌کون
الله ویرسین
— ألم طوتماز کوزم کورمز علیلدر
— الله ویرسین

. . . . . .

الله ویرسین یالان دکل پك کرچك
اوت الله بو عالمده بویوك کوچوك هر کسه
ایسته‌دیکی شیلری هپ چالیشیرسه ویره‌جك
لکن اونك ألی طوتماز یاخود کوزی کورمزسه
او بر چوال کمیك کبی سوروکله‌نیر طورورسه
سوپرونتولو قالدیرملر کسکین طاشلی دیوارلر
هر کون اونی دوشورورسه اوکا یومروق اورورسه
صورارم‌که بو سقطجق نه ایش کورور نه یاپار
طوپراق اوندن نه‌سی وارسه اسیرکر

Digitized by Google

«سن دکلسك بنم ایچون تر دوکن
آجلغڭدن هر نه اولسه‌ك کبرسه‌ك
ایشته هر شی فقط سکا ویرمم» دیر
انسان اونی ایتر قاقار آزارلار
هیچ دیمز که بو مخلوقده انساندر
بو کوکلی‌ده آجی سوزلر صیزلاتیر
بونده دخی هر روح کبی بر روح وار
اون پارا ویر بر دوشمشه أل اوزات
صاغلاملره «یاردیم» دیور بر سقط
زنکینلکدن حق ایسته‌یور یوقسوللق
اون پارا ویر هر کون کبی بو کون‌ده
چردن چوپدن بر قولوبه اوکنده
آه کیم بیلیر بکله‌شیور قاچ چوجوق.

V.

صاقین کسمه

ای همشهری صاقین کسمه یاش اغاجه بالطه اوران أل اوڭماز
نا کوتوکلر نیجه ییلدر هیچ برینه کروان کلمز قوش قونماز
اونلری کس هر شی کبی بونلر دخی یاشامشلر اولمشلر
باق سزك کوی شو یم یشیل اغاجلرك کولکه‌سنده نه کوزل
کوکللری آچمقده‌در یاپراقلرك آراسندن اسن یل
یازق کناه اولمازمی که چوراقلغه دونسون بویله شیرین بر
هم دنیاده اك برنجی بورج دکلمی هر قوله
بر تخمی فدان یاپمق فدانی‌ده بر اورمان
اکر بویله اولماسه‌یدی نه قالیردی اوغله
«میراثمی آرتیر» دیه اوکوت ویرن اتادن

Digitized by Google

صاقین کسمه هر دائمدن بر کوزل قوش سسی ویرسین
صاقین کسمه کولکدسنده بورغون چفتجی دیکلنسین
صاقین کسمه شو سویملی کویه قاناد قول کرسین
صاقین کسمه عزیز وطن کوندن کونه شنلنسین

VI.

باربارووس[1] اسپانیایه کیدرکن
(۹۴۹ سنه‌سی ایلك بهاری)

اوروپانك بر برینه قول آتمش جنوب طاغلری کول رنکی بلوطلر آلتنده کورونیور بو طاغلرك اوزرنده‌کی کلیسه‌لرده خیزلی خیزلی چانلر چالنیوردی. یوز قدر قادیرغا یشیل قیرمزی غزا بایراقلریی طاغلاندیره طاغلاندیره پوپا یلکن کیدیوردی.

آق دکز بورغون طاغلری یوزلرینی کوزلرینی سوره‌رك یالناقلا نیرجه‌سنه کمیلرك صو کسیملرینی یالایوردی.

کمیلرك ایچنده بر چوق کونلر کوروب کچیرمش آق صاقالی اختیار یکی‌چریلر باشلری طونغالی دلیقانلیلره اسکی جنکلری اکلاتیورلر؛ باغرلری آچیق پالا بیقلی قالیوجولر ایسه باغلامه ایله شو تورکی‌یی سویله‌یورلرایدی:

دکز اوزرنده یورورز
دشمانی آرار بولورز
اوجمز قومز آلیرز
بزه خیر الدیغلی دیرلر

روزکار یولنی دکشدیرمش اولدیغی ایچون دونمامه یونلنی دکشدیرمش قیبیلرك خیلیجه آچلمش‌ایدی بو صیره‌ده دونمانك

1) Gemeint ist der bekannte Seeheld Heireddin Barbarossa unter der Regierung Solimans des Prächtigen.

Digitized by Google

قوماندانی اولان باربارووس ایچنده بولندیغی قدیرغانك باش طرفنده ایاقده آللری چاپراس واری کوکسنده، دیك وگور قیللی قاشلرینك آلتندن پاریلدایان کوزلری اوزاقلرده طبقی بر قارضال قوشی کبی باقیورایدی. عجبا نه‌ره‌یه؟ آندره‌یا دوریایی آلتی یوز کمیسیله بوزدیغی وکوزلرندن یاشلر دوکدیره‌رك صاچنی صاقالنی بولدیردیغی پره‌وزه اوڭلرینه‌می؟ یوقسه یتمش بیك اندلسلی‌یی اسپانیوللرك او دیکنلی بویوندوروقلرندن او قانلی ایشکنجه‌لرندن قورتاره‌رق یرلشدیردیکی جزایره‌می؟ خایر بورالری نه پره‌وزه اوڭلریدی نه جزایر آچیقلریدی. او بورالره نه‌دن باقسین، یاپاجق ایشلری بولنانلر یاپدقلرینه باقمازلر، بولوطلره قاریشمش علوسز دومانلری قیغیلجملری سونمش صوغوق کوللری آرامازلر، اونلر: «اگر بز دوزلرمزی کچمش دقیقه‌لرك سویجلریله قماشدیررسه‌ك کله‌جك کونلرك قایغولرینه قارشی کورلك ایتمش اولورز» دیرلر

اونك ایچون او آرقدسنده براقدیغی بو یرلره اصلا باقمیوردی، اونك کوزلری اوڭنده باشقه شیلر باشقه پنار طاغ علوئری طولاشیوردی: اسپانیا دونمماسی شارل ن(۱ طوپراغی طولاشیوردی

أوت فرانسه قرالی فرانسوا بزم اولو پادشاهمز سلطان سلیمان قانونی حضرتلرینك یڭه مرحمتلرینه صیغنمش یڭه المانیا ایمپراطوری واسپانیا قرالی شارل کنك پنجه‌سندن قورتاریلمسی ایچون باربارووسه فرمان چیقارتمش ایدی. ایشته او دونتلی پادشاهنك بو فرمانی‌ده یڭه کتیرمك ایچون یوز میلیون خلقه قارشی کیدیوردی. بو سفر فرانسه قرانغنك تاجی قورتارمق ایچون دکل آندیرتمامق ایچون کیدیوردی فرانسه قرانی زندانلرن چیقارتمق ایچون دکل جلادلره ویردیرتمه‌مك ایچون کیدیوردی.

1) = Charles-Quint.

Digitized by Google

VII.

اختیار دکرمنجی

«نه یاپارسك آلك ایله اوكیده‌جك سنك ایله»

ابرمق كوزل بر قوروبغك اتكندن قیرمزی یوصونلی قایالر اوزرندن آلتی یشیللی رنكلرله آقیور ایدی. كویك كرپیچدن یاپلمش دكرمنی بونك اوزرنده چاغلیلر ایچنده دونیورایدی. بن بو دكرمنه یاقلاشدم اوراده بویونلری چاتلی حیوانلرك یوكلرینی ایندیروب طاشیان بر دلیقانلیه اختیار دكرمنجی‌یی صوردم. بو دلیقانلی بكا یاراسنه دوقونمشم كبی — او اختیار بنم عموجدم ایدی: سزه عمر كچن قیش اولدی جوابنی ویردی.

زواللی آدم! بوندن اوچ سنه اول بر اونكله شوراده ایشته شو سودود اغاجلرینك كولكه‌سنده بابا اوغل كبی باش باشه ویرمك بر چوق صباحلری برلكده كچیرمشدك. بنه بر صباح اوتوریوردق او بكا صوك موسقوو غوغاسنی انلاتیور، بو غوغاده آلدیغی یارالرك برلرینی كوستریوردی. بو صیره‌ده یانمزه اسكی بر جاره بورونمش، یالین ایاق یاشلیجه بر قادین كلمشدی صیرتنده‌كی طاغرجغنی اوكمزه قویه‌رق: اوغل اوشاق ایكی كوندن بری آجز الله رضاسی ایچون شو آریاجغمی اوكوت دیه دكرمنجی‌یه یالوارمغه باشلامشدی. دكرمنجی قادینجغزك شو آجیقلی حالنه طایانه‌میه‌رق قالقوب طاغرجغنی آلنه آلمش وبنم یوزمه باقه‌رق ایچین ایچین دیمش‌ایدی كه: یوقسوللق ایشته بر یارا دها كه دمین سكا انلاتدیغمز غوغاده الدیغم یارالردن دها درین. ای دكرمنجی! ای بنم عزیز دوستم ایشته سنك او دورت طاش چوبون دكرمنك بنه دونیور! ایشته كلكیت ایرمغی بنه چاغلیور سن بونلری دها بر چوق شیلری هپ بوراده براقوب كیتدك. آنجق بو كون سنك كیتدیكك یارین بزم طوپمزك كیده‌جكمز او یره سن یالكز بر شی كوتوردك:

Digitized by Google

او یوقسول قادینجغزك صیجاق آرپا اکمکندن دومان چیقارکن یتیم چوجقلری ایله سکا ایتدیکی دعالری

VIII.

انسان اوغلنك اُلنده نه وار

کمیجی قارا دکزك یالچین قایالرینه صیرتنی ویرمش اوطوریوردی قاشلری چاتیلمش بورون دلیکلری قالقمش اولدیغی حالده دکزه طوغرو باقیوردی آراده بر دیشلرینی غیجیرداتهرق آووجلرینی صیقیور جکرلرینی شیشیرهرك کوکسنی کچیریوردی. بردن بره اوطوردیغی یردن صیچرایوب قالقدی ناصیرلی قالینلاشمش پارمقلری آراسنده زفیری بر رنك باغلایان یاریم چیغاراسنی بر چکیشده بیتیرهرك بره فرلاتدی حدتله آیاغنك آلتنده‌کی چاقیل طاشلرینه «توح» دیه توکوردی خیرلی خیرلی کمیلرك چکلدیکی قومسالـه یورومکه باشلادی یورورکن طوردی دونوب آرقهسنه دکزه بر دعا باقدی وآغزندن شو سوزلر دوکولدی: حالا اسیور حالا اولویور دینهمدی مبارك[1] أوت کمیجیلر دکزلری سورلر رُجبرلر تارلالرینی، قوشلر اورمانلری ناصل سورلرسه اونلرده دنزلری اویله سورلر. دکزلر، اوزرلرنده آق دوپوکلر قاباران مائی دکزلر اونلرك چیچکلی یایلالریدر آنتنده مارطیلر اوچوشان. درین دوکلر اونلرك بلبللی یونلریدر. اونلر ایستر‌لرکه کمیلری انکین دکزلری بالینا بانقلری کبی یاروب طالغالاندیرسین اونلر ایستر‌لرده کمیلرینك یلکنلری غر ماقاراسندن آیری بر سسی چیقارسین اونلر ایستر‌لرکه طالغالر اوزرنده چالقانسینلر کمیکلرینه قدر ایصلانسینلرده بنه قارادہ قالماسینلر بنه دکزده اونسونلر

1) = دیکمك bei Samy: cesser, être calmé. Unter مبارك ist hier der Wind verstanden. Das ist die gewöhnliche Art, wie von den Naturerscheinungen gesprochen wird.

Digitized by Google

حالبوکه بو اقشام ایشته اوچنجی کونك اقشامی؛ بو زواللی کمیجی حالا قاراده حالا کشیشلمه روزکاری چیلغین چیلغین اسمه‌ده حالا خیرچین طالغه‌لر طیرناقلرینی اك سرت قایالرك جکرلرینه کچیرمه‌ده حالا حالا فیرطنه!

— اولماز قوزوم بو کبی ایشلرده انسان اوغلنك دیدیکی اولماز مولانك دیدیکی اولور سکا کمیلر یاپدیرتمق ایچون اورمانلر یلکنلر آچدیرتمق ایچون روزکارلر یارادان اللهك دیدیکی اولور

اکر سن ایسترسه‌ك یتیملرك کوز یاشلرینی دیندیره بیلیرسك اکر سن ایسترسه‌ك دردلیلرك ایکلتیلرینی کسه‌بیلیرسك اکر سن ایسترسه‌ك شو عقلڭله شو یورکڭله شو قوتڭله مملکتڭه همشهریلرڭه پك‌چوق اییلکلر یاپا بیلیرسك انجق بر فیرطنه‌یی دیندیره‌مزسك بر روزکاری کسه‌مزسك حتی باشکك بر قاریشی یوقاریسنده اوچان کوچوك بر سینك قوشنك قانادلرینی طوردورامازسك

اما سن بکا دیه‌جکسك‌که بن بویله قاراده قالیرسه‌م سنك او دیدیکك اییلکلری ناصل یاپا بیلیرم طوغرو شو قدر وارکه اکر سن ایسترسه‌ك قاراده‌ده قالمازسك کمیڭی انکین دکزلرده‌ده یوروته بیلیرسك بوده سنك ألڭده‌در چونکه روزکاری سنك ایچون یارادان الله کموری باشقه‌سی ایچون یاراتمامشدر

IX.

چوبان

«بختیارلق وجدان راحتنده در»

کویك چوبانی او پنجره‌سز قاراکلق قولوبه‌جکنه کیردی. اوجاغك ایچنده آصیلی اولان طوپراق قندیلی یاقدی اقشام نمازینی قیلدقدن صوکره قیشین اورمانده بالطه ایله اورمش اولدیغی آیی‌پوستی اوزرینه اوطوردی پوسکوللی، مائی بونجوقلی طغارجغندن

Digitized by Google

قارا قوری بر اتمك چیقاردی صوده ایصلاتعرف طاتلی طاتلی یمکه باشلادی

آرتق هر ایشی بیتیور دیمك! أوت هر کون کبی بو کون ده قیرچیل اوتلریله بسلدیکی، آلوچ اغاجلرینك آلتنده کولکه‌لندیریدیکی، کوزل صو باشلرنده صواردیغی طاوارلری — حتی بر قوزینك بیله ایاغنی آقصاتمادن — یرلرینه طاغیتدی هر طرفنده صوغوق پیکارلر قایغایان وسوروللر اوتلایان صاری چیچکلی بایلالری یارادان اللهنه، قوللغنی ایتدی کندی اغاجلرك کولکه‌سنده قاوالنی چالارکن قیزغین دونشلرك آلتنده ترلر دوکن چفتجی قارداشلرینك اتمکیله ایشته قارنجغنی‌ده طویوریور او حالده نه‌سی قالیور؟ یالکز بر شیئی: اویقوسی.

ای اللهك بختیار قولی! عابدی بات، راحت راحت اویقوکه طال اویو! چونکه سن کونلرکی کیمسه‌یی ایجتمه‌دن آلداتمه‌دن کچیریبورسك، اونك ایچون سنك کیجه یاریلری قورقونچ قورقونچ قیلیقلره دیرمك سنی اویوتمایه‌جق شیلرك یوقدر. سن اویورکن وجدانك صاف صولر کبی اویور ویاتاغکك اطرافنده چیرکین یوزلی بر خیالت طولاشماز دکلمی آه بیلیرمیسك سنك او قاراکلق قولویه‌لرده او ایسلی چاتیلر آلتنده او آیی پوستی اوزرنده کی بر خورولتوکه بو دنیاده نه‌لر ویرنلر واردر نه‌لر.

X.

دفینه

«چالیشمقسزین آله کچه‌جك هیچ بر زنکینلك یوقدر، آلن نه‌قدر تر دوکرسه کیسه او قدر پارا ایله طولار»

بر قیش کیجه‌سی ابدی بنه کویلولر مختارك قونوق اوطه‌سنه طوپلانمشلردی. اوجاغه دیکیلن چام کوتوکلری چاتر چاتر یانیور، یوکسه‌لن ایسلی علولر اوطه‌یه ایشیق ویریوردی. قهوه‌لر ایچلدی

Digitized by Google

نمازلر قیلندی. باشی صاریقلی بر اختیار ینه ماصالنه باشلادی.
بو کیجه‌ده صیره دفینه‌لره کلمشدی کندیسی کنجلکنده ویران
کویك اوستنده‌کی حصارده یدی کوپ طولوسی جنویز آلتونی
بولوندیغنی طویمش بر خضر الیاس کیجه‌سی او آلتونلرك کومولو
اولدیغی یره کیدوب کول الهمش صباحیسی اوراده هیچ بر محلوقڭکنه
بکزه‌ته‌مدیکی بر پنچه کورمش اونی بولوب کسه‌مدیکی ایچون
دفینه‌یی أله کچیره‌مه‌مش. بونی اکلاتیوردی.

اوته‌کیلر ایسه بو اختیارك سوزلرینی باشلرینی صاللایه‌رق جان
قولاغیله دیکله‌یورلردی بونلرك ایچندن بریسی بو دفینه‌یه اولانجه
طمعیله حرصلاندی حتی او کوپلرله صاری صاری آلتونلر کوزنك
اوڭنه کلدی اکر بو دفینه ألنه کچه‌جك اولورسه یایلاده او بل
قالینلغنده‌کی صویی کویه بیله کتیره‌جکنی ذهنندن کچیردی
وایچندن دیدی‌که آه بو دفینه‌نك طلسمنی بیلنی بر بولا بیلسه‌م
تارلایی اوکوزلری صاتاردم پارالرینی بوتون اوکا ویرردم.

— اینانما یالان یالان دفینه طلسم کبی شیلرك هپسی یالان!
انسانلر أله کچمیه‌جك شیلری بویله ویران قاراکلق ایصسز یرلرده
در دیرلر اونلرك قاپیلرنده‌ده انسانی چارپه‌جق خیالتلر بکله‌تیرلر
که کیمسه اورایه کیده‌مه‌سین دیه بونلر نیچون اویله‌می بو دنیاده
بر چوق احمقلر واردرکه دائما کندیلرینی آلداتدیرمق ایچون
آدم آرارلر یالانلره اتمك کبی آجلق کوستررلر بر طاقم زوکوردلر
بو کبیلرك ایسته‌دکلری بو یالانلری اونلره صاتمق ایچون اویدوررلر

اکر سن کرچکدن بر دفینه بولمق ایسته‌یورسه‌ك اکر اونك
طلسمنی اوکره‌نه‌یم دیورسه‌ك بیلملیسك که سزك کبی رنجبرلرك
دفینه‌لری آنجق تارلالرنده‌در بو دفینه‌لرك طلسملری‌ده چاپالردر
صاپانلردر کیم که تارلاسنی قازار او دفینه‌یی‌چیقارر وشو آلتون طولو
طوپراغك اوزرنده آجلقدن اتمك دیه حایقیرماز

Digitized by Google

سن سن اول شونی هیچ بر وقت اونوتماکه چالیشمقسزین
أنه کچمجك هیچ بر زنکینلك یوقدر آنی نه قدر تر دوکرسه کیسه
او قدر پارا ایله ضولار وجود نه قدر یوروتورسه کوکل اوقدر
راحت ایدر.

Übersetzung.

I.

Ich bin von der alten Litteratur in zweierlei Beziehung abgewichen: 1. im Stil, 2. im Metrum.

Im Stile konnte ich ihr nicht folgen, da ich nur, wenn ich auf diese Art (d. h. nach meiner Manier) schreibe, eine Arbeit werde ausführen können, die bis jetzt der Gesamtheit des Türkenvolkes gegenüber vernachlässigt worden ist. Auch im Metrum musste ich mich von ihr trennen, da die Sprache der in meiner Manier geschriebenen Gedichte sich nur der Silbenzählung fügt. Ich will es etwas deutlicher erklären. Was bedeutet Stil oder Schreibart? Es ist die Kunst, eine Reihe von Gedanken und Gefühlen, welche die Natur und Menschlichkeit im Geiste oder im Gehirn und Herzen erweckt hat, anderen kundzugeben, und diese (Kunst) entwickelt sich gemäss dem angeborenen (Talente) eines jeden Dichters und seiner Art, wie er die Dinge, welche ihm sein Milieu zeigt, auffasst. Auf welche Art musste ich also schreiben? So wie es sich für einen Fischerssohn passt, dessen Augen beim ersten Aufschlag an den verräucherten Dachbalken einer Fischerhütte hafteten und bei dem das Rauschen der Wellen das Schlaflied, das die Mutter sang, erstickte; so wie ein Sohn des Volkes schreiben muss, der die Gedanken des Volkes im Geiste und dessen Gefühle im Herzen trägt und bei seinen unwissenden Eltern kein Buch finden kann, das geschrieben ist, um in die Hand genommen und gelesen zu werden, und keine Hand finden kann, die ausgestreckt ist, um sein Gesicht zu streicheln, und keine Kraft findet (eig. finden und sehen kann), die seinem schwachen Geiste Stärkung geben kann; so wie ein Türke schreiben muss, dessen Pflicht es ist das, was das Vaterland ihn gelehrt hat, auch die, welche nichts gelernt haben, zu lehren und die Leuchte, die in seiner Hand ist, denen zu zeigen, die in Finsternis geblieben sind und sich nicht in deren (der Leuchte) Besitz haben setzen können, kurz der die Absicht hat seinen Landsleuten gegenüber, die seines Blutes sind, in seiner Sprache reden und mit gleichen Gedanken und Gefühlen leben, eine Arbeit zu verrichten. Da wir ja die tiefer stehenden emporziehen wollen, so müssen wir zu der Stufe, auf der sie stehen, hinabsteigen. Kann wohl unter den bis jetzt geschriebenen und

Digitized by Google

gedruckten Büchern, mit denen die Bibliotheken angefüllt sind, ein Buch für diese Leute herausgesucht und gezeigt werden? — Keineswegs! Seit sechs Jahrhunderten haben alle Denker auf diesem Boden nur für eine Handvoll Leute gedacht, haben alle Herzen nur für eine Handvoll Leute geschlagen, haben alle Federn nur für eine Handvoll Leute geschrieben, und auf der anderen Seite sind Millionen Haufen Unglücklicher von allen diesen Dingen fern geblieben. Und doch was für ein Vorteil würde es sein, wenn dadurch, dass Bücher für diese Millionen geschrieben würden, diese Leute aufgeklärt würden! Diese Leute aufklären bedeutet die Landwirtschaft aufklären, das Handwerk aufklären, den Handel aufklären, Armut in Reichtum verwandeln, schlechtes gut machen, kurz lauter gutes zu schaffen.

Das Zeitalter der Renaissance war für mich auf dem in der Poesie eingeschlagenen Wege ein sehr guter Führer. Hätte Luther in jener Zeit nicht das Evangelium in das Deutsche, welches die Volkssprache war, übersetzt, hätte sich das Volk dann wohl an das Nachdenken gewöhnt? Wenn der Geist dieses Volkes sich hieran nicht gewöhnt hätte, hätten dann wohl damals in jener Sprache und auf eine dem Volke verständliche Weise Bücher für das Volk geschrieben werden können? Wenn die nicht geschrieben worden wären, hätte dann Europa den jetzigen Zustand erreichen können? Die Äcker wurden gepflügt, der Same wurde ausgestreut und danach auch die Ernte eingeheimst. Was Luther für das Christentum that, das möchte ich für die Litteratur meines Landes thun.

Um nun zum Metrum zu kommen, so ist kein Zweifel, dass das Gedicht die Sprache der Natur und des Lebens ist. Es muss also auch sein Metrum ihnen ähnlich sein. Eine lachende Natur muss mit dem Geflüster der Blumen und ein weinendes Leben muss mit dem schluchzenden Gemurmel der Wellen geschrieben werden. Solche Worte, betonte und unbetonte Worte, müssen gefunden werden und derart aneinander gereiht werden, dass selbst ein des Türkischen nicht mächtiger Fremder wissen muss, wenn ein Gedicht vorgelesen wird: „ja, das ist eine Nacht und das ein Sturm“. Für das Metrum habe ich ausser den aus dem Volksmund gehörten Liedern nichts gefunden, ebenso wie ich auch für die Worte ausser den vom Volke in der Unterhaltung gebrauchten Worten nichts fand. Darum nahm ich sie auf und dichtete meine Lieder, indem ich ihnen eine gemeinsame Harmonie in der oben über das Metrum gesagten Weise gab. Im Metrum ist mein Lehrer nur die Natur, die Stimme der Natur, das Leben und die Stimme des Lebens.

Ich habe weder einen Geist, welcher der Fee der Schönheit nachgeht, noch habe ich einen Stolz, der meine Feder von der Alltagswelt zurückhält, ich habe eine unfeine Stimme, die die heimlichen Schmerzen der Armen auf einer mit vier Saiten be-

Digitized by Google

spannten Leier in meiner Hand singt, ich habe ein wundes Herz, das über die Schlechtigkeiten in Wallung gerät, ich habe ein Paar weinende Augen, das an den Thüren der Waisen Thränen vergiesst. Das ist alles.

II. Hast Du Dir die Hände verletzt?

„Mutter! Mutter! heh, heh!“ —
„Wer ist da?“ —
„Ich bin's, steh auf, gieb Geld!“ —
„Ach du warst es. Ich habe mich erschrocken!“ —
„Auf, zeig' die Stelle, wo es liegt!“ —
„Bist du nicht recht gescheit, mein Kind, woher sollte ich Geld bekommen?
Von wem sollte eine Witwe, wie ich, Geld erhalten?“ —
„So hast du das Erbe aufgezehrt.“ —
„Das hat dein Vater durchgebracht, als er noch lebte;
Mit Spiel und Trank, in Saus und Braus hat er es hier und dort verprasst.
Wenn ich Geld hätte, würde ich dann wohl Handarbeiten anfertigen
Bei trüber Kerze . . . . . .“ —
„Erzähl das Märchen einem andern,
Auf, gieb Geld!“ —
„Sei nicht so ungestüm, mein Sohn! Fürchtest du dich nicht vor Gott?
Eine Hand, die sich gegen die Mutter erhebt, ...“ —
„Schweig, lass das Geschwätz!“ —
„Halt, schlag nicht!
Höre mich an! Welche Mutter giebt ihrem Sohne wohl nicht Geld?
Bei Gott, ich habe nichts. Wenn ich etwas hätte, würde ich es für dich hingeben.“ —
„Auf, sage ich, Geld, Geld! . . . . Mit diesem Messer ersteche ich Dich.“ —
„Bei Gott, ich habe nichts.“

— — — — — — — — — — — — — — — — —

„Ach, ich bin verletzt, wehe, wehe, meine Schulter!
Sohn, Sohn, deine Hand, die mich schlug, möge den Fussboden bedecken! (d. h. du sollst der Länge nach tot auf der Erde liegen).
Treuloses Kind, war das dein Wunsch? Sieh deiner Mutter Lage!
Ich hatte von dir des Kindes Sorge in meinem Alter erwartet,
Doch du hast mich in rotes Blut gebettet.
Ich war für dich geboren, für dich hatte ich gelebt.
Du warst mein ganzes Denken, du warst mein ganzer Schmerz.
Wenn du nur ein wenig bleicher warst, bei dem geringsten Schmerzensruf . . . . . .
Ach, welche Todesqualen stand ich an solchem Tage aus.
Jetzt steht das Herz still, das nur für dich schlug,

Digitized by Google

Das Auge schliesst sich, das (mit dir) weinte, die Lippe wird trocken, die (mit dir) lachte,
Die Hand wird starr, die (für dich) arbeitete. Magst du nun Frieden haben überall!
Wer hätte das geahnt, dass du mit deinen Händen, die an meinem Busen gross geworden sind,
Dies weisse, mit Henna gefärbte Haar packen und mich ohne
Mitleid, ohne Zittern mit diesem Dolch erstechen würdest!
Was für ein Herz! Um Geldeswillen leistet's auf Menschlichkeit Verzicht.
Was für ein gemeiner Durst, der das Blut der Mutter trinkt!
Wer hat dich so gemacht, du blutiger Henker, du wildes Tier?
Nein, nein . . . . Auch die haben noch mehr Gefühl als du.
Deine Hand ist noch gefühlloser als des Henkers Beil,
Deine Hand ist noch gefühlloser als des Tigers Kralle,
Deine Hand ist noch grausamer als alles andere, das da Blut vergiesst.
Ach, ein Henker erschlägt nur Blutbeladene gleich dir,
Ein Tiger zerreisst andere als seine Mutter.
Drum seien verflucht die Nächte, in denen du mich schlaflos liessest!
Das, was ich bis zum heutigen Tage für dich gethan, soll auf deinen Augen ruhen![1])
Statt zu Blut soll zu Eiter werden (die Milch), die du von mir gesogen! . . .
. . Was ist das für Blut?
Wessen Blut ist es, das dort aus deiner Hand hervorsickert?
Hast du dir etwa die Hände verletzt, als du mich stachst,
Den Dolch (ins Fleisch) mir bohrend?
Ach meine Schulter schmerzt — die Wunde ist sehr tief.
Flieh von hier! Man wird jetzt kommen und dich greifen,
In Ketten schlagen und in des Kerkers Dunkel werfen.
Drum flieh von hier mit Vogels Eile!
Ich verzeih dir meinen Mord, verzeih's auch Du, o Gott!

III. Der Rekrut.[2])

„Schade, Schade, vergebens haben wir unser Leben zugebracht!
Wie werden wir mit solchem sündigen Antlitz auf Gottes Richterplatz erscheinen!
Wer so (als Soldat) stirbt, ist ein Märtyrer, nicht wahr?"
„Das ist er."

1) Gebräuchlicher Fluch.

2) Die genauere Übersetzung wäre: der Ausgehobene. Während der Reise der Ausgehobenen in ihre Garnison scharen sich die Leute aus derselben Gegend um einen, der eine Fahne trägt. Solch ein Fahnenträger ist in diesem Gedichte gemeint.

Digitized by Google

„Demnach wäre mein Stückchen Erde von dieser Stelle genommen.[1])
Was ist zu thun; auf mein kummervolles Haupt war's so geschrieben.
Zuerst Gott, dann euch empfehl ich meine Mutter."
„Sei unbesorgt."
„Pflanzt meine Fahne auf mein Grab,
und nun verzeiht mir alle."
„Es sei dir verziehen."
„Ach, mir ist schlecht. Ach, ach, ach!"
„Sag einen Vers, bekenne deine Sünden, so wird dir leichter, so wird dir besser sein.
Komm, wollen gemeinsam die Glaubensformel sagen,
vorwärts Bruder."
„Ich bekenne, dass kein Gott ist ausser Allah."

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

Ja, das ist's, ein frisches, einsames, schattenloses Grab!
Da, ganz klar, ein in höchster Eile zugeschüttetes (Stück) Erde!
Er ist es, der am Typhus gestorbene Fahnenträger!
Dort, sieh am Kopfende die von ihm getragene Fahne!
Ach, welches Auge wird an diesem verwaisten Grabe Thränen vergiessen?
Jeder ist nur bereit über seine Toten zu weinen.
Ach, wer wird seine Hand (zum Gebet) öffnen für diesen in der Fremde gestorbenen Helden!
Was dieser Arme an Verwandten hat, wohnt hinter hohen Bergen.
Heh, Landsmann, hör einmal! hollah! — Ach, er entflieht, der Arme!
Entfliehe nicht, mein Lieber! Jeder Platz auf dieser Erde ist ein Grab.
Wohin du auch trittst, ruhen tausend Geschöpfe.
Das Land ist ein Grab, das Meer ist ein Grab. Wohin willst du fliehen?
Entfliehen? vor wem? etwa vor diesem Haufen Knochen? Ach, du Feigling!
Was thut euch der Tote, von dem für euch nur seine Wünsche bleiben.[2])
Die bösen Thaten leben weit entfernt von den Gräbern.
Wenn schon geflohen werden muss, so fliehe weit vor den Lebenden.

1) طوپراقجغم بورادن آلنمش. Nach türkischer Volksanschauung bringt ein Engel auf Gottes Befehl ein Krümchen Erde, aus dem der Mensch gebildet wird, vor der Geburt in den Mutterleib, und an der Stelle, von der diese Erde genommen war, stirbt der Mensch. Daher bedeutet die äusserst häufige Redensart: „mein Stückchen Erde wurde von dieser Stelle genommen" soviel wie „hier muss ich sterben".

2) D. h. die Wünsche der Menschen bleiben für die Nachlebenden, während der Tote davon frei wird. Die Individuen gehen dahin, aber die Gesamtsumme der Wünsche und Bestrebungen bleibt der Menschheit erhalten.

Digitized by Google

Ach, meine Brüder! Auch dieser Held hat den Eifer eines Türken gezeigt.[1])
Sein Gewehr lachte er ebenso an, wie seinen geliebten Pflug.
Als er noch lebte, war dieses Stückchen Erde (in dem er jetzt ruht) das geliebte Land, das er bearbeitete,
Bei seinem Tode war das, was er zurückliess: eine Fahne.
Diese sind es, die mit Leib und Seele viel arbeiten.
Wenn die Grossen des Landes sagen: „stirb", so sterben sie.
Dafür begehren sie weder Gold noch Ruhm;
eine gute Sache thun sie, weil sie gut ist, und gehen dahin.
Wollen für ihre Seele eine Fâtiḥa beten,
das andere wollen wir Gott überlassen!

IV. „Zehn Para gieb!"

„Bej Effendi, beim Haupte deiner Kinder (bitte ich dich) gieb zehn Para nur als Almosen, erfreue den Alten!"
„Ach, ich habe die Bettlerschar den ganzen Tag satt!
Gott mag dir's geben!"
„Meine Hand kann nichts fassen, mein Auge kann nicht sehen, es ist krank."
„Gott mag dir's geben!"

— — — — — — — — — — — — — — — — —

Gott mag es geben, das ist keine Lüge, volle Wahrheit,
ja, Gott wird jedem auf dieser Welt, Gross und Klein,
alles geben, wenn er nur arbeitet,
doch wenn dieser mit seiner Hand nichts halten, mit seinem Auge nichts sehen kann
und wie ein Bündel Knochen sich dahinschleppt,
wenn die schmutzigen Strassen, die Mauern mit ihren scharfen Steinen
ihn jeden Tag hinwerfen und ihm Faustschläge versetzen,
so frage ich, was dieser armselige Krüppel für Arbeit verrichten, was er thun soll?
Die Erde selbst verweigert ihm alles, was sie hat,
und sagt: „Du gehörst nicht zu denen, die meinetwegen
Schweiss vergiessen. Was auch aus dir werden sollte, selbst
wenn du vor Hunger sterben solltest;
hier ist alles, aber dir gebe ich nichts."
Die Leute stossen, schlagen und schelten ihn.
Niemand sagt: „Auch dies Geschöpf ist ein Mensch,
auch dieses Herz verletzen bittre Worte,
auch dieser hat eine Seele wie jeder andere."
Zehn Para gieb einem Armen, streck die Hand aus,
ein Krüppel sagt „Hilfe" zu den Gesunden,

1) غيرت كوتمك gebräuchliche Redensart, fehlt bei Samy.

Digitized by Google

die Armut erfleht ihr Recht vom Reichtum!
Zehn Para gieb! Ach, wer weiss, wie viele Kinder
ihn vor der Hütte aus Lehm und Gestrüpp auch
heute wie jeden Tag erwarten!

V. Hüte dich, schlage nicht ab!

Heh, Landsmann, hüte dich, schlage nicht ab! Die Hand, welche
den frischen Baum mit dem Beile abschlägt, gedeiht nicht.
Da! diese Baumstümpfe, zu denen seit Jahren niemand kommt,
auf die sich kein Vogel setzt,
die schlage ab. Wie jedes Ding, so leben und sterben auch sie.

Sieh, wie schön euer Dorf im Schatten grüner Bäume ist!
Der durch die Blätter wehende Wind erfreut das Herz.
Ist es nicht Schade und Sünde, einen so lieblichen Ort in eine
Wüste zu verwandeln?
Ist es nicht für jeden Gläubigen die erste Pflicht,
Aus einem Samenkorn ein Reis und aus einem Reis einen Wald
zu machen?
Wenn es nicht so wäre, was für einen Sinn hätte für den Sohn
des Vaters
Mahnung: „Vermehre mein Erbe"?

Hüte dich, schlage nicht ab! Von jedem Zweige möge ein schöner
Vogel seine Stimme ertönen lassen:
Hüte dich, schlage nicht ab! In seinem Schatten möge sich der
müde Landmann ausruhen!
Hüte dich, schlage nicht ab! Über dieses liebliche Dorf möge er
sich ausbreiten.
Hüte dich, schlage nicht ab! Das liebe Vaterland möge von Tag
zu Tage glücklicher werden!

VI. Barbarossa auf der Fahrt nach Spanien.

(Frühling 949.)

Europas verzweigte südliche Berge erschienen unter grauen Wolken; in den auf diesen Bergen befindlichen Kirchen wurden laut die Glocken geläutet. Ungefähr 100 Kriegsschiffe fuhren unter günstigem Winde dahin, indem ihre grünen und roten Kriegsflaggen flatterten. Die müden Wellen des Mittelländischen Meeres beleckten den Kiel der Schiffe, gleich als ob sie schmeichelnd ihr Gesicht und ihre Augen darüber streifen liessen.

In den Schiffen berichteten alte weissbärtige Janitscharen, die so mancherlei erlebt hatten, den helmbedeckten Jünglingen von alten Kriegen, und die Schiffsleute, mit offener Brust und mit Knebelbärten, sangen folgendes Lied mit Musikbegleitung:

Digitized by Google

„Auf dem Meere fahren wir,
Unsern Feind suchen und finden wir,
Immer rächen wir uns,
Man nennt uns die Leute des Heireddin."

Da der Wind umgeschlagen war, hatte auch die Flotte ihre Richtung geändert und war vom Ufer weit ins offene Meer gefahren. Unterdessen stand Barbarossa, der Kommandant der Flotte, mit über der Brust gekreuzten Armen am Bug des Schiffes, auf dem er sich befand, und sah mit seinen Augen, die unter langen und buschigen Augenbrauen hervorleuchteten, wie ein Adler in die Ferne. Wohin wohl? Etwa nach Prevesa, wo er den Andrea Doria mit seinen 600 Schiffen schlug und in den grössten Kummer versetzte? Oder etwa nach Algier, wo er 70 000 Mauren vom dornigen Joch und von blutigen Martern der Spanier errettete und ansiedelte? Nein, jetzt war es weder Prevesa noch Algier. Warum sollte er dorthin blicken? Leute, die vor zu verrichtenden Thaten stehen, blicken nicht auf das, was sie ausgerichtet haben, sie suchen nicht in der kalten Asche, deren Funken erloschen sind und deren flammenloser Rauch sich mit den Wolken vereinigt hat; sie sagen: „Wenn wir unsere Augen an den Freuden vergangener Minuten blenden, werden wir blind den Sorgen kommender Tage gegenüber werden".

Deswegen blickte er nicht nach diesen Stätten, die hinter ihm lagen; vor seinen Augen schwebten andere Thaten, andere, vulkanische Flammen, schwebte Spaniens Flotte und das Land Karls V. Ja, wieder hatte Frankreichs König Franz bei unserem grossen Padischah Sultan Soliman dem Gesetzgeber Zuflucht gesucht, und wieder hatte dieser dem Barbarossa Befehl zukommen lassen, ihn aus der Hand Karls V., des Kaisers von Deutschland und Königs von Spanien, zu befreien. Um des mächtigen Padischah Befehl auszuführen, ging er 100 000 000 Leuten entgegen. Diesmal ging er, nicht um die Krone des Königreichs Frankreich zu retten, sondern um zu verhindern, dass man sie raubé, nicht um Frankreichs König aus dem Gefängnis holen zu lassen, sondern um zu verhindern, dass man ihn den Henkern gebe.

VII. Der alte Müller.

„Was du mit deiner Hand thust, wird mit dir gehen."

Der Bach floss, grün und rot gefärbt, über die moosigen, braunen Felsen am Rande eines schönen Parkes. Die aus Lehm gebaute Mühle des Dorfes drehte sich auf demselben mit Klappern. Ich ging auf die Mühle zu und fragte einen jungen Menschen, der die Lasten davontrug, nachdem er sie von den Pferden, die an ihren Hälsen Glocken trugen, genommen hatte, nach dem alten Müller. Dieser junge Mann gab mir, wie wenn ich an eine alte Wunde gerührt hätte, die Antwort: „Der Alte war mein Onkel,

Digitized by Google

er ist im vergangenen Winter gestorben. Ihnen wünsche ich langes Leben!"

Der arme Mann! Vor drei Jahren habe ich mit ihm hier im Schatten dieser Weiden neben ihm wie Vater und Sohn so manchen Morgen gemeinsam verlebt. So sassen wir wieder einmal eines Morgens zusammen. Er berichtete mir von dem letzten russischen Kriege und zeigte mir die Stellen der in diesem Kriege empfangenen Wunden. Inzwischen war eine in ein altes Tuch gehüllte, barfüssige, bejahrte Frau an uns herangetreten, warf ihr Ränzel, das sie auf dem Rücken hatte, vor uns hin und fing an, den Müller mit folgenden Worten anzuflehen: „Meine Kinder und ich hungern seit zwei Tagen, mahle uns um Gottes willen dieses bischen Gerste". Der Müller konnte ihre Not nicht mit ansehen, stand auf, nahm das Ränzel in die Hand und sagte tief aufseufzend, indem er mich anblickte: „Die Armut ist eine Wunde, die tiefer geht als die, welche ich in dem eben genannten Kriege empfangen habe". — Ja, mein alter Freund! Da! Deine Mühle, die ihre vier Steine treibt, dreht sich wieder! Der Kelekitbach murmelt wieder! Du hast diese und noch manche anderen Dinge hier zurückgelassen und bist dahingegangen. An den Ort, wohin du heute gegangen bist und wohin wir alle morgen gehen werden, hast du nur eins mitgenommen: die Gebete, welche diese arme Frau und ihre vaterlosen Kinder für dich sprachen, als der Rauch von ihrem warmen Gerstenbrote emporstieg.

VIII. Was kann der Mensch?

Der Schiffer sass, angelehnt an die glatten Felsen des schwarzen Meeres, und sah mit gerunzelten Brauen und geschwellten Nasenlöchern gerade aufs Meer. Inzwischen ballte er unter Zähneknirschen die Fäuste und seufzte tief athmend. Plötzlich sprang er von dem Platze, wo er sass, auf, rauchte die dunkelbraun gewordene halbe Cigarette, die er in seinen schwieligen, sehnigen Fingern hielt, mit einem Zuge zu Ende und warf sie auf die Erde. Ärgerlich spuckte er auf die Kieselsteine zu seinen Füssen und begann wuchtig auf dem Strande, auf den die Schiffe gezogen waren, hin und her zu gehen. Während des Gehens machte er Halt, wandte sich um, sah noch einmal auf das Meer, und seinem Munde entfielen folgende Worte: „Noch immer weht er, noch immer heult er, er hört gar nicht auf, dieser Wind."

Ja, die Schiffer lieben die Meere! Wie die Landleute ihre Äcker und die Vögel die Wälder lieben, so lieben sie die Meere. Die Meere, die blauen Meere, auf denen sich die weissen Schaumkämme auftürmen, sind ihre blumigen Sommerweiden; die weiten Himmelsflächen mit den Möven darunter sind ihre nachtigallenreichen Pfade. Mögen ihre Schiffe auch auf den tiefen Meeren, die sie wie die Walfische durchschneiden, schaukeln, mögen die

Digitized by Google

Segel ihrer Schiffe an jeder Rolle einen anderen Laut geben. — mögen sie selbst auch auf den Wellen schaukeln und bis auf die Haut durchnässt sein, — dennoch, dennoch wollen sie nicht auf dem Lande bleiben, dennoch wollen sie auf dem Meere sein.

Obgleich heute schon der Abend des dritten Tages ist, weilt dieser arme Schiffer noch immer auf dem Lande, noch immer weht der Südostwind wie rasend, noch immer schlagen die wilden Wogen ihre Krallen tief ins Mark der härtesten Felsen, noch immer, noch immer Sturm!

Da lässt sich nichts machen, mein Lieber. In solchen Dingen geschieht nicht des Menschen, sondern Gottes Wort. Es geschieht das, was Gott sagt, der die Winde geschaffen hat, um deine Segel schwellen zu lassen, und die Wälder, um die Schiffe daraus machen zu lassen.

Wenn du willst, so kannst du die Thränen der Waisen stillen. wenn du willst, kannst du ihre Schmerzen und Klagen lindern, wenn du willst, kannst du mit deinem Verstande, Herzen und mit deiner Kraft deinem Vaterlande und deinen Landsleuten viel gutes thun, aber einen Sturm kannst du nicht stillen, einen Wind nicht besänftigen. Ja du kannst sogar nicht einmal die Flügel des Kolibris, der nur eine Handbreite über deinem Kopfe fliegt, zum Halten bringen.

Aber du wirst mir sagen, wie kann ich die von dir genannten guten Thaten verrichten, wenn ich so auf dem Lande bleibe? Richtig! Jedoch insoweit, als du, wenn du willst, nicht auf dem Lande zu bleiben brauchst, sondern dein Schiff auch auf den tiefen Meeren fahren lassen kannst; das liegt auch in deiner Hand. Denn Gott, der den Wind für dich geschaffen, hat die Kohle für niemand anders geschaffen.

IX. Der Hirte.

„Das Glück besteht im ruhigen Gewissen."

Der Dorfhirte betrat seine kleine, fensterlose, finstere Hütte. Er zündete seinen irdenen Leuchter, der in dem Rauchfange hing, an und setzte sich, nachdem er sein Gebet verrichtet hatte, auf das Fell eines Bären, den er im Winter im Walde mit dem Beile erschlagen hatte. Er nahm aus seinem mit Troddeln und blauen Perlen geschmückten Rucksack ein Stück schwarzes, hartes Brot heraus und, nachdem er es mit Wasser angefeuchtet hatte, begann er nach Herzenslust zu essen.

Damit war also seine ganze Arbeit zu Ende. Ja! wie jeden Tag hat er auch heute seine Herden, nachdem er sie mit grünem Gras gefüttert und in den Schatten der wilden Pflaumenbäume geführt und an der Quelle getränkt hatte, wieder an ihre Stellen zurückgebracht, ohne dass auch nur ein Lamm sich den Fuss verrenkt hätte; er hat seinen Gottesdienst seinem Gott erwiesen, der die Sommerweiden mit ihren gelben Blumen geschaffen hat, wo

Digitized by Google

überall kalte Quellen hervorsprudeln und die Herden weiden; er hat sich gesättigt mit dem Brote seiner Brüder, der Bauern, welche unter der glühenden Sonne schwitzten, während er im Schatten der Bäume Flöte spielte. Was bleibt ihm nun noch? Nur noch eine Sache: sein Schlaf.

Nun du glücklicher Knecht Gottes! Geh schnell schlafen, versenke dich sanft in deinen Schlummer, schlaf! Da du deine Tage verlebst, ohne jemanden zu ärgern und zu betrügen, deswegen giebt es für dich nichts, was dich um Mitternacht nicht schlafen liesse, indem es schreckliche Gestalten annimmt. Wenn du schläfst, schläft dein Gewissen wie klares Wasser, und an deinem Bette bewegt sich keine hässliche Traumgestalt, nicht wahr? Ach, weisst du, dass es auf dieser Welt Leute giebt, die für dein Schnarchen auf dem Bärenfell unter den verräucherten Dachbalken in dieser finsteren Hütte wer weiss wie viel, wer weiss wie viel geben würden?

X. Der Schatz.

„Ohne Arbeit wird dir kein Reichtum zu teil; in dem Maasse, wie du schwitzest, füllt sich dein Beutel mit Geld."

Es war eine Winternacht. Die Bauern hatten sich wieder in dem Gastzimmer des Schulzen versammelt. Die in den Herd gesteckten Fichtenstämme brannten lustig prasselnd, die emporsteigenden rauchigen Flammen gaben dem Zimmer Helligkeit, es wurde Kaffee getrunken und das Gebet verrichtet. Ein alter Imam hatte wieder mit seiner Geschichte angefangen. Heute waren die Schätze an die Reihe gekommen. Er hatte in seiner Jugend gehört, dass in der verfallenen Burg oberhalb des Dorfes sieben Küp voll genuesischer Goldstücke vorhanden seien, war in der Ḫiḍr Eljäs-Nacht an den Ort, der mit diesen Goldstücken angefüllt war, gegangen, hatte Asche durchgesiebt und hatte darauf am nächsten Morgen eine Klaue gesehen, die er nicht mit der irgend eines anderen Wesens vergleichen konnte. Da er sie nicht finden und dann abschneiden konnte, so war der Schatz nicht in seinen Besitz gekommen.[1]) Das erzählte er.

Die andern hörten kopfschüttelnd mit gespannter Aufmerksamkeit den Worten des Alten zu. Unter ihnen war mancher, der sich diesen Schatz mit aller seiner Begier wünschte, sogar so sehr, dass diese Küp mit ihrem gelben Golde ihm vor den Augen schwebten; er liess es sich durch den Kopf gehen, dass er, wenn er den Schatz bekäme, die Quelle, die auf der Sommerweide etwa so stark wie die Taille eines menschlichen Körpers entspringe, sogar

1) Er will sich in den Besitz des Talismans setzen, deswegen siebt er Asche, um auf diese Art aus den Fusstapfen den Geist, der den Schatz bewacht, zu erkennen. Leider hat er kein Wesen gefunden, dessen Klauen dem Abdrucke glichen, und deswegen den Schatz nicht bekommen können. Die Ḫiḍr Eljäs-Nacht ist die Nacht des Frühlingsäquinoctiums.

Digitized by Google

bis ins Dorf leiten würde, und sagte mit einem tiefen Seufzer: „Ach, wenn ich den finden könnte, der den Talisman dieses Schatzes weiss, ich würde meinen Acker und meine Ochsen verkaufen und ihm alles Geld geben."

Glaub's nicht! Lüge, Lüge! Alle solche Dinge wie ein Talisman für einen Schatz sind Lüge! Die Menschen sagen, dass die Sachen, die sie nicht besitzen, an solchen wüsten, finsteren und unbesuchten Örtern sind, und lassen an ihren Thüren Schreckgestalten warten, die den Menschen entstellen,[1]) damit niemand dorthin gehe. Warum wohl? Auf dieser Welt giebt es viele Thoren, die immer jemand suchen, um sich betrügen zu lassen; sie zeigen nach Lügen einen Hunger wie nach Brot. Einige arme Kerle denken sich dann, so wie diese es wünschen, diese Lügen aus, um sie ihnen zu verkaufen.

Wenn du in Wahrheit einen Schatz finden willst, wenn du seinen Talisman finden willst, so wisse, dass die Schätze für Landleute, die ihr seid, nur in den Äckern bestehen, und dieser Schätze Talismane sind Hacke und Pflug. Wer seinen Acker umgräbt, bringt den Schatz heraus und schreit auf diesem Boden voller Gold nicht vor Hunger nach Brot.

Darum gieb acht! Das vergiss niemals, dass ohne Arbeit dir kein Reichtum zufällt; in dem Maasse, wie du schwitzest, füllt sich dein Beutel mit Geld, in dem Maasse, wie dein Körper müde ist, geniesst dein Herz Ruhe.

---

1) Von Krüppeln und besonders von solchen, die eine Entstellung oder Verzerrung des Gesichtes haben, sagt man دیو اولیا اونی چاریمش, weil nach der Volksanschauung gute und böse Geister jede Verunreinigung ihres Wohnplatzes, mag sie absichtlich oder unabsichtlich, z. B. auch durch Ausspeien geschehen sein, dadurch bestrafen, dass sie den Menschen entstellen. Daher ist es Sitte beim Ausspeien دستور zu sagen.

Digitized by Google

Muṇḍās and Australians.

By

Sten Konow.

It is a well-known fact that the population of Northern India is not uniform. According to Mr. Risley, *The Tribes and Castes of Bengal*, Vol. i, Calcutta 1891, pp. xxxi & ff., we can "distinguish two extreme types of feature and physique, which may be provisionally described as Aryan and Dravidian".

The principal home of the so-called Dravidian type is Southern India. The word Dravidian is commonly used to denote a distinct linguistic family, and I do not think that Mr. Risley was right in applying it to an anthropological type. The tribes representing the type speak languages which have usually been considered as belonging to two different families, one of which is known as the Dravidian. The application of this name to the anthropological type is therefore open to the same objection as the use of the term Aryan to denote the race which is also known as the Indo-European. It is used in a much wider sense by anthropologists than by philologists.

Most "Dravidian" tribes speak languages which belong to one and the same philological family—the so-called Dravidian. About three millions, however, use several closely connected forms of speech which appear to be quite different. They have been known under different names. Messrs. Hodgson and Logan described them as North Dravidian and as dialects of the Kol language. The name Kol, however, only comprises a portion of the dialects concerned. It is, moreover, an ethnical term, and is also applied to tribes who speak Dravidian languages proper.

Max Müller was the first who clearly distinguished between the Dravidian languages proper and the dialects in question, which he proposed to call the Muṇḍā family. I have retained that denomination (though it is far from being appropriate), because it will be adopted in the Linguistic Survey of India, and it is of no interest for my present purpose whether the denomination is strictly correct or not. The common name Kolarian was coined by Sir George Campbell, but it has no foundation whatever. In modern

Digitized by Google

times a fourth name was proposed by the Rev. L. Skrefsrud, and has been adopted by Prof. Thomsen of Copenhagen. Santhal traditions assert that the Santhals, Muṇḍārīs, Birhoṛ, Bhumij and Ho once formed one people, and that they were then called Kherwārs. Messrs. Skrefsrud and Thomsen therefore use the name Kherwārian to denote the whole family. I have not adopted this name because some of the dialects belonging to the family are spoken by tribes which do not appear to have been comprised under the denomination Kherwār.

The Muṇḍā languages are principally spoken in the Chota Nagpur plateau. They must, however, have once extended much farther to the west, for we find an important Muṇḍā dialect, the so-called Kūrkū, in the Mahadeo Hills, and it is probable that the Bhils are descended from tribes which once used a Muṇḍā form of speech.

The principal Muṇḍā languages are, 1. Santālī; 2. Muṇḍārī, with Bhumij and Birhoṛ; 3. Ho; 4. Tūrī; 5. Asurī; 6. Korwā; 7. Kōḍā; 8. Kūrkū; 9. Khaṛiā; 10. Juāng; 11. Savara; 12. Gadaba.

Santālī, Muṇḍārī, Ho, Tūrī, Asurī, Korwā, and Kōḍā are all closely connected. They represent the various forms of speech now used by the descendants of that tribe which the Santhal traditions call Kherwār.

The Muṇḍā languages have no connexion whatever with the Dravidian forms of speech. On the other hand, there are many important points in which they agree with the Mon-Khmēr languages of Further India, the dialects of the Sakeis and Semangs in the Malay Peninsula, and Nancowry.

About ten years ago, Professor Thomsen of Copenhagen tried to show that connected forms of speech can be traced much farther to the south and east. In a paper entitled *Bemærkninger om de khervariske (kolariske) Sprogs Stilling*, in the Oversigt over det Kgl. Danske Videnskabs Selskabs Forhandlinger, 1892, pp. 231 and ff., he says,—

"Points of connexion with the Kherwarian languages can be traced much farther towards the south-east, and, more especially, I wish to draw attention to a series of very remarkable coincidences between them and several of the . . . . aboriginal languages of the southern part of the Australian Continent, such as Dippil and Turrubul in Southern Queensland; Kamilaroy, Wiradurei, Lake Macquarie, Wodi-Wodi, and others in New South Wales; the languages spoken in the neighbourhood of the Encounter Bay and about Adelaide, and also Parnkalla, spoken to the west of Spencer's Gulf in South Australia; and, lastly, several languages of West Australia. These (South) Australian languages cannot, though they greatly differ from each other, be separated from each other, but they must be supposed to have some common origin. The correspondence which has been supposed to exist between

Digitized by Google

them and the Dravidian languages, must certainly be dismissed (compare Fr. Müller, *Grundriss der Sprachwissenschaft*, II, i, pp. 95 and ff.). On the other hand, I think there is unquestionably a certain connexion between the Australian and Kherwarian languages.

It is not only possible to show that there are correspondences in vocabulary, but especial stress must be laid on the fact that the analogy extends to the whole principle of the structure of the language and to the relations and ideas which have found their expression in grammatical forms. There seems also to be an unmistakable similarity in some details of these forms, if it be allowed to draw any conclusions in this respect so long as we are quite ignorant of the phonetical development of the languages in question. We cannot, however, expect to find any obvious analogy in grammatical details throughout, the less so when we remember how much the Australian languages themselves differ from each other in this respect".

Professor Thomsen thinks that such points of analogy must be explained by the supposition that Indian Muṇḍās, or some closely connected tribe, have formerly emigrated to the Australian Continent.

G. v. d. Gabelentz in his book *Die Sprachwissenschaft*, Leipzig 1891, pp. 274 & f., also states that there is a connexion between the Muṇḍā family and the Australian languages. He even thinks that we are justified in speaking of a "Kolarian-Australian family of languages". He does not, however, adduce any facts in support of his view.

In preparing the Muṇḍā portion of the Linguistic Survey of India, I have had to occupy myself with the supposed connexion between Muṇḍās and Australians. I have examined Prof. Thomsen's arguments, and I have been unable to adopt his view of the matter. The points of analogy which he has found are, so far as I can see, uncertain, and, at all events, too few and unimportant to prove anything. Moreover, they are of such a kind that similar coincidences can be shown to exist between languages which are in no way connected with each other. I have had the same materials at my disposal as Prof. Thomsen, and I am quite aware that they are not sufficient for arriving at a final decision. So far as I can see, however, nothing is as yet known which contradicts my conclusions.

Vocabulary. Prof. Thomsen's first argument is based on the supposition of a certain correspondence in vocabulary.

In the first place he compares the first two numerals in Muṇḍā with some forms in Australian languages, *viz.* Santālī *mit'*, one, with Wodi-Wodi *mituṅ*, Kamilaroy *māl*; Santālī *bar*, two, with Lake Macquarie *buloāra*, Kamilaroy, Dippil, Wodi-Wodi *bulār* &c.

Digitized by Google

The correspondence is far from being evident, and it is further weakened by a consideration of the corresponding forms in other Australian languages. The most common word for "one" in New South Wales is *wākul*. Other forms are *marai*, *marawa* (Tasmania), *bur* (Victoria); *mo*, *mata*, *mada*, *metata* (on the Murray River near Wentworth and Euston); *waichola* (middle course of the Darling); *mala* (Upper Murray); *yalla* (Monero Plains); *medendal* (Moruya); *mitong* (Murrumbidgee); *metann* (Jervis Bay); *metong* (Goulbourn Plains); *mitung* (Illawarra district); *mal* (Liverpool Plains); *malanda* (Wellington); *byāda*, *muray*, *baja*, *byāya* (Southern Queensland); *motu*, *warat*, *wadat* (Northern territory of South Australia); *numbai* (Wiradurei); *piēya* (Kingki); *kunar* (Turrubul); *kalim* (Dippil); *kuma* (Adelaide); *kain*, *gain* (West Australia), and so forth.

It is difficult to find any form from which all these numerals can be derived. The base in many of them seems to be *ma*, which bears some resemblance to Santālī *mit'*.

Most Australian languages have forms such as *bula* or *bulo* for "two". According to Mr. John Fraser in his curious introduction to *An Australian Language* ... by L. E. Threlkeld, Sydney 1892, "the word *bula* is universal; with various changes of termination, it exists from Tasmania in the extreme south, right on to the Gulf of Carpentaria". Compare Lake Macquarie *buloāra*; Wiradurei *bula*; Kamilaroy, Dippil, and Wodi-Wodi *būlār*; Wailwun *bulugur*; Kingki *būdela*; Turrubul *būdēlā*; Lake Tyers *būlūman*; Lake Hindmarsh *pullet*; River Yarra *bolowīn*; Jajowerong *būlaitsh*; Witouro *bullait*; Toungurong *bullarbil*. Now I do not think that the similarity with Santālī *bar* is unquestionable. It may reasonably be doubted whether the *b* of *bar* is a prefix or belongs to the root. Compare Lemet *ar*, Khassi *ār*, two, and the *ar* which is used in the dual suffixes in Khaṛiā.

There is, however, some similarity in the sound of the two first numerals in Muṇḍā and Australian. The significance of that fact, however, considerably loses in importance when we remember that forms which bear the same, or even a stronger, similarity to the Muṇḍā numerals occur in the heart of Africa. Compare Herero *mue*, one; *vari*, two; Maba *bar*, two. How cautious we must be in such comparisons is vividly brought home to us when we remember that *ek* is "one" in the language of the Mixteques in America, just as in Hindustānī.

Moreover, every trace of analogy disappears when we go beyond the numeral "two". Most Australian languages only possess numerals so far as "three". In the Muṇḍā family, on the other hand, we find separate forms so far as "ten", and higher numbers are counted in twenties. The antiquity of the first ten numerals is warranted by the close correspondence with the forms in use in the Mon-Khmēr languages.

Digitized by Google

I therefore think that we are on the safe side when we consider the similarity in sound between the two first numerals in Muṇḍā and Dravidian as merely accidental, at least so long as no new facts force us to assume a connexion between both groups.

With regard to pronouns Prof. Thomsen compares Santālī *iñ*, Muṇḍārī *iṅ*, *aiṅ*, I, with forms containing an *ṅ* in many Australian languages, such as *ṅai* in Dippil, Turrubul, Kamilaroy, Adelaide, and Parnkalla.

Now I do not attach any importance to the fact that the characteristic element of the Muṇḍā pronoun probably is a palatal *ñ*, but a velar *ṅ* in the Australian forms. But I think a comparison of the Muṇḍā forms improbable for other reasons. Forms of the personal pronoun of the first person containing a velar *ṅ* are found in many languages which cannot be considered as related, and, on the other hand, the *ṅ* of the Australian forms does not appear to be a necessary part of the pronoun.

I do not propose to give a list of all such languages as have forms for "I" containing a velar *ṅ*. It is quite sufficient to mention Tibeto-Burman *ṅa*; Melanesian *ṅu*, *ṅ*; Mande (Africa) *ṅ*; Bullom (Africa) *yaṅ*.

Moreover, the element *ṅ* can apparently be dropped in Australian. Compare Lake Macquarie *ṅa-toa*, I; *tia*, me; *emmo-uṅ* to me. The final *uṅ* of *emmo-uṅ*, to me, is a suffix; compare *ṅiro-uṅ*, to thee, *Biraban-nuṅ*, to Biraban. Similarly we sometimes also find pronominal suffixes of the first person singular without the *ṅ*; thus, Wiradurei *ṅa-du*, I, to which correspond the suffixes *du* and *tu*; Encounter Bay *ṅā-pe*, *ṅā-te*, I, and the suffixed forms *ape*, *ap*, *an*, *ate*.

If we compare Lake Macquarie *ṅa-toa*, I; *ṅin-toa*, thou; Wiradurei *ṅa-du*, I; *ṅin-du*, thou, and so forth, we shall find that the *ṅ* is also used in the pronoun of the second person. Bishop Caldwell has long ago compared the Australian forms *ṅa*, I; *ṅi*, thou, with the Dravidian *na-*, I; *ṅi-*, thou. I do not think that the comparison proves anything. The bases of the Dravidian pronouns are probably *ē* or *yā*, I, and *ī*, thou. The fact, however, that the *ṅ* is used in the pronoun of the second person as well as in that of the first, shows that it is not the characteristic element of the pronoun "I". It is probably a prefix of uncertain meaning, and it also occurs in forms such as Lake Macquarie *ṅa-li*, this very; *ṅa-la*, this; *ṅa-loa*, that. In the Muṇḍā languages, on the other hand, *ñ* is the real pronoun and cannot be dropped.

Professor Thomsen further compares Santālī *aliñ*, he and I, with Dippil *ṅu-liṅ*, *a-len*, Kamilaroy *ṅu-le*, Wiradurei *ṅa-li*, Lake Macquarie (oblique) *ṅa-liṅ*, Adelaide and Parnkalla *ṅa-dli*, West Australian *ṅa-li*, we two, and so forth.

Now *aliñ* means "I and he", and Lake Macquarie *ṅa-liṅ*, "I and thou". I do not, however, think that that difference is of much

Digitized by Google

weight. It is of greater importance that, while the Santālī *liñ* is the essential part of the pronoun, the Australian *li* seems to be an ordinary dual suffix which can be used after other pronouns as well. Compare Lake Macquarie *ba-li*, we two; *bu-la*, you two; Encounter Bay *ñē-le*, we two; *ñur-le*, you two.

A similar remark can be made regarding Prof. Thomsen's comparison of Santālī *alä*, we, *i. e.* I and they, and Turrubul *ñu-le*, Adelaide *ña-dlu*, we. According to Mr. Fraser *ña-dlu* is an indefinite form which can be used both as a singular and as a plural.

The apparent similarity between the forms for "we two" and "we" is, I think, outweighed by the fact that the Australian languages have nothing to correspond to the double set of dual and plural forms of the personal pronoun of the first person, one including and the other excluding the party addressed. Compare Santālī *aḷiñ*, I and he; *alaṅ*, I and thou; *alä*, I and they; *abon*, I and you. If the person addressed is to be excluded, the Australian languages suffix a pronoun of the third person to the ordinary dual. Thus Lake Macquarie *bali*, we two, *i. e.* I and thou; *ba-li-noa*, I and he; *ba-li-boun-toa*, I and she.

Moreover, the parallelism between Muṇḍā and Australian does not extend to the personal pronoun of the second person. Forms corresponding to Muṇḍā *am*, thou, are, on the other hand, found in many languages. Compare Melanesian *mu*, *m*; Bullom *mua*, *moa*, thou.

Prof. Thomsen also compares Santālī *uni*, *nui*, he, this (animate beings), *noa*, this; *ona*, that (inanimate) with Lake Macquarie *noa*, he, that; *uni*, *unoa*, that; Dippil *unda*, Turrubul *wunāl*, he, and so forth. I am afraid that even this point does not prove much, because the demonstrative pronouns are formed according to quite different principles in the two families. In Muṇḍā there are two different sets, one denoting animate beings and another referring to inanimate objects. On the other hand, there are no different forms for the masculine and the feminine. The Australians distinguish masculine and feminine pronouns, but use the same form to denote animate beings and inanimate objects.

Moreover, a comparison of the Hindī bases *in* and *un* shows how cautious we must be in such matters. Compare Santālī *in-kin*, these two; *un-kin*, those two; Hindī *in-mẽ*, among these; *un-mẽ*, among those.

In the face of such facts I do not think that we can attach much importance to Prof. Thomsen's remaining comparisons. They are as follows.

Santālī *mãt'*, Kamilaroy, Wiradurei *mil*, Wodi-Wodi *mēr*, eye.

Santālī *mu*, Kamilaroy, Dippil *mūrā*, Turrubul *mūro*, nose.

Santālī *jaṅga*, Wiradurei *dinaṅ*, Kamilaroy *dina*, Dippil *jinuṅ*, foot.

Digitized by Google

Santālī *hâr*, Kūrkū *koro*, Lake Macquarie *kore*, Encounter Bay *korn*, man.

Santālī *baṅ*, Dippil *ba*, not.

The number of similar words in both families is apparently very small, and I do not think that they prove more than does the curious list of phonetic coincidences in Mandshu and Greek and Latin which has been printed by Prof. Max Müller in his *Letter to Chevalier Bunsen on the Classification of the Turanian Languages*, p. 95.

Moreover, I think that some of Prof. Thomsen's comparisons are far from being striking.

The similarity between Santālī *mät'*, eye, and Australian forms such as *mil*, *mēr*, is far less than that between the Santālī word and *mat*, *mata*, *meta*, *eme*, and so forth, in numerous Oceanic languages. Compare also the word for "eye" in Tibeto-Burman languages, where we find forms such as *mik*, *mit*, *mi*, *myak*, and so forth.

The Muṇḍā word for nose is *mu*. The Australian words compared by Prof. Thomsen are probably compounds. Compare Lake Macquarie *nu-koro*, nose, but *koro*, windpipe.

The similarity between the words for "foot" in the two families seems to me to be slight. Compare also Laka Macquarie *tina*, the toes, the foot.

Lake Macquarie *kore*, Encounter Bay *korn*, are strikingly like Kūrkū *koro*, man. The *o* of the Muṇḍā words is however open, that of the Australian ones seems to be pronounced almost as a *u*, for we also find *kuri* in the Lake Macquarie dialect. And forms such as Kamilaroy *giwir*, Wiradurei *gibir*, Victoria *kūl-int*, man, make the probability of a connexion with the Muṇḍā word rather small. The Lake Macquarie nominative *kuri-ko* might just as well be compared with Fulbe (Africa) *gor-ko*, man.

Dippil *ba*, not, no doubt resembles Santālī *baṅ*. *Ba*, not, is however, also found in Hausa; and other Australian negatives such as Lake Macquarie *kora*, Wiradurei *karia*, Kamilaroy *kāmil*, Adelaide *yako*, West Australian *bart*, not, remind us that it is necessary to be cautious.

I have now examined all those points in which Prof. Thomsen states that the Australian languages agree with the Muṇḍā family. I do not think that they are numerous or important enough to make a connexion between the two families probable.

It remains to see whether Prof. Thomsen is right in stating that the structure of each set of languages follows the same principles, and that the grammatical forms give expression to the same ideas in the two families. I regret that my knowledge of the Australian dialects is very limited, and it is possible that I have overlooked many important points. It is however necessary to state my case as best I can.

Digitized by Google

Phonology. — The phonetical system of the Australian languages is extremely simple. There are no aspirates, no sibilants, no *h*, and probably originally no soft mutes such as *b*, *d*, *g*. All that is quite different in the Muṇḍā languages. Those latter forms of speech possess all the various consonants of the Indo-Aryan vernaculars, and also a peculiar set of semi-consonants, checked consonants without the off-glide.

Formation of words. — The Australian languages make use of suffixes in order to form new words from already existing bases. Thus Lake Macquarie *bun-ki-ye*, a fighting man; *bun-to-ara*, a wounded man; *bun-killi-kan*, a striker; *bun-killi-kan-ne*, a cudgel; *bun-killi-to*, the stroke; *bun-killi-ta*, the striking; *bun-killi-ñel*, a pugilistic ring. The use of suffixes is also a well-known feature of the Muṇḍā languages. Their number is, however, limited, and most of them are apparently pronominal. On the other hand, the Muṇḍā languages to a great extent use infixes in order to form new words. The same is the case in the Mon-Khmēr languages and others, but nothing of the kind has been shown to exist in Australian. Compare Santālī *dal*, to strike; *da-pa-l*, to strike each other: but Lake Macquarie *bun*, to strike; *bun-kilān*, to strike each other.

I cannot therefore find that the structure is the same in Muṇḍā and Australian.

Inflexional system. — Muṇḍā nouns are of two kinds, such as denote animate beings and inanimate objects respectively. The distinction of the two natural genders, on the other hand, is not reflected in grammatical forms. Pairs such as *koṛa*, boy; *kuri*, girl, are, of course, due to Aryan influence and are not a regular feature of the Muṇḍā languages.

The state of affairs is apparently different in Australian. There is a difference between masculine and feminine forms. Compare Lake Macquarie *niu-woa*, he; *boun-toa*, she; *makoro-ban*, a fisher; *makoro-bin*, a fisher-woman; *yināl*, son; *yināl-kun*, daughter. It seems, however, as if this difference does not really affect the grammar. On the other hand, there is apparently no difference between such nouns as denote animate beings and inanimate objects, respectively. In the Minyung dialect, the form of the adjective is sometimes changed so as to agree with the qualified noun. Thus *kumai*, big, large, can be used in connexion with all sorts of nouns. If the qualified noun denotes a man, it is however more common to use the form *kumai-bin*. The corresponding feminine form is *kumai-na-gun*, while *kumai-nyon* is used if the qualified noun denotes an inanimate object. So far as I can see, there is no parallelism between the Minyung principle and that prevailing in Muṇḍā.

Both the Muṇḍā languages and the Australian ones distinguish between three numbers, the singular, the dual, and the plural. The

Digitized by Google

Muṇḍā languages usually denote the number by means of suffixes, at least in the case of animate beings. The rule in Australian, on the other hand, is to leave the dual and the plural of nouns unmarked. Thus *kuri* in the Lake Macquarie dialect means both "man" and "men". In Adelaide and Encounter Bay, however, dual and plural suffixes are used as in Muṇḍā. Thus Encounter Bay *korn*, man, dual *korn-eŋk*, plural *korn-ar*; Adelaide *ṅaŋki*, woman, dual *ṅaŋki-dla*, plural *ṅaŋki-na*.

There is a great difference between Muṇḍā and Australian languages in the formation of cases. The Muṇḍā languages use the same form to denote the subject of transitive and intransitive verbs. The Australian forms of speech, on the other hand, distinguish the active subject of transitive verbs from the subject of intransitives by adding a separate suffix. Thus Lake Macquarie *uni ta tibbin*, this is a bird; but *tibbin-to ta-tān*, the bird (agent) eats; *ṅatun noa bon yinal-lo wiyā*, and he him son-by said, and the son said to him; *uni emmoumba yinal tetti kakulla*, this my son had died.

The Muṇḍā languages have no cases to denote the direct and indirect object but incorporate them in the verb by means of pronominal infixes. Even the genitive case is often expressed in the verb in the same way. Compare Santālī *apat-tät'-dā ac'-rān golam-ko-e met-at'-ko-a*, the-father his servants-he said-to-them, the father said to his servants; *apum-dā uni posao damkām-ä gurked-e-a*, thy-father the fatted calf-he killed-it, thy father has killed the fatted calf; *mit' hār-rān barea koṛa hāpān-kin tahākan-tae-a*, one man-of two boy child-they-two were-his, a man had two sons.

The Australian languages, on the other hand, have a dative-accusative like the Indo-Aryan vernaculars. Thus Lake Macquarie *makoro bi ṅuwa*, fish thou give; *piriwal-ko*, to the chief? *ṅān-to bōn būn-kulla tetti kulwun*? *ṅām-nuṅ*? *Biraban-nuṅ*, whom-by him smote dead stiff? Whom? Biraban. Who smote him dead?—Whom?—Biraban.

The West Australian genitive suffixes *ak* and *aṅ* resemble the Muṇḍā suffix *ak'*. I do not, however, think that the correspondence can be anything but accidental.

The Australian languages possess a richly varied system of verbal forms. In this respect they agree with the Muṇḍā dialects, but also with languages belonging to quite different linguistic families, such as Turkish. It is also possible to point to some suffixes which resemble each other in sound in both families. Thus the present suffix *an* in Lake Macquarie, *in*, *un*, *ēn* in Encounter Bay, can be compared with Santālī *en* and *an*. The suffix *ē* or *i* of the past tense in Wiradurei might correspond to Santālī *et'*. The pluperfect suffixes *ākean* in Lake Macquarie, and *lain*,

Digitized by Google

lēn in Kamilaroy, might be compared with Santālī *akan*, *len*, respectively. I do not, however, think that such coincidences are more than accidental. Santālī *an*, *en*, are passive suffixes, while the Australian *an*, *in*, *ēn*, is used in an active as well as in a passive sense.

On the whole, the conjugational principles are, so far as I can see, quite different in the two families.

The Muṇḍā languages have separate forms to denote the passive and the middle voices. Compare Santālī *dal-ket'-a-ñ*, I struck; *dal-en-a-ñ*, I was struck; *dal-an-a-ñ*, I struck for myself. The Australian languages distinguish the active from the passive by using various pronouns as subject or object. Thus Lake Macquarie *ṅan-to bin būn-kulla*, whom-by thee struck? who struck thee? *ṅan-nuṅ būn-kulla*, whom struck? who was struck?

The Muṇḍā tense bases can be used as nouns, adjectives, and verbs. No suffixes are added in order to change them into relative participles. In the Australian languages, on the other hand, verbal nouns and participles are formed by means of special suffixes.

Both families agree in using pronominal suffixes in order to indicate the person of the verb, and those suffixes are sometimes added to a word preceding the verb in the Australian languages, as is the common rule in Muṇḍā. Compare *yāp-ap el-in*, fuel-I go, I go to fetch fuel, in the dialect spoken on the Encounter Bay. The parallelism is, however, of too general a description to prove anything whatever. Exactly similar constructions are e. g. also used in the language of the Hottentots; thus, *tsī-b ma*, and-he gives. The Australian languages have a double set of such suffixes, one denoting the agent and another denoting the subject of intransitive verbs. It has already been remarked that the Muṇḍā languages do not make any such distinction.

The ideas expressed by the various forms corresponding to our tenses are, moreover, quite different in both families.

The Muṇḍā languages have no separate form to denote future time. There is an indefinite tense which is used as a habitual present, a future, and so on. The Australian languages possess an indefinite future, a definite future, and sometimes even more future forms. Thus Lake Macquarie *būn-nuṅ baṅ*, striking-for I, I shall strike, at some indefinite future time; *būn-kīn baṅ*, I shall strike at such and such time.

The Muṇḍā languages have one perfect; thus Santālī *dal-akad-e-a-e*, he has struck him. There are, on the other hand, several perfects in the Australian languages. Compare Wiradurei *būm-al-guaiṅ*, have struck; *būm-al-āwaṅ*, have just struck; *būm-al-ṅārin*, have struck to-day; *būm-al-gurāni*, have struck yesterday; *būm-al-gunan*, have struck a long time ago. It will be seen that such tenses are in reality compounds. They are, however,

Digitized by Google

formed according to principles which are apparently unknown in the Muṇḍā forms of speech.

I do not pretend to say that the preceding remarks are conclusive. I hope, however, to have shown that Prof. Thomsen's reasons for assuming a connexion between the Muṇḍā family and the aboriginal languages of Australia are insufficient. I am well aware of the fact that it would be necessary to go much deeper into the matter than my limited time has allowed me to do. I hope some day to find the necessary leisure for undertaking a thorough analysis of the materials available about the Australian languages. I have, however, thought it better to invite discussion of the matter at once. I should be happy if some more competent scholar would take up the question so that I could be able to utilise the results for the Muṇḍā section in the Linguistic Survey of India.

Erratum.

Vol. LVI (1902), p. 651 l. 4 and l. 4 from bottom in note read "Telugu" for "Tamil".

Vincent A. Smith.

Digitized by Google

Resen in Genesis 10.

Von

Eberhard Nestle.

Was unsere Wörterbücher, Kommentare und Encyklopädien über die von Nimrod gegründete Stadt Resen zu sagen wissen, geht nahe zusammen. Ich nehme die neusten Äusserungen; von Kittel im Artikel Nimrod PRE.[3] 14, S. 103:

> „Wenig gesichert ist jedoch die Lage von Resen. Mehr als unser Text selbst uns sagt, nämlich dass es zwischen Ninive und Kelach gelegen sei, wissen wir auch heute noch nicht".

In demselben Werk schreibt Alfred Jeremias im Artikel Niniveh S. 115:

> „Resen ist ebenfalls ein selbständiger Ort, der unter einem der kleinem Trümmerhügel zwischen Niniveh und Nimrud zu suchen sein wird; es wird identisch sein mit dem von Xenophon erwähnten Larissa".

Letztere Gleichsetzung hat Bochart aufgebracht, während nach Pinches, Dictionary of the Bible IV, 229 Byzantiner und Ptolemäus die sprachlich näherliegende, aber geographisch unmögliche Gleichstellung mit Rhesina oder Rhesaina am Chaboras (arab. *Ras-el-'aïn*) vertraten. Seltsamerweise führt nun aber auch Pinches nicht an, dass es ausser diesem Rhesaina am Chaboras ein zweites, nur eine Parasange oberhalb Ninive gelegenes Rhesaina gegeben hat, wo noch heute Kieperts Karte ein Rās-al-'Ain verzeichnet. Und fraglos ist dies identisch mit dem Reseni, das zuerst Sayce in der Academy vom 1. Mai 1880 in der Bavian-Inschrift Sanheribs nachgewiesen hat. Es sind über 20 Jahre her, dass dies alles von Georg Hoffmann in den Syrischen Akten persischer Märtyrer (Abhandlungen unserer Gesellschaft VII, 3, S. 183 f.) bekannt gemacht wurde. Ausser Lagarde (Mitteilungen 3, 71) hat aber kein einziger Forscher, soweit ich sehe, diesen Aufschluss beachtet. Hoffmann schreibt a. a. O.:

> „Ich kann ... nachweisen, dass die Syrer ... in den Ruinen von Ḥorsābād die Lage von Resen gesucht haben, durch folgende Stelle aus Barbahlūl, Hs. Socin II:

Digitized by Google

ܗܟ ܥܡ ܚܠ ܡܕܝܢܬ ܪܐܣ ܥܝܢ ܕ: ܗܢܐ ܗܘ ܒܐܠܦ ܐܝܠܢܐ
ܠܠܐ ܡ ܣܒܐ ܚܒ ܗܟܡܐ ܡܕܒܪܐ ܗܘ ܕܚܕ ܡܐ ܠܐ

ܗܘ ܪܐܣ ܥܝܢ Rasan; Rēš'ainā, die Stadt Rās al-'ain.

Bar-Srō. Die, welche sich eine Farsaḫ oberhalb Nīnwē [d. i. Kujundschik] befindet. Über diese spricht die Schrift, nicht über Rās al-'ain in Mesopotamien".

Zur Parasange verweist Hoffmann auf Ritter, Erdkunde 9, 733, Layard, Nineveh und seine Überreste Kap. 6, S. 83 (deutsch); zu Kujundschik auf Tuch, De Nino urbe S. 49, al-Mas'ūdī 2, 93; zu Mesopotamien auf Dāvīdh von Bēth Rabban bei de Lagarde, Praetermissorum libri duo 1879, S. 246, 69, wo ביבוא statt חבוא zu lesen sei. Dann fährt er fort:

„Die Ḫurustābādruinen liegen wirklich an einem östlichen Quellarm des Ḫōsar, an welchem Kieperts Karte ein Rās al-'Ain verzeichnet. Es ist dieselbe Quelle, die nach Jāqūt von dem stattlichen Dorfe al-Zarrā'a oder Rās al-Nā'ūr nahe bei Bā'ašīqā . . . kommt und auch Ḫurustābād bewässert. Dasselbe bezeugt folgende Glosse aus einer syrischen 4°. Miscellenhs. des India Office fol. 326 verso:

ܟܠܚ ܒܝ ܗܘ ܣܟܝܠ. ܗܘ ܥܡ ܒܝܬ ܚܨܪ ÷ Kalaḫ =

Ḫaṭara oder vielmehr Rasan, Rēš nā'ōrā".

Nach einer Richtigstellung dessen, was Jāqūt über Rās al-Nā'ūr erzählt und was daraus gemacht worden ist, fährt Hoffmann fort:

„Nun vergleiche man mit der obigen Glosse Fletcher [Narrative 1, 284]: ‚Haterah, chiefly inhabited by Yezidees north of Tell Eskof. The Syrian Geographers consider it to be identical with the Calah of Genesis. Eastward of Tell Eskof is another village called Kas-el-ain [so] or the head of the spring from a small rivulet, which takes its rise near it, and empties itself into the Tigris [via Ḫōsar!] to the north of the mound of Kuyundjik'. Fletcher kann seine Ansicht über Hatareh-Kalaḫ, welches nach ihm [2, 76] Apräm's Ḫatra ist, so wie die, dass jenes Rasalain eine Corruption von Resen in der Genesis sei [2, 77], wohl nur aus dem Munde christlicher Qāšā's an Ort und Stelle haben".

So Hoffmann 1883. Seither ist die Stelle aus Barbahlul von Duval veröffentlicht worden (1896, im fünften Faszikel Sp. 1907) ohne wesentliche Variante; nur fehlt bei ihm der Hinweis auf Bar Srō; ebenso von P. Smith im Thesaurus Syriacus (1897, Sp. 3940), wieder ohne „Bar Srō", ebenda auch schon aus B[ar] A[li], wodurch diese Gleichsetzung noch ein höheres Alter erhält. In The Book of the Bee findet sie sich gleichfalls (p. 37), nur, dass dort nicht gesagt ist, welches Rēš-'ainā gemeint sei. Merk-

Digitized by Google

würdig ist, dass Hieronymus in den Quaestiones in Genesin den Namen ganz übergeht. Er sagt dort nur:

> regnavit autem [Nimrod] et in Arach, hoc est in Edessa, et in Achad, quae nunc dicitur Nisibis, et in Chalanne, quae postea verso nomine a Seleuco rege est dicto Seleucia, vel certe, quae nunc *Κτησιφῶν* appellatur.

In den Onomastica folgt er der Lesung der Septuaginta Dasem, übersetzt aber hebräisches *resen* mit *frenum*. Dieselben drei Städte, Edessa, Nisibis und Seleucia, auch bei Barhebraeus, Book of the Bee 37 und sonst; Maribas (ed. Macler, Journal Asiatique, mai—juin 1903, S. 515) nennt Edessa, Ras el-'Ain und Nisibis.

Als Ergebnis ist demnach zu sagen, dass wir die Lokalisierung und Identificierung von Resen den syrischen Lexikographen (Bar 'Ali [?] und Barbahlul), Fletcher, Sayce und Hoffmann zu verdanken haben. Auch auf der Karte, welche der obengenannten deutschen Bearbeitung von Layard beigegeben ist, findet sich Ras ul Ain eingetragen. Dass die Umschreibung רסן sprachlich höchst lehrreich ist (ס = *š*; Verlust des ע), braucht kaum betont zu werden.

Digitized by Google

Die Steleninschrift Rusas' II Argistihinis von Etschmiadzin.

Von

Waldemar Belck.

Herr C. F. Lehmann hat über dieselbe eine längere Abhandlung in dieser Zeitschrift, Bd. 56 (1902), S. 101—115 veröffentlicht, welcher eine nicht gerade besonders deutliche autotypische Wiedergabe einer Photographie der Steleninschrift beigefügt ist. Aber schon fast ein Jahr vorher hat W. Golenischeff in den Berichten der Kaiserl. Russ. Archäologischen Gesellschaft Bd. 13 (1901) eine treffliche Abhandlung über denselben Gegenstand publiciert. Über letztere und den Inhalt der Inschrift selbst habe ich dann gleich darauf in den Verhandlungen der Berliner Anthropol. Gesellschaft (Sitzung vom 20. April 1901) referiert (ib. S. 223), eine Abhandlung, die **seit vielen Monaten** gedruckt in Herrn Lehmanns Händen[1]) sich befand, als seine diesbezügliche Abhandlung zum Druck gelangte. Somit kannte Herr Lehmann damals nicht nur den Inhalt meines Berichtes ganz genau, sondern war durch denselben auch auf Golenischeffs Publikation aufmerksam gemacht worden, die ihm in den grossen Berliner Bibliotheken ohne Schwierigkeit zugänglich war. Diesen Thatsachen gegenüber ist es einigermaassen überraschend zu sehen, dass Herr Lehmann unsere beiden Veröffentlichungen erst ganz am Schlusse in einem kurzen Nachtrage bespricht, gleichsam als ob ihm dieselben erst beim Lesen der Korrekturen bekannt geworden seien und nicht schon ca. 6 Monate vorher. Ein Hinweis im Text, gleich vorne an der Spitze, auf diese Abhandlungen wäre unter diesen Umständen wohl am Platze und leicht einzufügen gewesen; das gegenteilige Verfahren und die offenbare Nichtbenutzung und -beachtung von Golenischeffs Publikation entspricht wohl kaum den litterarischen Gewohnheiten, lässt auch die Sorgfalt vermissen, die bei einer solchen Abhandlung, wie sie Herr Lehmann darbietet, zu beachten gewesen wäre. Und das ist um so bedauerlicher, als bei Beachtung der Golenischeffschen

1) Herr Lehmann ist Mitglied der Berl. Anthropol. Gesellschaft.

Digitized by Google

Abhandlung Herrn Lehmann mehrere recht grobe Irrtümer in seiner Abhandlung erspart geblieben wären.

Wenn ich jetzt zu der genannten Inschrift nochmals das Wort ergreife, so geschieht es, weil durch Herrn Lehmanns Abhandlung in vielen Fällen eine arge Verwirrung angerichtet wird, deren Nichtbeseitigung die Forschung auf recht bedenkliche Irrwege leiten könnte.

Ich will hier nicht auf Kleinigkeiten eingehen, aber doch hätte Herr Lehmann z. B. seine Angabe (S. 112), die Ausgrabungen in den Ruinen der Kirche Surp Grigor seien von einem x-beliebigen Pater des Klosters Etschmiadzin ausgeführt worden, auf Grund der nichtbeachteten Publikationen dahin korrigieren sollen, dass dieselben im Auftrage des armenischen Katholikos (Papstes) ausgeführt worden sind (cf. Verh. d. Berl. Anthropol. Ges. 1901, S. 224).

Wichtiger ist zunächst, dass die von Herrn Lehmann gebotene Transskription des Textes mehrere recht bedenkliche Fehler enthält, auf die ich noch zu sprechen kommen werde. Dass Herr Lehmann vielfach Ermittelungen, die vor ihm von anderen Forschern gemacht worden sind, übersieht, ist allgemach ebenso bekannt geworden, wie die Thatsache, dass er das Inschriftenmaterial nur ungenügend beherrscht; beide Thatsachen dürften lediglich in einem Gedächtnisfehler ihre Ursache haben.

Nur so ist es z. B. zu erklären, dass er S. 107 sagt: „Das landläufige assyrische Zeichen *il* kommt hier (d. h. in Z. 14 W. B.) und in Z. 46 **zum ersten Male**[1]) in der chaldischen Epigraphik vor, sonst findet sich nur *el*. Solches **nachträgliches**[1]) Auftauchen assyrischer Schriftzeichen und Eigenheiten erklärt sich am besten aus fortlaufenden, auch schriftlich bethätigten Beziehungen, über deren Bestehen ohnehin kein Zweifel ist, u. s. w."

Herr Lehmann irrt mit dieser ganzen Angabe und Ansicht. Das angeblich neue Zeichen *il* tritt hier durchaus nicht zum ersten Male in der chaldischen Epigraphik auf; es kommt z. B. in einem Text vor, dessen (im übrigen recht unzuverlässig ausausgeführte) Transskription und Inhaltsbestimmung Herr Lehmann auf S. 111 ausdrücklich für sich in Anspruch nimmt, nämlich auf dem Thontafelbrief des Šagastara, Königs von Iskigulus (= Gebiet von Alexandropol), an Rusas II Argistiḫinis, den Urheber unserer Steleninschrift. Dort findet sich dieses Zeichen in dem Landes- resp. Gaunamen Kilbanis, in dem Worte ***Ki-el-ba-ni-ta***, wie Herr Lehmann irrig liest, da das von ihm *ta* gelesene Zeichen etwas ganz anderes bedeutet, und auch nicht das Zeichen *el* (siehe oben), sondern *il* mit aller wünschenswerten Deutlichkeit dasteht. Im

1) Von mir hervorgehoben.

Digitized by Google

Vertrauen auf die Richtigkeit dieser Lesung Lehmanns, der mit Vorliebe in seinen Publikationen mir gegenüber immer betont, dass er von uns beiden der einzige des Assyrischen Kundige sei, habe ich dann in meinem Bericht über die vorliegende Steleninschrift dieses Silbenzeichen ebenfalls *el* statt *il* gelesen. Das war sicherlich ein Fehler von mir, der mir, seitdem ich in Jensens Kritik des Lehmannschen Buches: „Zwei Hauptprobleme der altorientalischen Chronologie" gelesen habe, dass **Lehmann keinen Anspruch darauf macht Philologe zu sein,** so leicht nicht wieder passieren kann, da ich aus diesem Grunde eben alle seine philologischen Angaben durch gewiegtere Philologen nachprüfen lassen werde, ehe ich sie als Grundlage für meine Studien benutze. Aber trotz alledem ist es nicht berechtigt, wenn Lehmann auf S. 115 bemerkt: „Z. 14 und 46 verwechselt Belck (indem er an ersterer Stelle mit Recht Golenischeffs Lesung *sar* verwirft) das Zeichen *il*, das hier zum ersten Male im Chaldischen auftritt[1]), mit *el*", denn meine Lesung *el* statt *il* beruhte eben auf Lehmanns Autorität als Philologen resp. Assyriologen.

Ebenso irrig ist Lehmanns Anschauung, dass es sich bei diesem Silbenzeichen um „ein nachträgliches Auftauchen assyrischer Schriftzeichen und Eigenheiten (S. 107)" handelt. Denn dieses Zeichen *il* findet sich in genau derselben Form schon in einer Inschrift vor, die ca. 150 Jahre vor der Stele Rusas' II zur Aufstellung gelangte, nämlich in der von Ispuinis gegen 820 v. Chr. errichteten Kelischin-Stele, in Z. 41 des chaldischen Textes, und zufällig auch in derselben Wortkomposition, nämlich *zi-il-bi*. Da in dieser bilinguen Inschrift eine Menge neuer Schriftzeichen vorkommen, so wird es sich empfehlen, künftighin etwas vorsichtiger mit der Behauptung, es handle sich um „nachträglich eingeführte assyrische Schriftzeichen und Eigenheiten", zu operieren.

Auf weitere derartige Irrtümer Lehmanns werde ich noch mehrfach zurückzukommen haben.

Ich werde jetzt die Inschrift nach ihren einzelnen Abschnitten und Zeilen kurz durchgehen.

Z. 6: „*(MÂTU) Ku-arlini ḫubii*". Lehmann übersetzt: „das Land Kuarlini habe ich erobert".

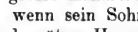
Ich wäre Herrn Lehmann sehr dankbar, wenn er mir irgend eine chaldische Inschriftstelle nachweisen wollte, in welcher das Wort „*ḫubi*" unzweifelhaft „ich eroberte" bedeutet. Ich kenne diesen Ausdruck in erster Linie von Kanalbauten her und halte ihn für einen bautechnischen. Lehmann freilich lässt ungerechtfertigter Weise die Chalderkönige wie früher (vgl. Verh. d. Berl. Anthrop. Ges. 1900, S. 620 und dazu meine Erwiderung ib. 1901, S. 302) so auch jetzt ihre Kanalbauten, Anlagen von

1) Von mir gesperrt.

Digitized by Google

Wein- und Obstgärten u. s. w. in „erobertem Terrain" (vgl. S. 106, Z. 6; 108, Z. 16) ausführen. Dass schon Menuas das ganze Land am Nordabhange der Araratkette erobert und den Araxes zur Nordgrenze seines Reiches gemacht hatte, und dass dann Argistis I alles Land nördlich vom Araxes bis zum Antikaukasus hin eroberte, die Argistiḫina-Armavir gründete, Tempel und Paläste dort anlegte, übersieht Lehmann. Und wenn Argistis I dort, reichlich 100 Jahre vor Rusas II, grosse Kanalbauten im Gefilde von Argistiḫina-Armavir ausführt, wenn sein Sohn Sardur III in Armavir grosse Tempel errichtet, und spätere Herrscher dort ebenfalls Heiligtümer erbauen, so dürfte es doch wohl kaum angängig sein, dieses Gebiet, nachdem es ca. 100 Jahre im Besitze und in der Verwaltung der Chalderkönige gewesen war, als von Rusas II „erobertes Gebiet" zu bezeichnen. Selbst wenn zu des letzteren Zeiten die einheimischen Fürsten einen neuen Aufstand insceniert haben sollten, so würde der Chalderkönig darüber in seinen Inschriften doch höchstens berichten: „Ich schlug die Empörer nieder", nie aber: „Ich eroberte das (mir seit 100 Jahren gehörige) Land".

Unklarheit in an und für sich ganz klaren geographisch-historischen Verhältnissen trifft man leider häufig bei Herrn Lehmann an.

Wenn Lehmann auf S. 105 bemerkt: „Es heisst aber stets *ini* (*ABNU*) *pulusi kugûni* (*kûitû*[*ni*?]) und *ini*  *zadûni* (vgl. Z. 38 unserer Inschrift) oder *terûni*, nie *ini pulusi zadûni* oder *terûni*", so zeugt dies nur abermals von seiner ungenügenden Vertrautheit mit dem Inschriftenmaterial. Die Verbalformen auf *tu* kommen ausserordentlich häufig in den Inschriften vor und entsprechen, wie Parallel-Inschriften aufs deutlichste beweisen, den sonst gewöhnlich auftretenden Formen der Vergangenheit, z. B. *teirtu* = *teruni* (oder *teirtuni*), *ḫutaitu* = *ḫutaadi* u. s. w. So heisst es denn auch in der Inschrift von Charagonis einfach *kuitû* (nicht etwa *kuitu-ni*) statt des sonst üblichen *kuguni*.

Des weiteren findet sich in keiner einzigen Inschrift die von Lehmann angeführte Phrase: „*ini DUP.TE. zaduni*", vielmehr heisst es stets und immer: *ini DUP.TE. teruni*". Wenn Lehmann sich hierbei auf Z. 38 unserer Inschrift bezieht, so übersieht er dabei, dass in der Phrase:

37:	*aluše*	*uliše*	*tiulie*
	Wer,	ein anderer (?),	behauptet
38:	*ieše*	*zadûbi*	
	ich	habe (dies) gethan	

das Verbum *zadû* (= machen, vollenden) sich doch nicht blos auf die ziemlich nebensächliche Errichtung der Inschriftstele, sondern vor allen Dingen und hauptsächlich auf die Anlage des Kanals, der Obst- und Weingärten, des Tempels (= *gi*) u. s. w. bezieht. M. E. ist bei dem Ausdruck *zadu* der Gedanke an die Er-

Digitized by Google

richtung des Schriftsteins selbst geradezu auszuschliessen, denn wie könnte wohl jemand fälschlich von sich behaupten, die Stele mit ihrem Inhalt beziehe sich auf ihn, während in der Inschrift fünfmal der Königsname Rusas erscheint, und zwar viermal gefolgt von den Namen seines Vaters Argistis (II)?

Es bleibt also dabei, dass die Phrase „*ini DUP.TE. zaduni*" in den chaldischen Inschriften überhaupt nicht vorkommt.

„Im Namen des von Rusas eroberten Landes *Ku-ar-li-ni* ist das zweite Zeichen für das Chaldische bekannt aus der Inschrift von Novo Bajazet. Dass es dort den Lautwert *ar* hat, habe **ich**, Z. f. Assyr. IX, S. 348 erwiesen, es bildet dort die erste Silbe des Patronymikons ^{m}*Ar-giš-te-ḫi-ni-še* — Sardur III (II) wird so bezeichnet als Argistis' I Sohn", sagt Lehmann auf S. 106. Das ist alles ganz richtig bis auf den einen Punkt, dass nicht Lehmann, sondern ich, und zwar schon lange vorher, behauptet habe, dass diese Inschrift von Sardur III Argistiḫinis herrührt. So schon in meinem Vortrage „Archäologische Forschungen in Armenien", den ich am 21. Januar 1892 in der Berliner Anthropologischen Gesellschaft gehalten habe (vgl. deren Berichte 1892, S. 76 und ib. 217), und Lehmann selbst betont an der von ihm citierten Stelle, dass ich schon wiederholt kurz auf diese Thatsache hingewiesen hätte. Da nun auf Grund der vorhandenen vorzüglichen Photographie und meiner Kopie der Inschrift die Lesung des Patronymikums als .*giš-te-ḫi-ni-še* unbedingt feststand, so war durch meine Behauptung implicite auch ohne weiteres ausgedrückt, dass das erste Zeichen als *ar* zu lesen sei. Dass Lehmann an der citierten Stelle diese Behauptung in eine besondere Satzform gekleidet hat, ist richtig, aber ob **er** nun derjenige gewesen ist, welcher herausgefunden hat, dass es sich in dieser Inschrift weder um einen Sardur, Sohn des **Rapis** (so früher Sayce), noch um einen Sohn des **Ipitus** (so Nikolsky) handelt, sondern vielmehr um einen Sohn des **Argistis**, kann ich damit wohl dem Urteil der Fachgelehrten überlassen. Nicht verfehlen aber will ich darauf hinzuweisen, dass meine Behauptung, es handle sich in dieser Inschrift um Sardur III Argiṣtiḫinis, vollinhaltlich bestätigt wird durch den Text der von mir in der Kirche Surp Pogos in Van freigelegten grossen Sardur-Stele, in welcher dieser Feldzug fast mit denselben Worten erzählt wird (vgl. Verh. d. Berl. Anthrop. Ges. 1901, S. 301).

Ganz unverzeihlich aber ist es, dass Lehmann bei dieser Gelegenheit eine irrige alte geographische Angabe, die von mir in unseren früheren gemeinsamen Publikationen schon längst berichtigt ist, aufs neue ausgräbt und in die Wissenschaft einzuführen versucht. Er spricht nämlich mit Bezug auf dieses Dokument als von einer Inschrift von „Novo Bajazet"; eine solche giebt es überhaupt nicht, und die Inschrift von Atamchan (am Südufer des Goektschai-Sees belegen) als eine Inschrift von Novo

Digitized by Google

Bajazet bezeichnen zu wollen, bedeutet etwa dasselbe, als wenn man z. B. eine westlich und in der Nähe von Potsdam gefundene Fels-Inschrift als eine Inschrift von Berlin bezeichnen würde. Derartige unzutreffende Angaben sind natürlich nur geeignet, die leider schon so vielfach vorhandene Unklarheit auf dem Gebiete der alten Geographie noch zu vergrössern.

Z. 8: Lehmann liest am Ende ***ma-nu-di***; in der Inschrift ist das letzte Zeichen lädiert, man sieht nur noch ; was keinenfalls zu *di*, wohl aber zu *ri* ergänzt werden kann. Das Wort heisst also ***manuri***.

Z. 9: ***šu-ki*** am Anfange dieser Zeile ist sicher; das Wort ist auch sonst schon in den chaldischen Inschriften belegt, so z. B. in der Inschrift von Hagi und Tschelabi Baghi.

Ebendort findet sich auch die Verbalform ***u-bar-du-ni***, welche augenscheinlich Beziehungen zeigt zu der hier vorkommenden Verbalform ***u-bar-du-du-ni***.

Z. 10: ***i-eše ini*** (*GIŠ*) ***uldie*** ist von ganz besonderem Interesse, da hier zum ersten Male das Wort ***ieše*** in einer nicht zur Fluchformel gehörenden Phrase vorkommt, und zwar in einem solchen Zusammenhange, dass jede andere Deutung als „ich" ausgeschlossen erscheint. Wohl ist schon immer in der Fluchformel die Phrase „***ieše zadubi***" mit „ich habe vollendet (gemacht)" übersetzt worden, aber an und für sich hätte man doch auch z. B. die oben angeführten Z. 37 und 38 unserer Inschrift deuten können: „Wer, ein anderer (also Unberechtigter, demnach „fälschlich") behauptet, er habe (dies alles) gemacht". Dabei bildet die auf ***bi*** endigende Verbalform (= ***zadu-bi***) keinerlei Schwierigkeit, denn, was ich seit Jahren Lehmann gegenüber stets, wenn auch trotz aller angeführten Beweismittel erfolglos, behauptet habe, dass nämlich ***bi*** lediglich das für alle Personen geltende Suffix einer Zeitform sei, ist durch die Bilingue der Kelischin-Stele inzwischen zur Gewissheit erhoben worden[1]). Wenn dadurch auch einer der scheinbar sichersten bisherigen Deutungen der chaldischen Schriftsprache der Boden entzogen wird, so gewinnen wir andererseits doch wieder dadurch Anschluss an eine der grösseren kaukasischen Völkergruppen, und mein Freund, der Archimandrit Galust Ter Mkrtchian in Etschmiadzin dürfte schliesslich mit seiner Gleichsetzung des chaldischen Suffixes ***bi*** mit dem Aorist-Suffix ***bi*** der Uden doch wohl Recht behalten (vgl. Verh. d. Berl. Anthrop. Ges.).

Z. 10/11: „(*GIŠ*) ***uldie terubi KAR***(*GIŠ*) ***use*** (*GIŠ*) ***zari***". Lehmann bezieht sich bei der Erörterung dieser und anderer

1) Hierzu wolle man meine Ausführungen in der Zeitschrift „Anatole", Organ der Deutschen Gesellschaft für die wissenschaftliche Erforschung Anatoliens, Heft I, Sp. 59 und 60, vergleichen.

Digitized by Google

Fragen vornehmlich und in erster Linie auf den **von ihm** erstatteten Bericht über die Ergebnisse der von Dr. W. Belck und Dr. C. F. Lehmann 1898/99 ausgeführten Forschungsreise in Armenien (Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1900, Nr. XXIX [Bericht] S. 619—633; ergänzt und zum Teil berichtigt durch Literarisches Centralblatt 1900, Nr. 42—43, Sp. 1744 f. und 1794—96 und durch Anthrop. Verh. 1900, S. 141, Anm. 1 und S. 612 ff.).

Dieser Bericht nun wimmelt derartig von Irrtümern und Textfehlern (ganz abgesehen von den zahllosen Druckfehlern), dass ich schon wiederholt Veranlassung genommen habe, darauf hinzuweisen und meinerseits jede Veranlassung abzulehnen für den Inhalt des dort Gebotenen, der in den meisten Fällen schwer irreführend ist. Wer meine Ausführungen in den Verh. d. Berl. Anthrop. Ges. 1900, S. 443 ff. und ib. 1901, S. 284—328 gelesen hat, wird begreifen, dass ich es ablehnen muss, einen derartigen Schriftsatz bei meinen Ausführungen überhaupt zu citieren. In meinem Protest habe ich bei weitem nicht alle falschen Angaben Lehmanns korrigiert, sondern mich nur auf die Hauptpunkte beschränkt, und ich hebe deshalb nochmals hervor, dass der Fachgelehrte, welcher seine Studien auf den Inhalt dieses Berichtes basiert, sehr in die Irre gehen kann, zumal mit der Topzauä-Bilingue, deren Text vielfach das Gegenteil von dem zu besagen scheint, was Lehmann in dem erwähnten Bericht geboten hat.

Lehmanns Stärke liegt in der richtigen Auffassung verwickelter historischer Verhältnisse; darin kann er Hervorragendes leisten, und hat er auch schon geleistet; als Philologe wird er von der Mehrzahl seiner Fachgenossen nicht ernst genommen, und dass es ihm an geographischem Verständnis mangelt, weiss er so gut wie ich. „In der Beschränkung zeigt sich der Meister!" Und geradeso wie es nur nützlich ist, wenn Lehmann mir bei einem unbedachten philologischen Exkurs einen Hieb erteilt, geradeso ist es gut für ihn, wenn man ihn ständig auf seine schwachen Seiten hinweist und ihm zeigt, welche Fragen er lieber nicht bearbeiten solle.

Man verzeihe, wenn ich hier einen Moment ziemlich persönlich geworden bin, indessen ich glaube, dass so sehr auch vielleicht die mittlerweile zwischen Lehmann und mir platzgegriffene Dissonanz im Interesse der schnellen Publikation der Ergebnisse unserer Forschungsreise nach Armenien bedauerlich sein mag, die Wissenschaft als solche nur einen absoluten Vorteil davon haben wird. Denn es ist sicher ein grosser Unterschied, ob zwei auf demselben Gebiete arbeitende Forscher gemeinschaftlich etwas veröffentlichen, oder ob sie als Gegner, stets unter der Lupe fachmännischer Kritik der anderen Gelehrten, selbständig vorgehen.

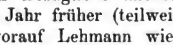
Hier will ich zunächst nur hervorheben, dass Lehmanns Lesung von Z. 19 der Rusas-Stele vom Keschisch-Göll (am Ende): (*GIS*) ***za[ri-e]***, die er auf S. 107 und besonders in der **auf mich** ge-

Digitized by Google

münzten Anmerkung vertritt, eine absolute Unmöglichkeit ist. Nach Lehmann ist dort zu lesen:

„*(GIŠ) KARÂNU (GIŠ) KIŠTU KAR u-še (GIŠ) za-[ri-e]*".

Ich sehe ganz davon ab, dass der Raum hinter Lehmanns *za* nicht ausreicht für die Ergänzung der Zeichen *ri-e*, ja selbst nicht einmal für das *ri* — übrigens ein weiterer Beweis, dass Lehmann die Methode der Ausmessung gar nicht praktisch anzuwenden versteht, was sich ja auch schon bei der Topzauä-Bilingue ergeben hat, — wohl aber muss mit Nachdruck hervorgehoben werden, dass dort nicht



GIŠ za *DAN*

und zwar als ein gar nicht misszuverstehendes einheitliches Zeichen, so aufgefasst von hervorragenden Assyriologen und sogar — von den im Berliner Museum beschäftigten Laien. Die Zeile lautet eben am Schluss: *(GIŠ) DAN.(NÛ.)*.

Ich kann mich deshalb hier auch nicht auf eine Diskussion der diesbezüglichen Lehmannschen Ansichten einlassen, umsoweniger, als ich alles darauf Bezügliche mit Angabe aller Inschriftstellen schon reichlich $^1/_2$ Jahr früher (teilweise schon $2^1/_4$ Jahr früher) publiciert habe, worauf Lehmann wieder unterlassen hat hinzuweisen (vgl. Verh. d. Berl. Anthrop. Ges. 1901, p. 308—311).

Gänzlich falsch und irreführend aber ist es, wenn Lehmann (vgl. S. 106, Z. 2 von unten) immer wieder von den grossen „Stauseen" spricht, welche in den betreffenden Inschriften erwähnt sein sollen. Allerdings lag es nahe, und ich selbst habe auch diese Schlussfolgerung gezogen, dass z. B. *Rusaï-ṣue* (cf. Keschisch-Göll-Stele) Rusas-**See** bedeutet; aber inzwischen habe ich mich längst davon überzeugt und es auch (Verh. d. Berl. Anthrop. Ges. 1901, S. 308) öffentlich ausgesprochen, dass *ṣue* nicht „See", sondern ganz allgemein „Wasser, Gewässer" bedeutet, also dem Sinne nach identisch ist mit dem gleichlautenden turanisch-türkischen Wort. Warum Lehmann nun immer wieder mit dem „Stausee" kommt, ist mir um so unverständlicher, als in dem gesamten Gebiete von Hagi und Tschelabi Baghi, und zwar auf 30—50 Kilometer im Umkreise, d. h. soweit wie überhaupt Flüsse und aus ihnen abgeleitete Kanäle in Betracht kommen können, irgendwelche Stauanlagen absolut nicht existieren, wohl aber umfangreiche Bewässerungsanlagen. Sonach ist also das scheinbar so feststehende *Rusaï-ṣue* = Rusas-See zu streichen und dafür zu setzen „Rusas-Gewässer", wobei darunter zugleich der aus dem See abgeleitete Bach verstanden werden kann, der heute noch wie vor 2600 Jahren die Gärten von Van bewässert und schon durch seinen blossen Namen anzeigt, dass er nicht der Natur oder dem Unternehmungsgeist irgend eines Privaten, sondern vielmehr der staatlichen

Digitized by Google

Autorität seine Entstehung verdankt, denn dieser Bach heisst heute noch: „das Regierungswasser".

Wie unzuverlässig Lehmanns orographische Angaben sind, beweist dann wieder einmal seine auf den von Menuas für seine **Frau** Taririas angelegten Weingarten bezügliche Bemerkung S. 107, Z. 4 von oben: „Noch heute ist deutlich zu erkennen, wie das Terrain dort künstlich bearbeitet und planiert worden ist, nördlich bis dahin, wo der Steilabfall nach dem Ufer des Van-Sees beginnt"[1]).

Es giebt an jener Stelle des Van-Seeufers nämlich gar keinen Steilabfall, vielmehr treten die Berghänge, welche am westlichen Ende des Fleckens Artamid bis unmittelbar an das Gestade des herrlichen Alpensees heranreichen, plötzlich zurück, eine reichlich $1—1^1/_2$ Kilometer breite und 1 Kilometer tiefe, fast halbkreisförmige Schlucht bildend, deren Boden vom Seeufer her langsam ansteigt. Der Schamiramsu-Menuas-Kanal umgeht diese wie alle anderen Schluchten, indem er an den Berghängen entlang läuft, mit ihnen einen grossen nach Norden geöffneten Halbkreis beschreibend, an dessen innerstem Punkt, also gut einen Kilometer vom Seeufer entfernt, der betreffende Weingarten von Menuas angelegt worden ist. Und zwar liegen die Verhältnisse dort so: Der Menuas-Kanal läuft an jener Stelle an einem nur mässig steilen Teile des Berghanges hin, sodass demgemäss auch die Stützmauer des Kanals nur geringe Dimensionen aufweist. Die Höhe der Kanalsohle über dem Weingarten beträgt ca. 5 Meter, und letzterer selbst reicht bis an den Fuss der Stützmauer des Kanals heran, unmittelbar an dem sich auch der grosse rötlich ausschauende Felsblock befindet, auf dem die auf die Anlage des Weingartens bezügliche Keilinschrift des Menuas eingegraben ist. Der Weingarten selbst zieht sich in einer Länge von 100 Metern am Fusse des Menuas-Kanals hin und ist 70 Meter breit; die Bewässerung desselben aus dem Menuas-Kanal war unter diesen Umständen sehr leicht zu bewerkstelligen, z. B. durch eine kleine Rinne und Schöpfeimer, eine dafür bestimmte Extra-Ableitung aus dem Kanal existiert heute nicht mehr, könnte aber wohl früher dort vorhanden gewesen sein. Im übrigen liegt dieses Terrain heute völlig brach. „Schliesslich möchte ich noch auf das interessante Faktum hinweisen, dass der Inschriftfels (eben der auf diesen Weingarten bezügliche) in der Breitseite eines nicht unbeträchtlichen Stück Landes liegt, das noch heute deutlich erkennen lässt, dass es künstlich erhöht und für diesen Zweck hergerichtet worden ist. Von diesem Weingarten der Taririas aus hat man übrigens einen wundervollen Blick auf den Van-See und den etwa in Nordrichtung liegenden Sipan Dagh"; so schrieb ich 1901 in den Verh. d. Berl. Anthrop. Gesell. p. 311. Auch Lehmann sagt $^1/_2$ Jahr später (p. 107): „Noch heute ist deutlich zu erkennen,

1) Von mir gesperrt.

Digitized by Google

wie das Terrain dort künstlich bearbeitet und planiert worden ist." Und: „Von dieser Terrasse aus geniesst man einen herrlichen Aus- und Niederblick auf den Van-See." Dass die nahezu völlig übereinstimmende Ausdrucksweise Zufall sei, wird niemand glauben; mir ist sie jedenfalls ein Beweis dafür, dass Herr Lehmann meine oben citierte umfangreiche Abhandlung nicht nur gekannt, sondern auch stellenweise, wo es ihm passte, für seine Abhandlung benutzt hat.

Was demnach Lehmann zu Zeile 10 und 11 bemerkt, findet man ausführlicher und mit vielen Belegstellen versehen in meiner oben citierten Abhandlung.

Z. 12: Das hier und in Z. 13 auftretende Wort *šuḫi(e)* fasst Lehmann im Nachtrag (S. 115) auf als den chaldischen Ausdruck für „Stadt". Einen Beweis für diese von ihm vermutete Bedeutung führt Lehmann nicht, denn was er dort zur Unterstützung dieser Idee sagt: „Vgl. „Aschrut Darga" Z. 4 *šu-ḫi-na-ṣi-e* (Suffix *na*!)", ist eher geeignet stutzig zu machen und Bedenken zu erregen, denn *na* (*ina*) heisst im Chaldischen ja ebenfalls „Stadt", sodass *šuḫi-naṣie* ein Pleonasmus sein würde. Freilich sind wir noch lange nicht genügend in die Regeln und Gebräuche der chaldischen Sprache eingedrungen, um über eine derartige, anscheinend unlogische Wortbildung ein endgültiges Urteil abgeben zu können. Dagegen gewinnt Lehmanns Vermutung durch eine andere Thatsache sehr an Wahrscheinlichkeit; im Georgischen nämlich ist *ṣiḫe* ein häufiger Ausdruck für Stadt (vgl. *Uplis-ṣiḫe*, *War-ṣiḫe*, *Achal-ṣiḫe* u. s. w.), für den wir im Chaldischen bei der nahen Verwandtschaft beider Sprachen einen ähnlich klingenden Ausdruck zu finden erwarten dürfen. Zu *ṣiḫe* würde nun *šu-ḫe* (das Wort kommt in dieser Form wohl noch häufiger vor, als wie in derjenigen von *šu-ḫi* oder *šu-ḫi-e*, so z. B. in der Meher Kapussi-Inschrift) recht gut stimmen; denn die Differenz von *š* und *ṣ* kann kaum wesentlich ins Gewicht fallen, ist doch auch das lazische Wort *ṣili* = Frau augenscheinlich identisch mit dem chaldischen *šilaie* (vgl. Verh. d. Berl. Anthrop. Ges. 1901, S. 311).

Z. 14 und 15: *pili* (*NÂRU*) *Il-da-ru ABNU-ni agûbi umešini tini* ist besonders interessant und wichtig. Lehmann übersetzt hier (S. 107): „Einen Kanaldamm vom (zum) Flusse Ildaru habe ich angelegt aus Steinen, deren Namen *umeš* (*ini*) ist", und bemerkt dazu: „Der Fluss heisst Ildaru. Wenn Basmadjian das Ende der Zeile 14 *ni-a-ni* liest und diese dann konsequenter Weise zu dem Flussnamen zieht: *Il-da-ru-ni-a-ni*, so wird dadurch **eine der wichtigsten Angaben** der ganzen Inschrift ausser Geltung gesetzt. Es ist **absolut sicher**, dass dem *ni* des Zeilenendes das Ideogramm *ABNU* „Stein" vorausgeht. Die Photographie zeigt es deutlich, und wer noch Zweifel hegt, überzeuge sich durch den Augenschein und durch Messung davon, dass überall in unserer Inschrift das

Digitized by Google

Zeichen *ni* + Zwischenraum + folgendem schmalsten Zeichen weit mehr Raum beansprucht, als hier zur Verfügung steht, dass also auch deshalb das **eine** Zeichen nicht in **zwei**, *ni-a*, zerlegt werden kann"[1]).

Und in dem Nachtrage bemerkt er auf S. 115 in Bezug auf meine Behandlung unserer Inschrift: „Dass er (Belck) Z. 14 *Il-daru-ni-a-ni* statt *Ildaru ABNU-ni* liest, wird dieselben Ursachen haben, wie bei Basmadjian (Unvollkommenheit der Vorlage). Umešini ist konsequenter Weise für Belck der Name des Kanals. Wäre dies richtig gewesen, so hätte darin eine Abweichung von dem ständigen Brauche der Chalder gelegen, wasserbautechnische Anlagen (Kanäle, Stauseen) mit Namen ihrer königlichen Schöpfer zu bezeichnen".

Hier hat sich nun Lehmann wieder einmal ordentlich festgerannt, und das Gegenteil von dem, was er behauptet und schreibt, ist so ziemlich überall das Richtige und Zutreffende. Zunächst sei bemerkt, dass mein Bericht über diese Inschrift in der That auf Golenischeffs ganz vorzüglicher Publikation beruht, dem augenscheinlich ein Abklatsch der Inschrift zu Gebote gestanden hat, kaum aber auch eine Photographie der Stele, die er sonst wohl unbedingt seiner Abhandlung beigegeben hätte. Golenischeff nun liest, wie Basmadjian, an der betreffenden Stelle nicht *ABNU-ni*, sondern *ni-a-ni*. Da aber irren menschlich ist, so habe ich auch Einsicht genommen in eine ausgezeichnete Photographie der Stele, — und zwar ist es augenscheinlich dieselbe Aufnahme, welche auch Lehmann seiner Arbeit zu Grunde legt, — welche mir Herr Dr. Messerschmidt in bekannter Liebenswürdigkeit zugänglich machte. Wir haben dann gemeinsam festgestellt, dass Lehmann mit seiner Behauptung gründlich irrt, denn die Photographie bestätigt die Abklatschlesung Golenischeffs (und damit auch meine Auffassung der ganzen Stelle) ebenso wie die Basmadjians durchaus; es ist auch nicht der geringste Zweifel möglich, dass dort ganz klar und deutlich *ni-a-ni* geschrieben und eine Zusammenfassung von *ni-a* zu *ABNU* ganz ausser Frage steht.

Demgemäss heisst also der Fluss Ildaruniani, Lehmanns Lesung *ABNU-ni* ist falsch, und damit werden alle Folgerungen, welche er auf sie und seine Übersetzung derselben aufbaut, hinfällig. Damit ist auch zugleich evident, dass *umešini* der Name dieses Kanals ist. Wenn Lehmann von einem ständigen Brauche der Chalder spricht, wasserbautechnische Anlagen (Kanäle, Stauseen) mit Namen ihrer königlichen Schöpfer zu bezeichnen, so muss das als irreführend zurückgewiesen werden. Nur wirklich hervorragende derartige Anlagen belegte der erbauende König mit seinem Namen, während unbedeutende oder leicht auszuführende Anlagen namenlos blieben. So benennt Menuas nach sich den grandiosen Schamiramsu bei Van, den interessanten Kanal von Bergri und die Kanäle bei

1) Von mir gesperrt.

Digitized by Google

Marmos, Melasgert (Ada) und Chotanlu, während Rusas dem von ihm angelegten Keschisch Göll seinen Namen (*Rusaişue*) verleiht. Ohne Namen dagegen lässt Menuas den in der Inschrift von Agthamar erwähnten Kanal und ebenso den Kanal von Arzwapert, Argistis I legt dem grossen Kanal, welchen er für Argistihina-Armavir aus dem Araxes ableitete, nicht seinen Namen bei, und Argistis II verfährt in gleicher Weise mit dem *şue* und sonstigen hydraulischen Anlagen bei Ardjisch. Auch sein Sohn, unser Rusas II, hält seine Kanalanlage nicht für grossartig genug, um ihr seinen eigenen Namen zu verleihen, er nennt sie einfach *umešini* (vielleicht = Befruchter, Bringer der Fruchtbarkeit, nach dem Muster assyrischer Inschriften?), ein Wort, von dem ich nicht begreife, weshalb es Lehmann wenig chaldisch anmutet (vgl. S. 108), sodass er es als ein assyrisches Lehnwort (von *umâsu*) betrachtet.

Wenn ich hier eingehender, als es manchem nötig erscheinen möchte, Lehmanns falsche Lesung ***ABNU-ni*** zurückgewiesen und berichtigt habe, so geschieht es, weil Lehmann dieselbe als Stütze und Beweis für eine weitere irrige Ansicht benutzt, nämlich für seine Übersetzung von *pili* mit „Damm, Kanaldamm". Er sagt nämlich auf S. 108: „Da nun hier in Verbindung mit der Kanalanlage, auf die das Wort *pili* zweifellos Bezug hat (s. Zeitschrift f. Ethnol. 1892, S. 136, Verh. Anthrop. Ges. 1895, S. 595), Steine genannt werden, über die wir sodann noch Näheres erfähren, so wird meine Vermutung (WZKM. XIV, 1900, S. 4f.), dass *pili* nicht sowohl den Wasser**lauf**, als vielmehr den **Damm**, die Stützmauer des Kanals bezeichne, zur Gewissheit erhoben. Sie gründet sich zunächst darauf, dass die Armenier selbst beim Menuaskanal (*Schamiram-suy*) den „Damm des Flusses" *ambartak getoyn* (Thomas Arzruni III § 36 und dazu WKZM. a. a. O. S. 5 Anm. 1) bewundernd nennen. Dass die riesige Stützmauer die Hauptsache ist, kann jetzt auch ich aus eigener Anschauung bestätigen".

Ich füge hier noch gleich mit an, was Lehmann in WZKM. a. a. O. S. 5 Anm. 1 zu *ambartak getoyn* bemerkt: „S. Thomas Arzruni, Buch III, § 36. Dass hier eben der bei Moses von Chorene I beschriebene Semiramis-Kanal gemeint sei, war bisher nicht erkannt worden, wie bei Brosset, Collection d'Historiens Arméniens I, p. 237 n. 2 ersichtlich".

Herr Lehmann hat ganz recht, diese Thatsachte war bisher nicht erkannt worden von den anderen Forschern, aber auch von Herrn Lehmann nicht, dessen obige Bemerkung wohl kaum so abgefasst ist, dass jedermann sofort aus ihr ersehen muss, dass ich es war, der diese Feststellung schon vor Jahren gemacht hat und dieselbe nebst einigen anderen interessanten Daten in einer Abhandlung über „Die Erwähnung chaldischer Bauten, insbesondere des Schamiramsu-Menuaskanals bei den späteren armenischen Schriftstellern" fein säuberlich zu Papier gebracht und Herrn Lehmann

Digitized by Google

im Jahre 1896 oder 1897 zugeschickt habe, damit er sie der Anthropologischen Gesellschaft zum Abdruck einreiche. Diese Abhandlung ist dann wie noch mehrere andere vorläufig liegen geblieben und befindet sich mit einigen Randbemerkungen Lehmanns versehen bei meinen Akten! So viel zur Feststellung der Wahrheit.

Zur Sache selbst ist zu bemerken, dass Lehmanns Ansicht, *pili* bezeichne nicht den Kanal als solchen (also den Wasserlauf und was drum und dran hängt), sondern den Kanaldamm, die Stützmauer, ganz unhaltbar ist. Lehmann verfügt ja über keinerlei Ingenieur-Kenntnisse, aber so viel müsste er doch wissen, dass bei einem Kanal eine Stützmauer oder ein Kanaldamm durchaus nicht etwas Principielles, sondern etwas sehr Accidentelles ist, das man in den meisten Fällen vergeblich bei einem Kanal suchen wird. Lehmann braucht sich doch nur den Zweck einer solchen Stützmauer klar zu machen, um sofort einzusehen, dass er sich auf falscher Fährte befindet; eine „Stützmauer" soll etwas stützen, also z. B. den an einem abschüssigen Hange hinlaufenden Kanal, der ohne eine solche infolge von Erdrutschen und Terrainunterspülungen durch das eigene Wasser sehr bald schon bis zum Fusse des Hanges sich hinabsenken würde. Wo aber nichts zu „stützen" ist, wird es doch auch kaum einem vernünftigen Menschen einfallen, eine „Stützmauer" anzubringen, und deshalb fehlt eine solche auch bei den in ebenem Terrain verlaufenden Kanälen. Der weit über 20 Kilometer lange Menuaskanal von Bergri hat z. B. nur auf einer Länge von wenigen hundert Metern eine solche Stützmauer, dasselbe gilt von den Kanälen von Ada und Chotanlu; gänzlich fehlen die Stützmauern bei den Kanälen in der Ebene von Ardjisch und bei dem von Argistis I angelegten grossen Araxeskanal. Auch beim Schamiramsu hören die Stützmauern auf, sobald sie überflüssig sind, nämlich gleich hinter Artamid.

Da also der Ausdruck *pili* auch von Kanälen gebraucht wird, die weder Stützmauer noch Kanaldamm besitzen, so bezeichnet er auch nicht, wie das von vorn herein vorausgesetzt werden konnte, nur diesen oder irgend einen andern Teil des Kanalwerkes, sondern vielmehr die gesamte Anlage, also den „Kanal". Lehmanns Ansicht würde ungefähr auf dasselbe hinauslaufen, als wenn in späteren Zeiten irgend ein Fremder an der Holtenauer Schleuse des Kaiser Wilhelm-Kanals eine Inschrift entdecken würde: „Ich, Wilhelm, Deutscher Kaiser und König von Preussen, habe diesen „Kanal" gebaut, Kaiser Wilhelm-„Kanal" heisst er", in der er dann das ihm unbekannte Wort „Kanal" mit „Schleuse" übersetzen wollte, da die Schleusen thatsächlich das grossartigste an dem Nord-Ostseekanal sind. Dann hätte also Kaiser Wilhelm diese „Schleuse" gebaut, Kaiser Wilhelm-„Schleuse" heisst sie. Dass dabei der Bau des Kanals selbst einem ganz anderen zugeschrieben werden könnte und werden würde, sei nebenbei bemerkt; dasselbe gilt natürlich auch vom Menuaskanal, von dem nach Lehmann Menuas nur die

Digitized by Google

Stützmauern erbaut haben würde. Die Anlage des Kanals selbst, für die erhebliche und schwierige Nivellierungsarbeiten vorzunehmen waren, da es sich ja zumeist um unübersichtliches gebirgiges Terrain handelt, die Fassung der Quelle, die Überführung des Kanals über den Choschab u. s. w. kämen danach dann anderen Herrschern als Menuas zu.

Das dürfte genügen, um das Unhaltbare von Lehmanns Ansicht, *pili* bedeute weniger den Kanal**lauf,** als vielmehr den **Damm** des Kanals, klar zu legen.

Z. 20: Das erste Zeichen in dieser Zeile ist von Lehmann falsch wiedergegeben, es ist nicht , sondern vielmehr dasselbe Zeichen wie in Z. 24 das vierte, nämlich , welches hier etwas von der sonst in den chaldischen Texten üblichen Form abweicht. Es ist das Ideogramm für „opfern", das wir hier vor uns haben, dessen phonetischen Gegenwert im Chaldischen die Ableitungen der Wortwurzel *urpu* darstellen, wie ich das schon Verh. Anthrop. Ges. 1900, S. 444 nachgewiesen habe. Es bedeutet also z. B. *urpue* = Opfer, *urpuaṣi* = der Opfernde (ob auch „Priester" oder nur den opfernden „Laien" muss ich einstweilen noch dahingestellt sein lassen), *urpuali* = hat (haben) geopfert u. s. w.

In Zeile 22 liest Lehmann am Anfange [*a*?]-*še*; ich bemerke dazu, dass der vorhandene Raum nur zur Ergänzung von *a* oder eines ebenso kleinen Zeichens ausreicht. Gesichert wird die Ergänzung zu *a* durch die Satzkonstruktion Z. 13 bis 25, die Lehmann nicht richtig erkannt hat; m. E. ist so zu konstruieren:

Z. 13: Nachdem die dafür bestimmte (= *istini*) (*ALU*) *šuḫi šatûli* (= eingerichtet?) war,

Z. 14/15: erbaute ich einen Kanal vom Flusse Ildaru her, Umešini genannt.

Z. 16: Die *inukaḫinie* ^{m}*Rusâinie* legte ich an(?) (= *ḫubi*). Nunmehr Absatz und neue Periode:

Z. 17: Wenn die Kapelle (= *gi*), der Tempel (= *aše*) und die Kanäle (Plural!) *kiduli* (gereinigt, ausgeräumt, geöffnet?) werden,

Z. 18—21: so sollen den Göttern die und die Opfer dargebracht werden.

Z. 21/22: (Und) wenn die Kapelle, der Tempel und die Gewässer *(e)šiaṣiuli* (geschlossen?)[1]) werden, so sollen dieselben Opfer den Göttern abermals dargebracht werden.

Dass hier so zu konstruieren ist, beweist deutlich die Meher Kapussi-Inschrift Z. 29 ff., in der dreimal wiederholt wird: Wenn das und das mit dem *uldie*, dem *zarie* und dem *aše* geschieht, so sind dem Chaldis und der Gesamtheit der anderen Götter die und die Opfer darzubringen.

1) Da es in jener Gegend im Winter recht kalt ist, so erscheint es nicht ausgeschlossen, dass die praktischen Chalder die Kanäle anfangs November schlossen und Anfang März oder April wieder öffneten.

Digitized by Google

Zu Z. 20 und 25 ist zu bemerken, dass die Lesung „Ardinis" als Name des Sonnengottes bei den Chaldern einstweilen noch nicht unbestritten sicher ist. Aller Wahrscheinlichkeit nach führte der Sonnengott diesen Namen bei dem Volke von Muṣaṣir, dessen Hauptstadt ja ebenfalls so hiess und in der Meher Kapussi-Inschrift direkt als dem Sonnengotte geheiligt bezeichnet wird. Das legt übrigens die Vermutung nahe, dass die ursprüngliche Bevölkerung Muṣaṣir's den Sonnengott als oberste Gottheit verehrte, und dass der dortige berühmte Tempel des Chaldis erst erbaut wurde, als die Chalderkönige sich jenes Gebietes bemächtigt hatten und die Stadt Ardinis-Muṣaṣir vorübergehend zum religiösen Mittelpunkt ihres Reiches machten.

Lehmanns Lesung (*ILU*) *Aniḳu* in Z. 21 und Z. 25 ist als richtig anzuerkennen, Golenischeff und Basmadjian irrten, indem sie das in Z. 21 dem Namen folgende *gie* hinzuzogen und so einen Gottesnamen *Anikugie* lasen.

Dagegen trifft Lehmanns Vermutung (S. 108), dass wir es hier mit einer Lokalgottheit zu thun hätten, nicht zu, denn wie ich schon Verh. Anthrop. Ges. 1901, S. 291 ausgeführt habe, wird derselbe Gott auch in dem 150 Kilometer südlicher, am Nordufer des Van-See belegenen Gebiete von Ardjisch und Tschelabi Baghi verehrt.

Z. 26—30 enthalten die Titulatur des Königs.

Z. 28: Sowohl in (*MÂTU*) *Šu*[1])*-ra-u-e*, wie auch in *Bi-a-i-na-a-u-e* ist das *u* durch den Winelhaken wiedergegeben, den Lehmann nach dem Vorgange von Sayce künftighin mit *o* transskribieren wollte (vgl. Verh. Anthrop. Ges. 1900, S. 572, Anm. 3).

Lehmann fasst *Šuras* als einen Landesnamen auf; das ist die frühere übliche, aber auch irrige Auffassung, denn *erilaš Šuraue* entspricht in Parallelinschriften dem Ausdruck „König der Länder", wie ich das schon Verh. Anthrop. Ges. 1901, S. 312 nachgewiesen habe. Und in der Bilingue der Kelischin-Stele entspricht dem Chaldischen „*erilaš Šuraue*" das Assyrische: „*šar kiššati*", wodurch auch die vielumstrittene Bedeutung dieser assyrischen Phrase endlich festgelegt ist (alles Nähere darüber in Heft I der Anatole, Organ der Deutschen Gesellschaft für die wissenschaftliche Erforschung Anatoliens). Ebendort findet sich auch der Nachweis, dass *alusi* (Z. 39) assyrischem *Šaknu* = Statthalter entspricht.

Hervorzuheben ist, dass in Z. 27 hinter *erilaš alsuini* einmal das Ideogramm ⟶⟶ = *erilaš* ausgelassen worden ist vom Steinmetzen.

Z. 30: Zu der Gleichung *patari* = *ALU* vergleiche man meine Nachweise in Verh. Anthrop. Ges. 1901, S. 225 und 294.

Zu der Fluchformel (Z. 31—47) ist folgendes zu bemerken: Meine Auffassung von Z. 35 und 36: „Wer [sie (die Stele)] mit Erde bedeckt (bezw. sie unter der Erde versteckt), wer sie ins

1) Bei Lehmann zweimal irrtümlich *Su* statt *Šu*.

Digitized by Google

Wasser wirft" (so Verh. Anthrop. Ges. 1901, S. 225), teilt auch Lehmann. Bei Z. 35: *aluše ERSITIM me pulie* will Lehmann das *me* als phonetisches Komplement des Ideogramms *ersitim* = „Erde" betrachten, das dann auf ein im Stamme auf *m* auslautendes Wort für „Erde" im Chaldischen schliessen lasse. Demgegenüber gebe ich anheim, ob *me* hier nicht ebensogut eine Form des Pronomens *me(š)* darstellen und auf die Stele zu beziehen sein könnte, also: „Wer **sie** (die *DUBTE* resp. **ihn** = den Stein) mit Erde bedeckt". Es erscheint das um so wahrscheinlicher, als das Objekt des Satzes wechselt und andernfalls ausgelassen sein würde:

Z. 32: Wer diese Inschrifttafel
Z. 33: fortnimmt, wer (sie) versteckt (?);
Z. 34: wer die Inschrift zerstört,
Z. 35: wer in der Erde sie (die Tafel) vergräbt,
Z. 36: wer (sie) ins Wasser wirft u. s. w.

Das führt uns nun sogleich zu einer anderen Streitfrage. Lehmann sagt (S. 109): „Vor dem, der das Dokument mit Erde bedeckt oder ins Wasser wirft, wird in den assyrischen Fluchformeln entsprechenden Tenors derjenige bedroht, welcher die Inschrift zerstört, beschädigt oder ihren Standort ändert. Diese Dreiheit geht auch im Chaldischen voraus: Z. 32: *aluše ini DUPPU. TE-e*, Z. 33: *tulie aluše pitulie*, Z. 34: *aluše esiini* (*sui*! von Lehmann ausgelassen) *duli*. Dadurch wird meine Übersetzung (Bericht S. 622, sub 57) der letzteren Wendung „wer ihren Standort verändert" (ass. *lû ašaršu unakkaru*) aufs schlagendste bestätigt". Lehmann polemisiert dann noch gegen meine „ganz unzutreffenden, den Kern der Sache gar nicht berührenden" Versuche, die alte Übersetzung von *esi* „Inschrift" zu vertreten, und bezieht sich dabei, wie schon früher, so auch jetzt auf die Bilingue von Topzauä.

Zunächst muss ich gegen irgend eine Heranziehung der letzteren Inschrift in der von Lehmann gebotenen Lesung ein für allemal Protest erheben, denn diese Lesung ist, wie an so vielen anderen Stellen, so auch hier eine „Verlesung" Lehmanns.

Im übrigen liegt hier das interessante Faktum vor, dass ich selbst früher die Phrase: *aluše ini pulusi esini suidulie* mit: „Wer diesen Schriftstein von seinem Standort entfernt", übersetzt habe (vgl. u. a. Verh. Anthrop. Ges. 1900, S. 446), diese Auffassung aber späterhin als nicht zutreffend erkannt und demgemäss fallen gelassen habe, während Lehmann dieselbe jetzt zur seinigen gemacht hat und sie gegen mich verteidigt.

Lehmann übersetzt nun so zu sagen mechanisch die chaldische Fluchformel nach der assyrischen und teilt demgemäss in der von ihm angegebenen Reihenfolge den drei verschiedenen Verben die Bedeutung von zerstören (= *tu-lie*), beschädigen (= *pitu-lie*) und „entfernen" (= *suidu-lie*) zu. Dabei ist ihm aber entgangen, dass die Reihenfolge dieser Verben in den chaldischen Fluchformeln durch-

Digitized by Google

aus nicht immer die gleiche ist, dass vor allen Dingen in sehr vielen Fällen die Reihenfolge ist: *pitulie, tulie* u. s. w. Wäre nun Lehmann mit dieser Untersuchung zufällig an eine Inschrift geraten mit der letzteren Reihenfolge der Verben, so würde er vermutlich *pitu-lie* als „zerstören", *tu-lie* als „beschädigen" und *suidu-lie* als „entfernen" gedeutet und damit wenigstens die Bedeutung des ersten Verbums getroffen haben.

Die Bedeutung von *tu-lie* lässt sich in einwandfreier Weise aus den Inschriften erschliessen. Eine der häufigsten Phrasen in den chaldischen Inschriften nach der Aufzählung der Kriegsbeute lautet nämlich: (*MÂT U*) *Biainaidi parubi*, die unmöglich anders übersetzt werden kann, als wie: „(Diese Beute) führte ich weg nach dem Lande Biaina". In dieser Phrase wird das Verbum *paru-bi* auch sehr häufig ersetzt durch *agu-bi*, mitunter aber auch durch *šiu-bi* oder *tu-bi*. Eine andere häufige Phrase lautet: *'-še* (*ŠAL*) *lu-tu tubi* u. s. w.", die allgemein und wohl auch richtig übersetzt wird mit: „Die Männer und Frauen führte ich weg". Im übrigen ist die Bedeutung des Verbums *tu* kaum verschieden von derjenigen des Verbums *du*, die in Paralleltexten und -phrasen alternativ für einander gebraucht werden, und Lehmann selbst übersetzt *du* mit „wegnehmen", so z. B. Verh. Anthrop. Ges. 1895, S. 597: *alus ainei inili duli* mit „Wer den Stein zum Palastbau wegnimmt". Nach alledem kann die Bedeutuug von *tu* als „einnehmen, wegnehmen, wegführen, entfernen u. s. w." als feststehend betrachtet werden, während Lehmanns Ansatz „zerstören" sich aus den Inschriften in keiner Weise ableiten lässt.

Auch für die Bedeutung von *pitu-lie* ergeben sich aus den Inschriften Anhaltspunkte genug. Wie ich in Verh. Anthrop. Ges. 1895, S. 598, II. Absatz bis S. 600, I. Absatz eingehend nachgewiesen zu haben glaube (jener gesamte Abschnitt unserer gemeinsamen Arbeit einschliesslich der Anmerkungen rührt von mir, nicht etwa von Lehmann her, worauf ich noch zurückkommen werde), bedeutet *pi* = „Verderben, Vernichtung". Demgemäss würde für *pitu-lie* eine Bedeutung wie „beschädigen, zertrümmern, zerschlagen u. s. w." sehr gut passen.

Und nun kommen wir zu dem von Lehmann so viel umstrittenen dritten Ausdruck (Z. 34): „*aluše esiini suidulie*". „Entfernen (vom Standort)" kann es nicht heissen, da diese Bedeutung schon durch *tu-lie* gegeben ist, ebensowenig „beschädigen, zertrümmern", denn das liegt in *pitu-lie*, also bleibt nur „zerstören" übrig. Und so arg es auch Lehmann betrüben mag, ich muss auf meinem Standpunkt beharren, dass *esini* hier = „Inschrift, Schrift" ist, und *suidu* „zerstören" bedeutet. Diese Bedeutungen ergeben sich in nicht weiter anfechtbarer Weise aus der Kelischin-Bilingue (vgl. Anatole Heft I, Sp. 65 und 66), wo *suidulie* dem assyrischen *ida'ip* (= vernichten) entspricht. Alles weitere über diesen Punkt möge man in dieser meiner Abhandlung nachlesen; hier genügt

Digitized by Google

es mir zu konstatieren, dass abermals eine der mit der **grössten Bestimmtheit** vorgetragenen philologischen Behauptungen Lehmanns als mit den Thatsachen unvereinbar festgenagelt worden ist. Vielleicht veranlasst das den Historiker Lehmann sich künftighin in Bezug auf philologische Dinge etwas vorsichtiger auszudrücken.

In Zeile 38/39 würde demgemäss die Phrase: „*aluše tinini tulie*", zu übersetzen sein: „Wer die Namen (Plural!) **entfernt**". Weshalb Lehmann hier *tinini* als Acc. Sing. von *tini* = „der Name" auffasst, das in Z. 40 auftretende *tini* aber als denselben Kasus (noch deutlicher in Z. 44 *mei tiini* = seinen Namen), wird wohl, wie mir, so auch allen anderen Forschern unklar bleiben. Wie von dem Worte *pili* (*še?*) z. B. der Acc. Sing. *pili*, der Acc. Plur. aber *pili-ni* lautet, so von *tini* (*še?*) *tini* und *tini-ni*[1]). Der Plural erklärt sich hier doch sehr einfach durch die Mehrzahl der vorkommenden Eigennamen überhaupt und der Personennamen: Rusas und Argistis.

Z. 39/40: „*masie tini teli-i*". Basmadjian, dem sich Lehmann anschliesst, wird mit seiner Übersetzung „(wer) seinen eigenen Namen einsetzt" wohl das Richtige getroffen haben. Die Wortform *masie* kommt auch sonst in den chaldischen Inschriften vor, das Verbum *te* bisher aber nur als Kompositum.

Z. 40: *e-a-i* und ebenso in Z. 41. Lehmann lässt es (S. 110) unentschieden, ob das *e* nicht event. noch zu dem vorhergehenden Worte gehöre, so dass also event. nur *a-i* zu lesen sei. Hier will ich nur daran erinnern, dass, wie ich schon Verh. Anthrop. Ges. 1901, S. 308 ausgeführt habe, die Existenz einer Wurzel *e* durch die Inschriften von Hagi und Tschelabi Baghi gesichert ist, von der *e-a-i* als Ableitung wohl denkbar ist. Da *e' — e'* wohl zweifelsohne mit „sowohl — als auch" richtig gedeutet worden ist (schon von Sayce), so würde dazu „*e-a-i — e-a-i* = sei es, sei es", recht gut stimmen.

Z. 41: (*MÂTU*) *Bi-a-i-ni-še.* Basmadjian, dem sich Lehmann auch hier anschliesst, übersetzt das mit „Biainäer" d. h. Einwohner (Angehöriger) des Landes Biaina, und Lehmann (S. 110) folgert aus dieser Wortform noch weiter, dass das *na* in Biaina das bekannte chaldische Lokativ-Suffix *na* sei, somit nicht zu dem eigentlichen Namen gehöre und deshalb abgetrennt werden könne.

Nun wird im Gegensatz zu (*MÂTU*) *Biainiše* in Z. 42 ein (*MÂTU*) *Lulu-iniše* = „ein Luluäer" genannt; ist nun *Biainiše* richtig mit „Biainäer" übersetzt, so kann sich für *Lulu-iniše* nur fragen: war Lulu zu jener Zeit ein Teil des Reiches Biaina, oder war es das nicht?

---

1) Dass *manini* unmöglich „ihn" bedeuten kann, wie Lehmann stets mit Nachdruck behauptet (l. c), sei hier nebenbei erwähnt.

Digitized by Google

Hierbei muss vor allen Dingen hervorgehoben werden, dass das Land Lulu gemäss der Inschrift von Topzauä und in Übereinstimmung mit den Berichten Ašurnaṣirapal's noch südlich resp. südöstlich und südwestlich von Rowanduz gelegen war, und dass ein Reisender bei normalem Marschtempo mindestens 21—25 Tage gebraucht, um von Lulu in die Gegend von Etschmiadzin zu gelangen. Wenn nun Lulu, ein zur Zeit der Abfassung unserer Inschrift (ca. 680 v. Chr.) in den assyrischen und anderen Berichten kaum noch genanntes, anderen Völkern (den Assyrern, Chaldern, Mannäern u. s. w.) unterworfenes Gebiet, damals nicht zu Chaldia-Biaina als Teil des Reiches gehörte, weshalb wird dann hier als ein möglicher Zerstörer der Inschrift gerade dieser unbedeutende, in so weiter Ferne wohnende Grenznachbar genannt, während doch andere, mächtigere und mehr zu fürchtende Feinde (wie die Etiuni-Utier, die Diauḫini-Taocher, die Mannäer u. s. w.) in viel grösserer Nähe sassen? Und wäre in solchem Falle eine Zerstörung der Inschrift nicht viel eher durch die Assyrer z. B. zu befürchten gewesen?

M. E. kommt die an und für sich ja denkbare Möglichkeit, dass Lulu zu jener Zeit nicht zu Chaldia gehört habe, kaum ernstlich in Betracht, vielmehr werden wir es als einen Teil des Chaldia-Biaina-Reiches aufzufassen haben.

Wenn aber Lulu damals zu Biaina gehörte, warum sollte es dann in der Fluchformel so besonders hervorgehoben, ja geradezu in einen Gegensatz zu Biaina gestellt sein? Waren die Bewohner von Lulu etwa so berüchtigt als Inschriften-Zerstörer, dass sie selbst eine Monatsreise nicht scheuten, nur um an eine zu zerstörende Inschrift zu gelangen und ihrem Sport zu huldigen?

Aber heisst denn *Biainiše* auch wirklich Biainäer? Wenn wir von *Lulu-iniše* das Suffix *iniše* abstreichen, bleibt *Lulu* übrig, und wenn wir von *Bia-iniše* dieses Suffix abstreichen, erhalten wir *Bia* als Landesnamen. Und ein solches Land existiert, wird sogar in den chaldischen Inschriften als ein erobertes Land genannt, und zwar von Argistis I in seinem gegen Diauḫi(-Taocher) gerichteten Kriegszuge! Danach lag also dieses Land im Nordwesten des Chaldischen Reichsgebietes. Und nun liegt es nahe bei unserer Inschrift an eine rein geographische Anordnung zu denken, anzunehmen, dass das wichtigste südöstlichste und nordwestlichste chaldische Gebiet darin genannt worden sei, eben Lulu und Bia. Aber auch eine andere Möglichkeit ist in Betracht zu ziehen. Vielleicht waren die Fürsten von Lulu, — von dem wir aus den assyrischen Inschriften zur Genüge wissen, dass es in früheren Zeiten ein mächtiges, weitausgedehntes Reich gewesen sein muss, — damals arge Nebenbuhler und gefährliche Konkurrenten der Chalderkönige in dem Kampfe um die Suprematie über die Alarodier. Vielleicht galt dasselbe von den Fürsten des Reiches Bia; und wenn Rusas II befürchtete, dass vielleicht späterhin einer derselben den Thron von Chaldia

Digitized by Google

besteigen könnte, so lag ja wohl die Gefahr vor, dass dieselben seine Inschriften zerstören und verändern könnten, so dass er sich bewogen gefühlt hätte, sie in der Fluchformel besonders zu erwähnen.

Auf alle Fälle ist m. E. *Biainiše* nicht mit Biainäer, sondern mit Biäer zu übersetzen.

Wenn Lehmann S. 110 sagt: „Z. 44 ff. zeigen, dass entgegen den bisherigen Vorstellungen[1]) das Possesivum *meï* „sein" dem zugehörigen Namen **vorausgeht**", und dazu in einer Fussnote bemerkt: „Daher in der gewöhnlichen Fassung der chaldischen Fluchformeln zu konstruieren: . . . . *pini* (Verbum, s. schon Anthrop. Verh. 1895, S. 595 ff.) *meï arḫi-uruliani*, *meï inaïni*, *meï narâ*. Narâ also unmöglich = Feuer", so ist aus seiner Fassung abermals durchaus klar, dass diese Feststellung von ihm — nicht herrührt, sondern von mir. Zugleich beweist er hier, dass er nicht einmal über den Inhalt unserer früheren gemeinsamen Publikationen orientiert ist, denn die oben erwähnten „bisherigen Vorstellungen über die Stellung des Possesivums" hatte ich an der von Lehmann selbst angeführten Stelle $6^1/_2$ Jahre, ehe Lehmanns Rusas-Abhandlung erschien, widerlegt und beseitigt. Dazu braucht man nur l. c. die Fussnote 1 auf S. 600 zu lesen: „Da *pini* Verbalform ist, so gehört in der (zuletzt von D. H. Müller, Aschrut-Darga, S. 23 ff. behandelten) ständigen Fluchformel das erste *meï* (Pron. poss.[2]) 3) nicht zu *pini*, sondern zu *arḫi uruliani* und das letzte *meï* nicht zu *inani*, sondern zu *nara*, welch letzteres demnach unmöglich „Feuer" bedeuten kann, vielmehr sich auf den persönlichen Besitz des Beschädigers der Inschrift bezieht. Die Bedeutung „Haus" scheint mir für *nara* überall, wo das Wort vorkommt, zu passen. W. B."

Nach meiner unmassgeblichen Meinung ist hier deutlich ausgesprochen, dass das in der Fluchformel zwischen *pini* und *arḫi uruliani* stehende *meï* nicht zu *pini* gehört, also nicht wie Sayce, Müller und auch Lehmann (Zeitschrift für Ethnologie 1892, S. 136) thaten, als „*pini meï*" gefasst und mit „den Namen, den seinen" übersetzt werden dürfe, sondern vielmehr als „*meï arḫi-uruliani*" = „seine Familie(?)".

Hoffentlich citiert Lehmann künftighin genauer und beseitigt nicht nach $6^1/_2$ Jahren abermals schon längst widerlegte Anschauungen.

Z. 46: [*zi*]-*il-bi-i*. Das erste Zeichen ist bei Golenischeff nicht gegeben, und ist auch auf der Photographie nicht zu erkennen. Meine Ergänzung beruht auf der Fluchformel in Sayce 31 (Stele des Ispuinis und Menuas in der Kirche Surp Pogos in Van, vgl. Verh. Anthrop. Ges. 1901, S. 224); dass die Ergänzung richtig ist,

1) Jetzt von mir gesperrt.
2) L. c. „pers.".

Digitized by Google

beweist u. a. auch die Kelischin Stele, welche im chaldischen Text in der Fluchformel dieses Wort sogar 2 mal bietet. Dort scheint es assyrischem zu entsprechen, und da *armuzi* und nebeneinander in den chaldischen Inschriften vorkommen, so dürfte *armuzi* = *piri'* = Nachkommen(schaft) und *zilbi* = *zêru* = Samen sein.

Lehmanns Vermutung *ḳi-u-ra-i-di* sei das Äquivalent von *ina mâtâti* = „in den Ländern, aus den Landen" erscheint sehr annehmbar. In der Fluchformel der grossen Bergri-Inschrift findet sich auch der Nominativ Sing. dieses Wortes = *ḳiuraše*, das wir in der Fluchformel der Kelischin-Stele (vgl. Anatole, Heft I, Sp. 71/72) 2 mal antreffen, einmal als *ḳiuraedi*, das andere mal als *ḳiraedi*. Auffällig könnte hierbei nur ein Umstand sein, nämlich dass, wie Sayce JRAS. 1893, S. 14 bemerkt, gemäss K. 2100, Rev. 13, von Bezold 1889 in dem Märzheft der „Proceedings of the Society of Biblical Archaeology" veröffentlicht, *„kiurum"* in der Sprache des Lulu-Volkes „Gott" bedeutet. Unzweifelhaft nun waren die Lulu-Leute den Chaldern sprachlich nahe verwandt; aber steht die Bedeutung von *kiurum* = „Gott" auch in der That so absolut fest? Im Chaldischen hiess „Gott" augenscheinlich *ašte*, woher sich dann auch der Name des Hauptkultusortes der heidnischen Armenier, nämlich Astischad, leicht erklären liesse.

Z. 46 ist von Lehmann falsch gelesen, die erste Silbe lautet nicht *tu* (*li-e*), sondern *ku* (*li-e*) und die ganze repräsentiert das Wort *ku-li-e-tu-u-ni kulituni*, das dieselbe oder doch wenigstens eine sehr ähnliche Bedeutung haben muss, wie das in der Kelischin-Stele zweimal dafür an der conformen Stelle auftretende Wort *kuludi*, für welches man sonst in den Fluchformeln gewöhnlich *„pini"* antrifft. Der Sinn aller drei Wortformen ist natürlich „vernichten, vertilgen, ausrotten u. s. w."

Wenn nun aber Lehmann auf S. 111 bemerkt: „Dieser enge Anschluss der Fluchformel (unserer vorliegenden Inschrift W. B.) an assyrische Vorbilder der späteren Zeit[1]) beleuchtet noch schlagender, als vereinzelte Erscheinungen des Schrifttums (s. o. S. 107) die engen Verkehrs- und Kulturbeziehungen zwischen Chaldia und Assur. Seit den Tagen Asurnaṣirabal's III und Salmanassar's II, in denen die assyrische Schrift von den Chaldern für ihre Sprache übernommen war, und in denen das chaldische Schrifttum sich gebildet hatte, müssen die Beziehungen sich wesentlich enger und wirksamer gestaltet haben. Sonst wäre ein derartiges Abweichen aus dem alten Geleise, wie es der Schluss dieser Inschrift zeigt, nicht denkbar. Diese Beobachtung findet ihre Erklärung in den historischen Verhältnissen u. s. w.", so sind seine auf dem Tenor der Fluchformel basierenden Schlussfolgerungen ebenso irrig, wie die aus dem (s. S. 107) von ihm angeblich konstatierten, nach-

1) Von mir gesperrt.

Digitized by Google

träglichen Auftreten von Schriftzeichen (z. B. *il*) von ihm gezogenen Schlüsse. Denn, wie schon mehrfach von mir betont, lehnt sich diese Fluchformel eng an diejenige der Inschrift Sayce 31 (Stele des Ispuinis und Menuas) an, die ca. 150 Jahre älter ist als unsere vorliegende Inschrift, und sogar noch weit ausführlicher gehalten ist als letztere. Die ausführlichste Fluchformel finden wir in der Kelischin-Stele, welche einen fast dreimal so langen Text liefert.

Bei der Erörterung der aus der Inschrift zu erzielenden historischen Ergebnisse bemerkt Lehmann S. 112: „Über die anderweitig durch Tiglatpileser III bekannte chaldische Südwestgrenze (Euphrat und Euphratbrücke in der Gegend von Izoly) hinaus nach Patin werden wir geführt durch die Inschrift von Kal'ah bei Mazgert (s. zuletzt Verh. Anthrop. Ges. 1900, S. 615, Anm. 1), im Westen und Nordwesten zu den Moschern und Hethitern, seien sie nun alle als Feinde oder mehr oder weniger gezwungene Bundesgenossen genannt (Bericht, S. 630 f.)."

Lehmann trägt hier abermals Ansichten vor, die unhaltbar sind, wie ich das in Verh. Anthrop. Ges. 1901, S. 304 und S. 312—320 nachgewiesen habe. Allerdings glaubte ich früher auf Grund meiner Studien annehmen zu müssen, dass die von Tiglatpileser III erwähnte Euphratbrücke, bis zu der er Sardur III verfolgt, und die er als dessen Reichsgrenze bezeichnet, sich bei Izoly befunden habe. Ich teilte diese Anschauung Lehmann mit und ersuchte ihn an Ort und Stelle Nachforschungen nach dem Standort und den etwaigen Resten dieser Brücke anzustellen; aber Lehmann hat doch, wenn nicht früher, so doch mindestens aus meiner oben citierten Abhandlung erfahren, dass ich diese meine frühere Ansicht als unhaltbar, als mit den thatsächlichen Verhältnissen unvereinbar aufgegeben, mich vielmehr davon überzeugt habe, dass die von Tiglatpileser III erwähnte Brücke in der Gegend von Samosata zu suchen ist. Warum publiciert er nun die falsche Ansicht ruhig weiter? Will er etwa auch hier Belcks Ansicht gegen Belck verteidigen? Eine Diskussion über diesen Punkt ist unnötig, es genügt wohl, wenn ich sage, dass ich das Schlachtfeld genau, ganz genau aufgefunden und festgestellt habe, auf welchem im Jahre 743 v. Chr. der Kampf zwischen Assur und Chaldia zum ersten Male zur Entscheidung gelangte. Tiglatpileser III berichtet uns, dass er die Truppen Sardurs III auf den (an anderer Stelle: „mitten zwischen den") Gefilden von Kištan und Ḫalpi, Gebieten des Landes Kummuḫ (= Commagene) bis zur Vernichtung schlug und den zur Nachtzeit auf einer „Stute" fliehenden Sardur bis zur Brücke des Euphrat, der Grenze seines Landes, verfolgte. Nun, diese beiden Lokalnamen existieren im Gebiete des alten Kummuḫ-Commagene noch heute fast unverändert fort als **„Küschtam"** und **„Chalfat"**, beide nur wenige Kilometer von einander entfernt, ersteres etwas westlich vom Euphrat, letzteres unmittelbar am

Digitized by Google

Euphrat selbst und etwa 20—30 Kilometer abwärts von Samosata gelegen.[1])

Mit der Wiederauffindung dieses Schlachtfeldes ist aber auch die Lage der Brücke als südlich vom Taurus gegeben, denn daran, dass Tiglatpileser den sich zurückziehenden Sardur etwa über den wilden, hier besonders schwer zu überschreitenden und von unbotmässigen Völkerschaften bewohnten Taurus bis nach Malatia und Izoly hin, d. h. mehrere Tagereisen weit, verfolgt haben sollte, ist gar nicht zu denken. Dazu wäre auch die Situation in Nordsyrien viel zu gefährlich für den Assyrerkönig gewesen, ganz abgesehen davon, dass es Sardur III sehr leicht gewesen wäre, sich in den Engpässen des Gebirges gegen den nachsetzenden Feind zu verteidigen. Es kann sich demnach nur um eine Brücke südlich vom Taurus und nördlich von Ḫalfat-Ḫalpi handeln, die also in der Nähe, resp. dicht bei Samosata gelegen haben muss. Und mit dieser Feststellung kommt eine bisher vielfach angezweifelte Angabe Strabos zur Geltung, der uns direkt sagt, dass bei Samosata ein Zeugma über den Euphrat sei. Das haben Ritter und andere niemals als genaue Angabe ansehen wollen, das „bei Samosata" immer als eine grössere Entfernung betrachtet und demgemäss dieses Zeugma bei Rumkaleh oder gar bei Biredjik gesucht. Auch die gleichlautende Angabe Ammians, dass die römischen Truppen „bei Samosata" über die Euphratbrücke gegangen seien, wurde stets in derselben Weise interpretiert und dabei immer an die genannten beiden Orte Rumkaleh resp. Biredjik gedacht, höchstens wurde noch die Möglichkeit in Betracht gezogen, dass damals vielleicht in der Nähe von Samosata eine von den Römern geschlagene Schiffsbrücke existiert haben könnte.

So liefert uns denn Tiglatpileser III den Beweis, dass schon im hohen Altertum eine feste Brücke über den Euphrat bei Samosata existiert hat, und hilft uns dadurch das eine Zeugma der Römer und Griechen definitiv festzulegen. Damit dürfte nun wohl die alte Belcksche Hypothese der Euphratbrücke bei Izoly als „Südwestgrenze des Chalder-Reiches" auch für Lehmann definitiv begraben sein. Das Chalderreich erstreckte sich eben viel weiter südlich, als bisher allgemein angenommen wurde. Schon Menuas erobert nicht nur Ulliba und Sophene, sondern auch das Land Ašurini, d. i. das Til Ašuri der Assyrer, das spätere Tela

1) Demnach ist Tiglatpilesers III Ausdruck „mitten zwischen den Gefilden von Kištan und Ḫalpi" hier wörtlich, also dahin zu verstehen, dass jene grosse und blutige Schlacht zwischen den Orten Küschtam und Chalfat stattgefunden hat. Eine derartig genaue Lokalisierung eines wichtigen antiken, ausser-europäischen Schlachtfeldes, wie sie hier gelungen ist, ist zum mindesten etwas ganz aussergewöhnliches; zukünftige Reisende und Forscher werden gut thun, die Ebene zwischen den genannten Orten daraufhin genauer zu untersuchen, wobei Nachgrabungen wohl sicher auch manches Kriegsgerät aus jener Zeit zu Tage fördern dürften.

Digitized by Google

Antoninopolis am Südfusse des Karatscha Dagh, und der vielgenannte Staat Šupria, in dem noch Asarhaddon und unser Rusas II Argistihinis kollidieren, der von ersterem im Zusammenhange mit den Kimmeriern des öfteren erwähnt wird, lag gleich westlich von Til Ašuri; sein Name hat sich in demjenigen der Stadt Suwerek bis heute erhalten.

Dass wir mit der Festlegung dieses Zeugma zugleich auch höchst wahrscheinlich die spätere Einbruchslinie der armenisch-kimmerischen Horden nach dem nördlichen Mesopotamien ermittelt haben, sei hier nur angedeutet; Ausführlicheres darüber demnächst.

Damit soll nun aber bei Leibe nicht gesagt werden, dass etwa bei Izoly früher keine Brücke existiert habe; im Gegenteil, ich bin von deren Existenz fest überzeugt, und die Tradition der dortigen Uferbewohner, von der uns Huntington in seiner vortrefflichen Abhandlung (Zeitschrift für Ethnologie 1901, S. 195) berichtet, beruht sicher auf guter Grundlage. Nur ist es nicht diese Brücke, von der uns Tiglatpileser erzählt und auch wohl nicht gut erzählen konnte, weil sie m. E. zu seiner Zeit noch nicht existierte, sondern erst ca. 750 Jahre später erbaut worden ist. Letzteres lässt sich aus den Berichten über den Feldzug des Lucullus gegen Tigranes von Armenien und dessen Hauptstadt Tigranocerta folgern. Denn es steht absolut fest, dass Lucullus den Euphrat in der Nähe von Izoly, wohl etwas oberhalb, überschritt, und zwar an einer Furtstelle, ein keineswegs leichtes Beginnen, da der Fluss stark angeschwollen war. Sicherlich aber würde Lucullus zu diesem Übergange eine Brücke benutzt haben, wenn eine solche sich damals in der Nähe befunden hätte. In späterer Zeit aber ist dann hier eine Brücke erbaut worden, nicht unwahrscheinlich von den Römern selbst (die ja auch den Goeksu in der Nähe durch eine prächtige, von Moltke wiederaufgefundene Bogenbrücke überspannten), und schon Plinius erwähnt V 20, 2 diese Brücke an der Enge des Euphrat, dort, wo er in den Taurus hineinstürzt.

Über die Inschrift von Kal'ah bei Mazgert habe ich eingehend in den Verh. Anthrop. Ges. 1901, S. 312—320 gehandelt und dort nachgewiesen, dass das Land Patin in keinerlei Beziehung zu derselben steht. Wenn Lehmann der Ansicht ist, dass eine unhaltbare, irrige Ansicht dadurch annehmbarer wird, dass man sie ohne Beibringung neuer Beweismittel und Widerlegung der gegnerischen Nachweise einfach wiederholt, so ist das seine Sache; ich meinerseits halte es für überflüssig, meine zu diesem Punkte l. c. gemachten ausführlichen Darlegungen hier nochmals zu wiederholen, verweise für alles Nähere vielmehr auf die genannte Abhandlung.

Für ebenso zwecklos halte ich es, der Vorliebe Lehmanns für den Namen des Königs von Iškigulus, den er (S. 112) durchaus Ša-ga-as-tar lesen möchte, hier nochmals entgegen zu treten; ich habe l. c. S. 320/321 eingehend bewiesen, dass der Name Šagastara lautet.

Digitized by Google

Auf die topographischen Ausführungen Lehmanns (S. 113 u. 114) will ich ebenfalls nicht weiter eingehen; Lehmann kennt das in Frage stehende Gebiet gar nicht, und da ist es ja sehr erklärlich, dass Fehler, Ungenauigkeiten und direkte Unmöglichkeiten mit unterlaufen. Was in dieser Beziehung alles geleistet werden kann durch untersuchende Laien, beweist am besten die auf S. 113 konstatierte Existenz eines „Kanaldammes (= Stützmauer)" in der Nähe der Kirche. Da wir es bei Etschmiadzin mit einer grossen Ebene zu thun haben, so hat dort weder eine Stützmauer, noch auch ein Damm irgend einen Zweck, kann nur in der Phantasie der Laien-Berichterstatter existieren. Das Gleiche gilt von den dort angeführten „Felsenburgen" auf den „nächstliegenden" Hügeln; man muss schon recht lange reiten, bis man an einen Burghügel kommt, und gar chaldische Burghügel kenne ich in jener Gegend nördlich vom Araxes nur bei dem ca. 30 Kilometer westlicher gelegenen Armavir.

Und was der Leiter der Ausgrabungen über den Kanal und dessen Lauf berichtet, ist derart, dass auch Lehmann und Thopjian es z. T. für unwahrscheinlich halten. Dass der Kanal nach Nordosten in den Hrastan (= Sanga auf den modernen Landkarten, die die armenischen Namen nicht kennen) hineingeht, ist sicherlich nicht richtig, zum mindesten falsch ausgedrückt. Vielleicht will der Berichterstatter sagen, dass der Kanal von der Sanga abgezweigt sei und nach Südwesten verlaufe? In der That zweigt sich ein ausgedehntes Kanalsystem von der Sanga halbwegs zwischen den Dörfern Sarwanlar und Djafar abad ab, dessen Hauptarm nur ca. 3—4 Kilometer östlich von der Kirche Surp Gregor vorbeiläuft, so dass also ein Nebenarm sehr wohl bis in die Nähe der Kirche und um dieselbe herumgeführt worden sein kann. Andererseits aber nehmen ausgedehnte und sehr verzweigte, nach Südosten laufende Kanalnetze auch ihren Anfang an dem Flusse Kasach oberhalb Etschmiadzin, namentlich beim Dorfe Tochs und Ailanly, deren Verästelungen sich ebenfalls bis zu unserer Kirchenruine erstrecken. Und wenn der Historiker des 9—10. Jahrhunderts ausdrücklich erwähnt (Thopjian bei Lehmann S. 113), dass Katholikos Nerses den Kanal vom Kasach abgeleitet habe, so ist nach dem lokalen Befunde an der Richtigkeit dieser Meldung nicht zu zweifeln. Leider aber wird dadurch, selbst wenn wir mit Lehmann annehmen, dass die Stele ursprünglich schon auf oder nahe bei der Stätte der Kirche Surp Gregor von Rusas II aufgestellt worden sei, nichts zur Lösung der Frage beigetragen, welchem der beiden Flüsse Kasach oder Sanga-Hrastan nun der alte chaldische Name Ildaru zukomme. Denn dass der Katholikos Nerses III bei seiner Kanalanlage ein altes chaldisches Kanalbett benutzt haben werde, ist eine durch nichts bewiesene Hypothese Lehmanns, die in einem Gebiet, das der Anlage von Kanälen so gar keine Schwierigkeit darbietet, gar nichts Wahrscheinliches für sich hat. Zudem

Digitized by Google

wird die Eriwansche Ebene schon zur Chalderzeit ein sehr ausgedehntes Kanalnetz (eher grösser als kleiner wie heute) besessen haben, und selbst wenn nun Nerses III unwahrscheinlicherweise ein altes chaldisches Kanalbett für seine Anlage benutzt hätte, so brauchte das noch lange nicht gerade der Kanal, resp. einer der Kanäle Rusas' II zu sein. Hierbei wird es gut sein daran zu erinnern, dass Rusas in seiner Inschrift in Z. 17 von ***pili-ni***, also von einer Mehrheit von Kanälen, d. h. also von einem Kanal**netz**, wie es deren viele in der Eriwanschen Ebene giebt, spricht.

Nun hatte ich in meiner Besprechung unserer Inschrift (Verh. Anthrop. Ges. 1901, S. 224) die Vermutung geäussert, dass Ildaru auch vielleicht der alte Name des Araxes sein könnte. Das schien um so erwägenswerter, als nur etwa neun Kilometer südlich von der Kirchenruine ein langer und sehr grosser, vom Araxes ausgehender Kanal mit zahlreichen Verzweigungen sich hinzieht, freilich nur bis zum Kasach, an dem er endigt, sodass also in diesem Falle die Inschrift an jenem alten Kanale gestanden hätte und späterhin bei der Erbauung der Kirche herbeitransportiert und mithineingemauert worden wäre. Dass die Stele sich heute nicht mehr an oder nahe ihrem ursprünglichen Aufstellungsorte befindet, ist auch jetzt noch meine Ansicht; dagegen bin ich inzwischen zu der Überzeugung gekommen, dass der alte Name des Araxes nimmermehr Ildaru geheissen haben kann, dass uns vielmehr in dem uns durch die altarmenische Tradition überlieferten Namen „Aras" der uralte vorarmenische, bei den Chaldern und vor ihnen wiederum bei den Etiuni-Uden gebräuchliche Name dieses grossen Flusses vorliegt. Sicherlich hängt derselbe mit dem gutbeglaubigten turanischen Gottesnamen Aras zusammen, der auch im chaldischen Pantheon vorkommt.

Somit ist für Ildar nur ein nördlicher oder südlicher Nebenfluss des Araxes in Betracht zu ziehen. Auf dem südlichen Ufer strömt dem Araxes in jener Gegend heute überhaupt kaum noch Wasser zu, denn der Fluss von Igdir, mit welchem Lokalnamen ich Ildar in Beziehung zu setzen geneigt war, ist vollständig in die Kanäle abgeleitet, so dass seine Wasser nur bei heftigen Regengüssen-Wolkenbrüchen oder zur Zeit der Frühjahrsschneeschmelze den Araxes erreichen. Von letzterem zweigen dort vielmehr auf einer Strecke von ca. 10 Kilometern nicht weniger als neun mächtige Kanalsysteme auf der Südseite ab.

Als nördliche Nebenflüsse des Araxes können hier wiederum nur der Kasach (resp. Karasu oder einer seiner Quellbäche) oder die Sanga (Hrastan) in Betracht kommen. Die Entscheidung zwischen diesen beiden wird erleichert durch die Thatsache, dass sich an der Sanga uralte Kanalanlagen nachweisen lassen.

Die Sanga und ihre Quellflüsse entspringen auf den Abhängen der Randgebirge des Goektschai Alpensees; ein Quellbach entspringt ganz in der Nähe des Westufers dieses mächtigen Sees, dessen Ab-

Digitized by Google

fluss nach den modernen Karten, namentlich auch nach der russischen Generalstabskarte, in diesen Quellfluss der Sanga einmündet. Es handelt sich indessen hier keineswegs um einen natürlichen Abfluss des Sees, vielmehr um einen gegrabenen Kanal, dessen Anlage und Beschaffenheit am besten aus meinen diesbezüglichen Bemerkungen in einer Abhandlung über „Die Niveauschwankungen des Goektschai-Sees", Globus 1894 (Bd. LXV), S. 301 ff. hervorgeht, die ich zunächst im Wortlaut hierhersetze:

„Ich komme nunmehr zu dem so vielfach behaupteten und ebenso oft bestrittenen Abflusse des Sees an seinem westlichen Ufer, wenige Minuten nördlich von dem heutigen Molokaner Dorfe Elenowka, welcher unter dem Namen Sanga auf manchen Karten eingezeichnet ist und einen der Quellflüsse des bei Eriwan vorbeifliessenden und bald darauf in den Araxes mündenden Sangaflusses darstellen soll. Ich bemerke hierzu, dass das Ufer des Goektschai an der betreffenden, von mir genau untersuchten Stelle nur wenige Meter hoch ist, und dass sich das daran anschliessende Land anfangs sehr allmählich, dann aber ziemlich rasch westlich herabsenkt, schliesslich begrenzt durch einen etwa $2^1/_2$ bis 3 km vom See entfernten, bewaldeten, in nordsüdlicher Richtung streichenden Bergzug, der etwa 18 km weiter südlich sich mehr und mehr verflachend an der in der Nähe von Nowo Achti vorbeifliessenden Sanga endigt.

Die lokale Untersuchung ergab nun zur Evidenz, dass wir es hier mit keinem natürlichen Abflusse, sondern mit einem künstlich angelegten Kanale zu thun haben, welcher bei hohem Niveaustande des Goektschai einen verhältnismässig geringen Teil des Seewassers vermittelst der sich aus der natürlichen Bodenbeschaffenheit ergebenden Abflussrinne der Sanga zuführt. Als ich am 16. August 1891, und zwar bei beginnender Dunkelheit (es war 8 Uhr abends) diesen Kanal passierte, führte er noch ein wenig Wasser, so dass ich ihn als „Rinnsal" in mein Tagebuch eintrug. Bei meinem zweiten Besuche aber, am 1. September desselben Jahres, lag der Kanal schon fast ganz trocken, so zwar, dass das Niveau des Sees an und für sich schon einige Centimeter tiefer lag, als die Kanalsohle, und demgemäss bei Windstille kein Wasser aus dem See mehr abfloss, wohl aber warfen damals bei etwas starkem, östlichem Winde die Wellen des Sees noch etwas Wasser in den Kanal hinein. Im Frühjahre aber, wenn der Wasserspiegel des Sees um etwa 1 m höher liegt wie die Kanalsohle, findet man hier einen ganz stattlichen Bach vor. Je nach der Jahreszeit also, in welcher die Reisenden diese Stelle passieren, werden sie die Existenz eines Abflusses konstatieren, resp. leugnen können. Die Veranlassung zur Anlegung dieses Kanales liegt ziemlich klar auf der Hand; man wollte mit Hilfe des Sees den Wasserreichtum der Sanga, welcher gerade während der kritischen Monate Juni und Juli bei weitem nicht für die Bewässerung der Getreidefelder und Wein-

Digitized by Google

gärten in der Eriwanschen Ebene genügt, vermehren. Vielleicht hat hierbei aber auch noch ein anderer, weniger national-ökonomischer Grund mitgespielt, der späterhin erwähnt werden soll.

Wenn nun auch dieser Kanal selbst zur Zeit des höchsten Niveaustandes im See kaum die Hälfte desjenigen Wasserquantums wegführt, welches allein schon durch den Abfluss des Gillysees in den Goektschaisee hinein gelangt, so ist dessen Einfluss doch nicht ganz zu vernachlässigen hinsichtlich des Betrages der periodischen Niveauschwankungen dieses Alpensees, welcher nach allen mir darüber gewordenen Nachrichten im allgemeinen bei weitem nicht so bedeutend ist, wie beim Vansee".

Und weiterhin füge ich noch hinzu:

„Ich möchte hierbei erwähnen, dass vielleicht auch die Furcht der dicht am See wohnenden Dörfler vor den drohenden Überschwemmungen dieselben zur Anlegung des Abflusskanales bei Elenowka (der sogenannten Sanga) veranlasst hat; jedenfalls giebt es nur einen solchen Kanal und nicht, wie es nach Siegers Notiz (Globus, Bd. 65, S. 74, Anmerkung 4) scheinen könnte, zwei Kanäle; General Koljubakin hat wahrscheinlich nur den angeblich von Schach Abbas dem Grossen angelegten, späterhin zugeschwemmten Kanal wieder in stand setzen lassen. Dieser Kanal befindet sich, wie schon gesagt, kaum 1 km nördlich von Elenowka, welches seinerseits etwa $7^1/_2$ km südlich von dem Inselkloster dicht am Seeufer liegt."

Wenn ich 1894, mich vorsichtig ausdrückend, sagte **„angeblich** von Schah Abbas dem Grossen angelegt". so hat sich dieser Zweifel mir inzwischen bestätigt, denn dieser künstlich geschaffene Abfluss des Goektschai-Sees, der einen natürlichen Abfluss überhaupt nicht besitzt, sondern nur 24 perennierende Zuflüsse, existierte schon zur Zeit des Ptolemaeos, der uns berichtet, dass der **Lacus Lychnitis,** d. i. der Goektschai-See, mit dem **Araxes** in Verbindung steht. Für eine solche Verbindung bietet sich aber dem sonst überall von 3000 Meter hohen und noch höheren Gebirgen eingeschlossenen Alpensee die einzige Möglichkeit durch den zur Sanga führenden Kanal, der demgemäss schon in sehr alter Zeit angelegt worden sein muss. Glücklicherweise sind wir in der Lage diese Zeit etwas zu umgrenzen, insbesondere nach oben hin; denn es erscheint ausgeschlossen, dass dieser Abflusskanal vor 800 v. Chr. angelegt worden ist. Dafür sind folgende Gründe maassgebend: Die Zweckbestimmung des Kanals war augenscheinlich die Zuführung grösserer Wassermassen zur Sanga, um mit deren Hülfe die Eriwansche Ebene ordentlich bewässern zu können. So lange nun das Ufergebiet am Goektschai-See bei Elenowka-Ordaklu und die von der Sanga durchströmten Gefilde sich in den Händen ganz verschiedener Herrscher und vielleicht auch Völkerschaften befanden, war doch gar nicht an die Anlage eines solchen Kanals zu denken, dazu hätte es die

Digitized by Google

Eifersucht der Fürsten auf- und untereinander schwerlich kommen lassen. So aber lagen thatsächlich dort die Verhältnisse bis zum Jahre 800 v. Chr.; eine grosse Zahl kleiner Teilfürsten herrschte in der Eriwanschen Ebene, auf den Abhängen des Ararat, zwischen Eriwan und dem Goektschai und an den Ufergebieten des letzteren selbst, von denen uns Menuas, Argistis I, Sardur III und Rusas I eine ganze Reihe in ihren diesbezüglichen Inschriften nennen.

Erst als unter Argistis I (nach 800 v. Chr.) die Chalder begannen, den Araxes zu überschreiten und die nördlich davon gelegenen Gebiete zu erobern und ihrem Reiche einzuverleiben, da war mit der dadurch geschaffenen Beherrschung des ganzen Gebietes durch eine Hand auch die Möglichkeit für die Anlage des Goektschai-Sanga-Kanals gegeben. Demgemäss bin ich der Ansicht, dass letzterer frühestens unter Argistis I (ca. 780 v. Chr.) entstanden sein kann. Die untere Grenze bildet die Zeit des Ptolemaeos, also etwa der Anfang des II. Jahrhunderts n. Chr., aus dem spätestens die uns von Ptolemaeos übermittelten Nachrichten stammen werden. Während dieses ca. 900 Jahre betragenden Zeitraums ist also m. E. der genannte Kanal erbaut worden, und zwar entweder von den Chaldern oder aber von den Armeniern. Letztere hatten zufolge Xenophons uns in der Anabasis überlieferten Nachrichten ums 400 v. Chr. den Araxes noch nicht erreicht, siedelten damals vielmehr noch südlich von dem heutigen russisch-türkischen Grenzgebirge. Um spätestens 200 v. Chr. dagegen war die Eriwansche Ebene bereits im Besitze der Armenier, denn damals erbaute Artaxias nach den Plänen und Angaben des zu ihm geflohenen Hannibal am linken Ufer des Araxes seine neue Hauptstadt Artaxata, die, weil in der Ebene gelegen, sicherlich nicht von der alarodischen Urbevölkerung, sondern von den Armeniern angelegt worden ist. Wir werden also kaum wesentlich fehlgehen, wenn wir die Eroberung der Gebiete nördlich vom Araxes durch die Armenier auf ca. 300 v. Chr. ansetzen.

Entweder also ist der Sanga-Kanal zwischen 800 und 300 v. Chr. von den Chaldern, oder aber zwischen 300 v. Chr. und 100 n. Chr. von den Armeniern angelegt worden.

Nun scheinen aber weiter die Armenier keineswegs grosse Meister auf dem Gebiete der Bewässerungsanlagen gewesen zu sein; denn wäre das der Fall gewesen, so würde die Volkstradition sicher nicht gezögert haben, alle die grossen, von den Chaldern angelegten Kanäle (Schamiramsu, Bergri, Ada-Kanal u. s. w.) einem der grossen armenischen Könige zuzuschreiben, statt der Semiramis, die man zu diesem Zwecke extra aus Assyrien herbeieilen lässt, oder gar einem ganz unbekannten Könige Djinowa(i)s[1]). Ich selbst habe

1) Über letzteren vergleiche meine Abhandlung „Die Herrschaft der Genuesen" Z. f. Ethnologie 1899, S. 236 ff. Dazu Lehmanns Bemerkungen Verh. Anthrop. Ges 1900, S. 40 ff., meine ausführliche Entgegnung ib. S. 288

Digitized by Google

auf meinen zahlreichen und ausgedehnten Touren in Armenien, bei denen ich den grössten Teil dieses umfangreichen Gebietes aus eigener Anschauung kennen lernte und die wichtigsten Landesteile zwei-, drei- und viermal durchstreift habe, niemals irgend eine grössere Bewässerungsanlage unzweifelhaft armenischen Ursprungs gesehen. Im Gegenteil, alle grossen und wichtigen Kanäle dokumentierten sich durch Inschriften und Bauart als chaldischen Ursprungs. Unter diesen Umständen halte ich es für wenig wahrscheinlich, dass die Armenier den Sanga-Kanal angelegt haben, während ein solches Werk von den Chaldern geradezu als selbstverständlich erwartet werden kann und werden muss. Wenn wir z. B. sehen, dass Argistis I, kaum dass er Argistihina-Armavir gegründet hat, dort auch schon einen grossen Araxes-Kanal für die Bewässerung der Felder anlegt, so dürfen wir erwarten, dass unter ihm und seinen Nachfolgern auch die rationelle Bewässerung des übrigen Teiles der Eriwanschen Ebene entsprechende Fortschritte gemacht haben wird, und dazu bot sich die Benutzung der riesigen Wassermassen des hochgelegenen (ca. 1000 Meter höher als die Eriwansche Ebene) Goektschai-Sees ganz von selbst dem aufmerksamen Beobachter dar. Und als solche, als vortreffliche Ausnutzer aller Terrainvorteile haben wir die Chalder unbedingt anzusehen, deren Könige ja auf ihren nach Norden gerichteten Feldzügen die Ufergebiete des Goektschai aus eigener Anschauung kennen lernten.

Ich nehme deshalb höchste Wahrscheinlichkeit dafür in Anspruch, dass der Sanga-Kanal von den Chalderkönigen angelegt worden ist. Dabei ist dann noch folgender Punkt von Interesse. Der Kanal in seinem heutigen Zustande repräsentiert eine ganz offene, nicht weiter verschliessbare Rinne, durch die das Wasser bei höherem Niveaustande des Sees ununterbrochen ausströmt. Nun bedürfen aber die Felder gar keiner Bewässerung während der Wintermonate und ebensowenig während des regenreichen Frühjahrs, also etwa während der Monate November bis April d. h. 5—6 Monate lang nicht, und es ist als eine arge Wasservergeudung zu betrachten, wenn während dieser Zeit das Wasser des Sees unausgenutzt wegläuft. Freilich zur Zeit der periodischen Anschwellung des Alpensees (Näheres darüber in meiner oben citierten Globus-Abhandlung), in der das Niveau des Sees um mehrere Meter steigt, hat das wenig zu bedeuten, umsomehr aber während der Periode des Sinkens des Niveaus, in der es vorkommen kann und auch regelmässig vorkommt, dass zur heissesten Jahreszeit, in der die Felder dringend Bewässerung nötig haben, und die ohnehin nicht sehr bedeutende Sanga zu einem kleinen, den Wasserbedürfnissen bei weitem nicht genügenden Bache einschrumpft, aus dem grossen See fast gar kein Wasser mehr in die Sanga abfliesst.

---

bis 299 und meine Schlussbemerkungen l. c. 1901, S. 488—489, welche diesen interessanten Punkt wohl zur Genüge aufgeklärt haben.

Digitized by Google

Einer derartigen Wasservergeudung unthätig zuzusehen war nicht Sache der Chalder; dafür haben wir noch heute vorhandene, sprechende Beweise an dem Staudamm des von Rusas I, dem Grossvater unseres Rusas II, um 720 v. Chr. angelegten mächtigen Rusas-See = Keschisch Göll. Jener Staudamm nämlich, der beiläufig gesagt 20 Meter dick, 50 Meter lang, 6 Meter hoch und aus cyklopischen Felsblöcken errichtet ist, so dass er infolge seiner äusserst soliden Konstruktion den Jahrtausenden getrotzt hat, besitzt eine aus schönbehauenen Quadern hergestellte reckteckige Ausflussöffnung von 1,50 Meter Höhe und 1 Meter Breite, an deren Innenseite sich eine Schleuse in Form einer Steinplatte befand, durch deren Heben oder Senken der Wasserausfluss vermehrt oder vermindert, resp. auch ganz abgestellt werden konnte. Durch eine solche Schleuse konnten also, wenn ganz geöffnet, bei einer Minimalgeschwindigkeit des ausströmenden, freiherabfallenden Wassers von 4—5 Metern in der Sekunde nicht weniger als 6—$7^1/_2$ Sekundenkubikmeter abfliessen. Und solcher Schleusendämme giebt es am Rusas-See zwei, durch die also insgesamt 12—15 Kubikmeter pro Sekunde abfliessen konnten. Eine derartige kolossale Wassermasse war natürlich für die Bewässerung der Ebene von Van nicht nötig, hätte auch das riesige, ganz gefüllte Bassin von minimal 60 Millionen Kubikmeter Inhalt in knapp zwei Monaten zum Leerlaufen gebracht. Vielmehr dienten diese für den normalen Bedarf viel zu grossen Schleusen gleichzeitig als Sicherheitsventil, wenn infolge eines schneereichen Winters und regenreichen Frühlings der Stausee überzulaufen drohte. Natürlich werden die Chalder mit dem gänzlichen Aufziehen der Schleusen nicht so lange gewartet haben, bis der See gestrichen voll war, sondern da sich der Eintritt dieses Ereignisses ja an dem ständigen Steigen des Niveaus leicht voraussehen liess, schon bei Zeiten die Schleusen so weit geöffnet haben, dass ein Überlaufen des Sees unmöglich gemacht wurde. Dabei sei hier nur ganz kurz auf die bekannte Thatsache hingewiesen, dass alle Staudämme durchbrochen und weggerissen zu werden pflegen, sobald das Wasser über sie hinwegfluthet.

Diese weitergehende Bestimmung jener Schleusenthüren als Sicherheitsventile muss nun wohl in den Kreisen der häufigem Wechsel unterliegenden türkischen Beamtenhierarchie in Vergessenheit geraten sein, denn sonst liesse es sich nicht erklären, dass die eine grosse Schleussenthür eines Tages durch Bestampfung mit lehmiger Erde gänzlich geschlossen, auch die Aufziehvorrichtung derselben entfernt wurde. Hier muss ich zur Erläuterung bemerken, dass das Bassin des Keschisch Göll durch zwei gewaltige Staudämme gebildet wird, von denen der eine und zwar der grössere 100 Meter lang ist und sich mit seiner Schleusenanlage an der Nordwestecke des Sees befindet, während der andere, oben erwähnte, nur 50 Meter lange sich an der Westseite, $^3/_4$ Kilometer nördlich von der Südwestecke des Sees befindet. Das durch die Nordschleuse abfliessende Wasser

Digitized by Google

läuft nördlich um den Warrak Dagh herum, wobei es die Gärten und Felder vieler Dörfer bewässert und zahlreiche Mühlen treibt; so gelangt es schliesslich zur Gartenstadt Van und auch nach Toprakkaleh und bewässert den nördlichen und mittleren Teil der Ebene von Van. Dies war der einzige, mir auf meinem kurzen Besuche 1891 bekannt gewordene Abfluss des Rusas-Sees. Im Winter 1898 und im Sommer 1899 habe ich dann Gelegenheit gehabt, die Verhältnisse dieser grossartigen Stauanlage eingehender zu studieren, und dabei entdeckte ich dann den Staudamm und die Schleuse nahe der Südwestecke des Sees, deren Abflusswasser ehemals um den Südfuss des Warrak Dagh herumlief und den südlichen Teil der Ebene von Van bewässerte. Ich sage „ehemals", denn thatsächlich funktioniert diese Schleuse nicht mehr, die türkische Regierung hat sie vor einigen Jahrzehnten in der oben geschilderten Weise ausser Betrieb setzen lassen, um das Wasser des Keschisch Göll ausschliesslich für die Gartenstadt und den nördlichen Teil der Van-Ebene verwenden zu können. Dann gab es 1891 einen sehr schneereichen Winter, dem ein regenreiches Frühjahr folgte, und die Folge war das Überlaufen des Sees und der Durchbruch des gewaltigen Sperrdammes an der Nordwestecke. Die aufgestauten enormen Wassermassen ergossen sich in den am Fusse von Toprakkaleh vorbeifliessenden Angusneertschai, in gewaltiger Welle dessen Brücke und viele an ihm stehende Häuser fortreissend und grossen Schaden, namentlich auch in den benachbarten Obst- und Weingärten, anrichtend. Die furchtbare Gewalt dieser Welle wird verständlich, wenn man berücksichtigt, dass der Rusas-See ca. 2500 Meter hoch gelegen ist, der kaum 30 Kilometer entfernte Van-See aber 1625 Meter, sodass das Wasser mit dem enormen Gefälle von ca. 3% herabstürzt[1]).

Später hat dann im Jahre 1894/95 die türkische Regierung diesen Sperrdamm neu aufführen lassen, aber natürlich bei weitem nicht in der soliden Bauart der Chalder. Die auf den alten Fundamenten aufgeführte Mauer ist bis zu 3 Meter hoch, unten nur ca. 4 Meter, oben gar nur $1^1/_2$ Meter dick und so schwach, dass sie dem Druck des ganz gefüllten Bassins schwerlich zu widerstehen vermag. In diesem Damm sind 2 Schleusen von 65 × 65 Centim. Grösse angebracht, die zusammen noch nicht einmal die Hälfte des Wasserquantums der chaldischen Schleuse durchlassen. Und um nun die Füllung des Staubeckens und die dadurch gegebene Gefahr eines erneuten Dammbruchs zu vermeiden, hat die Regierung zu einem ebenso einfachen wie thörichten Mittel gegriffen: sie lässt die Schleusen ständig — auch im Winter — offen! So fand ich

1) Die Inschrift von Kaissaran liegt noch erheblich höher, nämlich in 2780 Meter Höhe und gehört mit der Kelischin-Stele und der Bingöl Dagh-Inschrift zu den höchsten, in Armenien vorkommenden Inschriften. Die Keschisch-Göll-Stele befindet sich in einer Höhe von ca. 2380 Meter (resp. befand sich dort, denn jetzt ist sie im Berliner Museum aufgestellt).

Digitized by Google

die Verhältnisse und den fast gänzlich trocken gelegten See am 20. Dezember 1898 (natürlich bei vollgeöffneten Schleusen); und als ich am 12. Mai 1899 wieder hinaufritt, enthielt das Bassin abermals nur sehr wenig Wasser, und das zu **Beginn** der heissen Zeit!

Hoffentlich besinnt sich die türkische Regierung, welche aus dem Berieselungswasser des Rusas-Sees grosse Einnahmen bezieht, endlich wieder auf ihre Pflicht, lässt die andere, die alte chaldische Schleuse als Sicherheitsventil wieder in Betrieb setzen, den miserablen neuen Damm in einer den Druckverhältnissen entsprechenden Weise verstärken und stellt so den alten Zustand wieder her, bei dem die Bewohner der Van-Ebene keinerlei Mangel an Berieselungswasser hatten.

Ganz ähnliche Verhältnisse nun haben wir für den chaldischen Sanga-Kanal anzunehmen. Sicherlich befand sich dort eine Stauanlage, wie sie für die Zeiten niedrigen Wasserstandes im See unbedingt erforderlich war, um einer nutzlosen Vergeudung des kostbaren Wassers während der Winter- und Frühjahrsmonate vorzubeugen. Und ich bin überzeugt, dass man beim Nachgraben an jenem uralten Kanal auch sicherlich noch Überreste der alten chaldischen Schleusenanlage entdecken wird, wenn anders dieselben nicht schon bei der Anlage der grossen, von Dilijan nach Eriwan führenden, dicht am Seeufer entlang laufenden Chaussee aufgedeckt und beseitigt worden sind, worüber ja die bei dem Bau dieser Chaussee beschäftigt gewesenen Ingenieure und Arbeiter, sowie die Bauern der benachbarten Dörfer, namentlich Elenowkas, wohl noch Auskunft geben könnten. Die Festlegung dieses Punktes würde den russischen Kollegen kaum grosse Schwierigkeiten bereiten und von der Wissenschaft sehr dankbar begrüsst werden. Auch die gelehrten Herren in Etschmiadzin, z. B. Erzbischof Mesrop Sembatian, Archimandrit Galust Ter Mkertchian, Mesrop Ter Mowsarsian u. v. a., könnten sich bequem dieser Aufgabe widmen, zumal sie unter den alten Mönchen des nahe gelegenen Sewan-Klosters sicherlich noch einige Augenzeugen und Zeitgenossen des Chausseebaues finden werden.

Die Frage, welcher Chalderkönig jenen Sanga-Kanal angelegt hat, lässt sich z. Z. bei dem gänzlichen Mangel an Inschriften-Material natürlich nicht mit Bestimmtheit entscheiden. So viel aber ist doch ohne weiteres klar, dass eine Notwendigkeit für die Anlage desselben nicht vorlag, so lange man in der Ebene nicht daran gegangen war, grosse Kanalsysteme aus der Sanga abzuleiten. Entweder also existierte der Goektschai-Sanga-Kanal schon zur Zeit Rusas' II, war also von einem seiner Vorgänger angelegt, — und in diesem Falle dürfen wir auf die Auffindung weiterer Kanalinschriften früherer chaldischer Könige in jenem Gebiete hoffen, — oder aber Rusas II machte selbst jenen Durchstich des westlichen Goektschai-Seeufers, weil er schon bald nach der Anlage seines in unserer Inschrift erwähnten Bewässerungskanals bemerkt hatte, dass

Digitized by Google

es dem Sangafluss im Hochsommer an Wasser fehlte. Damit wird die Zeit der Anlage des Goektschai-Kanals eingeengt auf die Zeit von ca. 780—680 v. Chr., und zu gleicher Zeit ist dadurch klargestellt, dass in der That nicht die Armenier, sondern vielmehr die Chalder die Urheber desselben sind.

Und wenn man nun weiter berücksichtigt, dass noch Argistis II emsig damit beschäftigt war, grosse Bewässerungsanlagen für die am Nordufer des Van-Sees, im Herzen Chaldias gelegene Ebene von Ardjisch zu schaffen, so ist es kaum denkbar, dass dessen Vorgänger sich mit Kanalanlagen im weit entfernten Norden des Reiches befasst haben sollten, so lange ihre eigentliche Hauptdomäne, das Ufergebiet des Van-Sees, noch dringend neuer oder erweiterter Kanalanlagen bedurfte. Der von Argistis I für Argistihina-Armavir angelegte Kanal kann für diese Argumentation nicht als Gegenbeweis herangezogen werden, denn hierbei handelt es sich um eine Ausnahme. Armavir war von Argistis I als Haupt- und Stützpunkt der chaldischen Macht in einem neueroberten Lande, in gänzlich wasserloser Gegend gegründet worden. Weder die Burgbesatzung noch auch die unter deren Schutze entstehende chaldische Stadtansiedlung konnte ohne ausreichendes Trink- und Berieselungswasser existieren; es war also die Kanalanlage für Argistis I eine durch die politischen Verhältnisse erforderte Notwendigkeit.

Demgemäss wird also wohl der Goektschai-Kanal zwischen 714 v. Chr. (= Datum der Thronbesteigung Argistis' II) und ca. 680 v. Chr. entstanden sein, genauer noch: nach dem Ausbau des für die Bewässerung der Ebene von Ardjisch bestimmten Kanalnetzes, den wir auf ca. 700 v. Chr. ansetzen können. Wir hätten also nur noch die Wahl zwischen dem Ende der Regierung Argistis' II und Rusas II selbst. Und da spricht nun die Wahrscheinlichkeit doch augenscheinlich mehr für letzteren; wer das für die Ebene zwischen Eriwan und Etschmiadzin bestimmte Sanga-Kanalnetz angelegt hat, der dürfte wohl auch den Abfluss des Goektschai-Sees zur Vermehrung des Berieselungswassers konstruiert und gegraben haben. M. E. haben wir also in Rusas II (ca. 680) auch den Urheber des Goektschai-Sanga-Kanals zu erblicken, und es steht zu hoffen, dass sich noch dereinst eine darauf bezügliche Inschrift Rusas II in der Nähe des Goektschai-Sees finden wird.

Alle diese Ausführungen aber haben zur Voraussetzung, dass Rusas II sein Kanalnetz, wie es nach den lokalen Verhältnissen allerdings am wahrscheinlichsten, aus der Sanga ableitete; letztere hätte dann auch in diesem Falle bei der Urbevölkerung den Namen Ildar oder Ildaru geführt. Es wäre eine weitere dankbare Aufgabe für die russischen Forscher, festzustellen, ob und in welcher Form sich dieser alte Name dort vielleicht noch erhalten hat. Hierbei ist zu beachten, dass die Flüsse Transkaukasiens und Armeniens, wie überhaupt Vorderasiens, im allgemeinen nach den Ortschaften — insbesondere den grösseren — benannt sind, an denen sie vorbei-

Digitized by Google

fliessen. So dürfte auch wohl der Flussname Ildar auf eine Ortschaft oder Landschaft zurückzuführen sein, welche von diesem Gewässer auf seinem Laufe berührt oder durchströmt wird. Vielleicht kann in dieser Beziehung die Thatsache, dass der in der Nähe der Sanga und etwa 14 Kilometer nordöstlich von Eriwan belegene bedeutende Ort Elar — bekannt durch die dort vorhandene Felsinschrift Argistis' I — auch Illar gesprochen und geschrieben wird (laut Ausweis der officiellen russischen Statistik des Kaukasus vom Jahre 1893), als Fingerzeig dienen. Ein Zusammenhang zwischen den beiden Namen Ildar und Illar scheint mir jedenfalls nicht unmöglich. Vielleicht aber hat sich auch der von Rusas II dem neuen Kanalsystem gegebene Name Umeš(ini) bis heute in dieser oder ähnlicher Form in der Eriwanschen Ebene zwischen Eriwan und Etschmiadzin erhalten, ein Punkt, der von letzterem Kloster aus ja sehr leicht festzustellen wäre.

Und nun noch einmal zur Frage nach dem ursprünglichen Aufstellungsort der Stele.

Von der Sanga ist überhaupt nur ein einziger grosser Kanal abgeleitet, eben der auf S. 185 erwähnte, und nur dieser kann für den von Rusas II angelegten Kanal in Betracht kommen. Kaum $2^1/_2$ Kilometer hinter der Ableitungsstelle beginnt dann dieser grosse Kanal sich in eine grössere Zahl von kleinen Seitenkanälen zu spalten, und ein derartiger, gänzlich unbedeutender Wasserlauf kann auch nahe bei der Kirche Surp Gregor vorüberführen. Bei solchen Lokalverhältnissen erscheint es mir aber doch sehr unwahrscheinlich, dass Rusas seine Stele an einem unbedeutenden Seitengraben aufgestellt haben sollte, vielmehr würde hierfür die unmittelbare Nachbarschaft der Ableitungsstelle des Hauptkanals aus der Sanga der geeignetste Platz gewesen sein. M. E. hat dann also die Stele dort ursprünglich gestanden und ist späterhin, als Surp Gregor erbaut wurde, die wenigen Kilometer bis zur Baustelle transportiert worden, um als Schriftdenkmal der „Semiramis" oder der „ältesten armenischen Könige" beim Kirchenbau mit verwendet zu werden.

Zu *patari(s)*, dem chaldisch-alarodischen Ausdruck für „Stadt" möchte ich noch bemerken, dass Herr Pfarrer Ernst Lohmann schon vor drei Jahren mir gegenüber brieflich darauf hingewiesen hat, dass dieses Wort nicht nur in den verschiedenen antiken Städtenamen Vorderasiens „Patara" (so in Lycien und Cappadocien) enthalten ist, sondern dass es auch augenscheinlich identisch ist mit dem Puteria, wie man früher gelesen hat, resp. Šebiteria, wie Lehmann jetzt liest, der Inschrift von Palu, das Lehmann für den alten Namen von Palu hält. Lohmanns Ansicht ist m. E. auch durchaus zutreffend, namentlich wenn wir die Grundform des Wortes als Pteria oder Ptera annehmen, denn auch der von Herodot angegebene Name der grossen cappadocischen Stadt, welche Crösus zu Beginn des Feldzuges gegen Cyrus erobert und plündert und die dann sonderbarer-

Digitized by Google

weise von keinem der späteren Schriftsteller wieder genannt wird, ist augenscheinlich nichts anderes als das *patari* der chaldischen Inschriften, demnach überhaupt kein Eigenname, sondern ein Appellativum. Keilschriftlich kann nun Pteria kaum anders denn *Pu*, (*Pi*, *Pe*)-*teria* wiedergegeben werden, wovon Biteria eine leichte Nüance ist. Fügt man letzterem Wort das turanische Locativ-Präfix *Sa* (*Se*) an, so erhält man Sebiteria, also den in der Inschrift von Palu vorkommenden angeblichen Eigennamen. Dass der alte Name von Palu nicht wesentlich anders gelautet haben kann als eben Palu, ist aus dem altarmenischen Namen des umliegenden Gaues zu folgern, der Balahowith lautet.

Auch darin dürfte E. Lohmann recht behalten, dass der angebliche Name der am rechten Euphratufer, an der Mündung der Sagura gelegenen Stadt Pitru, die nach der herrschenden Annahme identisch ist mit dem Pethor der Bibel, ebenfalls nur eine Nüance von Pteria-Patari darstellt.

Dasselbe hat dann aber auch m. E. von den verschiedenen Städten namens *Petra* (z. B. in Nordarabien, am Pontus u. s. w.) zu gelten.

Sehr annehmbar erscheint mir ferner E. Lohmanns Ansicht, dass auch in Eupatoria dieses turanische Wort Pteria-Patari enthalten sei.

Die Ermittelung der Wurzel *Ptr*, welche uns in den Wortformen $P^{a}t^{a}r^{a}$, $P^{a}t^{a}r^{i}$, $Pt^{e}r^{ia}$, $P^{e}tr^{a}$, $P^{i}tr^{u}$, $P^{e}t^{o}r$, $P^{a}t^{o}r^{ia}$ u. s. w. entgegentritt, als turanischer Ausdruck für „Stadt", hat noch einen ganz besonderen Wert für die vorderasiatische Altertumsforschung, weil uns damit zugleich eine sichere hethitische Wortwurzel gegeben wird. Denn Pitru war bezeugtermaassen eine echt hethitische Stadt, welche die Assyrer nie anders als Ana-Ašur-utir-aṣbat nennen mit dem jedesmaligen Beifügen, dass die Hethiter diese Stadt „Pitru" nennen. Natürlich wurden nur grosse und wichtige Städte als Ptr bezeichnet. Und da wir gerade bei den hethitischen Inschriften angelangt sind, so will ich hier gleich eine Beobachtung mitteilen, die ich soeben, während ich dieses schreibe, gemacht habe. Sie betrifft das Zeichen IC, welches Peiser als „Sinntrenner", Jensen und alle späteren als „Worttrenner" aufgefasst haben. Freilich ergeben sich dabei gewisse Schwierigkeiten; denn als Worttrenner gehört dieses Zeichen naturgemäss immer zwischen zwei Worte, am Ende einer Inschrift ist es zum mindesten überflüssig, am Anfange einer solchen aber geradezu unerklärlich und widersinnig. Nun finden wir es aber sowohl am Anfange der Hadad-Steleninschrift von Babylon, wie auch der Königssteleninschrift von Tyana, die in den Publikationen, weil nach dem benachbarten Städtchen Bor transportiert und dort von Ramsay entdeckt, jetzt leider fälschlich als „Inschrift von Bor" figuriert. Demgemäss würde dieses Zeichen richtiger als „Wortbeginner" denn als „Worttrenner" zu deuten sein.

Eine andere Schwierigkeit liegt darin, dass dieses Zeichen mit-

Digitized by Google

unter verdoppelt auftritt, so z. B. in der Schaleninschrift, eine Thatsache, die bei der bisherigen Auffassung gar nicht oder doch nur sehr unbefriedigend zu erklären versucht worden ist. Wer aber |C als „Worttrenner" auffasst, muss doch auch wohl erwarten, dass dasselbe in Inschriften, in denen es überhaupt auftritt, nun auch regelmässig zur Anwendung gelangt, also allemal zwischen je zwei Worten erscheint. Das ist aber durchaus nicht der Fall, vielmehr würde die Anwendung dieses Zeichens, wenn es wirklich einen Worttrenner darstellte, eine rein willkürliche sein. Das geht zur Evidenz aus den Inschriften ohne weiteres hervor, denn in denselben wären dann Worte von 17—20 Zeichen etwas ganz gewöhnliches, es kämen aber auch solche von 25, 28, 30, ja selbst 47 Zeichen vor, was doch als höchst unwahrscheinlich, ja geradezu unmöglich bezeichnet werden muss. So befinden sich in der Schaleninschrift zwischen zwei „Worttrennern" 42 Zeichen, in der Hadad-Inschrift Z. 4: 25 Zeichen, in der Inschrift von Kirtsch oghlu: 30 Zeichen, in derjenigen von Iskenderum: 31 resp. 33 Zeichen, in der grossen Djerabolus-Inschrift mindestens (d. h. soweit die Zeilen erhalten sind, es können also auch noch erheblich mehr gewesen sein) 28, resp. 28, resp. **47** Zeichen u. s. w.

Diesen Thatsachen gegenüber scheint mir die bisher dem Zeichen |C beigelegte Bedeutung nicht länger aufrecht zu erhalten zu sein. Allen Schwierigkeiten der Deutung aber entgeht man, wenn man annimmt, dass durch das vor- resp. übergesetzte |C angezeigt werden soll, dass das nachfolgende Zeichen (mit den eventuell angefügten phonetischen Komplementen) nicht als Lautwert, sondern als Ideogramm zu lesen ist, dass also |C ein „Ideogramm-Anzeiger" ist. Kommt dann dieses Zeichen z. B. verdoppelt vor, so heisst das, dass die zugehörigen zwei Hieroglyphen je als Ideogramm zu lesen sind. Und haben wir, wie es in der Löweninschrift von Mar'asch mindestens viermal vorkommt, die senkrechte Zeichenfolge: |C, Hieroglyphe x |C, Hieroglyphe y u. s. w., so bedeutet das ebenfalls, dass sowohl die Hieroglyphe x wie auch y als Ideogramm zu lesen sind. Bei Hieroglyphen, welche lediglich und ausschliesslich als Ideogramme gebraucht werden, ist die Vorsetzung des Zeichens |C ein überflüssiger Luxus und deshalb auch fast nie zu beobachten. Zu solchen Zeichen scheint die Hieroglyphe für „Ich (resp. „ich bin")" zu gehören, ebenso das Zeichen für „Vater, erzeugen" = der Phallus u. s. w.

Bestätigt sich meine Anschauung von der Bedeutung des Zeichens |C als richtig, so entfällt damit auch die Möglichkeit, den Anfang der Inschrift von Tyana (Bor) als „Syennesis" zu lesen, da diese Inschrift ebenfalls mit dem „Ideogramm-Anzeiger" beginnt, das erste Zeichen sonach nicht als Laut, sondern als Ideogramm aufzufassen ist.

Digitized by Google

Zur Eśmūn'āzār-Inschrift.

Von

Franz Praetorius.

Die in der Eśmūn'āzār-Inschrift Zl. 4 und 20 stehende Buchstabengruppe קנמי wird, soviel ich sehe, allgemein aufgefasst als „meine Beschwörung". Gleichwohl fühlt man, dass diese Erklärung etwas fern hergeholt ist. Ob weiter die unmittelbar folgende Präposition את in dem durch diese Auffassung geforderten Zusammenhange besonders gut passen würde, erscheint zweifelhaft. Noch stärkere Bedenken erregt das an paralleler Stelle der Tabnit-Inschrift stehende מי את. Man ist diesen Bedenken dadurch aus dem Wege gegangen, dass man entweder (trotz der äusseren Ähnlichkeit) zwei ganz verschiedene Wendungen angenommen hat (קְנֻמִי אֶת־ und מִי אַתָּ), oder dass man in מי את eine Nachlässigkeit des Steinmetzen für קנמי את gesehen hat.

Ich lese קֹן מִי אַתָּ „wer immer du Besitzer sein mögest: kein Fürst noch irgend ein Mensch soll öffnen u. s. w." Das kurzgefasste קֹן entspricht seinem Sinne nach ungefähr dem ausführlicheren אש תפק אית הארן ז der Tabnit-Inschrift „der du diesen Sarg zu Besitz erhältst". Vgl. ferner in griechischer Grabschrift *ὅστις εἶ ὁ ἔχων τὸ χῶρον, μήποτε μετακεινήσῃς τούτων τι* (Dittenberger, Sylloge² II, Nr. 888).

Digitized by Google

Sabbath.

Von

H. Zimmern.

Im letzten Hefte der Proc. of the Soc. of Bibl. Arch. (Vol. XXVI, Febr. 1904, Tafel hinter p. 56) hat Pinches einen bisher nur sehr fragmentarisch bekannten Keilschrifttext in bedeutend vervollständigter Gestalt zugänglich gemacht, der, wie natürlich Pinches selbst gesehen hat, in seinem jetzigen Wortlaut von grosser Wichtigkeit für die gerade neuerdings wieder vielumstrittene Sabbath-Frage ist. Da aber die Lesung und Übersetzung des Textes bei Pinches an einigen Stellen falsch ist, so haben sich auch in seine auf p. 51—56 vorausgehenden Ausführungen über „Sapattu, the Babylonian Sabbath" mehrere falsche Aufstellungen eingeschlichen, die, wenn sie nicht alsbald richtig gestellt werden, leicht weiteres Unheil anrichten könnten.

Der betreffende Text (K. 6012 + K. 10684 aus der Bibliothek Assurbanipals, vervollständigt durch eine Anzahl von neubabylonischen Duplikaten) behandelt, nach Art babylonischer Vokabulare, das Wort *ūmu* „Tag" in allerlei Verbindungen: „halber Tag"; „ganzer Tag" (*ūma-kāl*)[1]) bezw. „erster (Monats-)Tag"; „zwei[2]) Tage" bezw. „zweiter (Monats-)Tag"[3]); „drei Tage" bezw. „dritter (Monats-)Tag"; „vier Tage" bezw. „vierter (Monats-)Tag"; „fünf Tage" bezw. „fünfter (Monats-)Tag"; „sechs[4]) Tage" bezw. „sechster

1) Vgl. dazu meine Beitr. z. bab. Rel. 164 f. Anm. 8 zu Nr. 52 und jetzt auch Schreibungen wie *ū-mu ak-kal* (für *ana kāl*) CT XVI 35, 29; XVII 26, 73.

2) Das von Hilprecht, Assyriaca 67 ff. mitgeteilte neubabylonische Zahlenfragment aus Nippur (Ni. 1893) bietet *ši-nu-u* statt *ši-na*. Durch dieses Fragment, das sich nunmehr als direktes Duplikat zu unserem Texte herausstellt, ist auch die Ergänzung zu *ū-mu* hinter den Zahlen 2—10 gesichert. Pinches ist die Zugehörigkeit des Nippur-Fragments zum vorliegenden Texte ganz entgangen.

3) Unser Text lehrt, durch den ganzen Zusammenhang wie durch die Ideogramme, dass man auch im Assyrischen, ähnlich wie im Hebräischen und teilweise im Aramäischen, bei Angabe der Monatstage die Kardinalzahl, nicht die Ordinalzahl, gebrauchte, und zwar, gleichfalls wie im Hebräischen und Aramäischen, bei den Zahlen 3—10 mit der Femininform der Kardinalzahl neben dem maskulinen *ūmu*.

4) Ni. 1893: *šiš-šit-ti*.

Digitized by Google

(Monats-)Tag"; „sieben[1]) Tage" bezw. „siebenter (Monats-)Tag"; „acht[2]) Tage" bezw. „achter (Monats-)Tag"; „neun[3]) Tage" bezw. „neunter (Monats-)Tag"; „zehn[4]) Tage" bezw. „zehnter (Monats-)Tag". Es folgt nun unmittelbar: **15. Tag = *ša-pat-ti*[5])**, 19. Tag = *ibbū*[6]), 20. Tag = *ešrū*, 25. Tag = *arḫu qa[tū]*[7]), 30. Tag = *šelašā*. Darauf dann endlich eine weitere Anzahl von Bezeichnungen für bestimmte Monatstage und Festtage, nämlich *bubbulum*, *uḫulgallum*, *ūmu lem[nu]*, *ūmu k[i-is-pu]*[8]), *ūmu rimku*, *ūmu telilttum*, *ūmu isinnu*, *ūmu eššēšu*, *ūmu arḫu*, *ūmu akītum*, die an und für sich sehr viel Interessantes bieten, deren nähere Besprechung ich mir aber hier versagen muss.

Die neue inschriftliche Angabe über den babylonischen *šapattu* (*šabattu*[9])-Tag bringt uns in einer Hinsicht willkommenen neuen Aufschluss, in anderer Hinsicht lehrt sie uns, dass das Sabbath-Problem in Wirklichkeit vielleicht noch verwickelter liegt, als wir es uns bisher vorgestellt hatten. Zunächst erfahren wir jetzt mit Sicherheit, dass speziell gerade der 15. Tag des (30-tägigen) babylonischen Monats den Namen *šapattu* führte. Nach der ganzen Anordnung des Vokabulars ist es somit, auf den ersten Blick wenigstens, nicht gerade wahrscheinlich, dass etwa auch der 7., 14., 21., 28. Tag von den Babyloniern als *šapattu*-Tage bezeichnet worden wären, wie man bisher auf Grund der babylonischen Heme-

1) Ni. 1893: *sib-ti*, also nicht *sib*['*it*] zu ergänzen.

2) Ni. 1893: *ša-man-ti*, also nicht *saman(n)a[tu]* zu ergänzen.

3) Natürlich *til-ti*, während Pinches unbegreiflicherweise *bat-ti* liest, was ihn dann zu allerlei seltsamen Spekulationen über einen Zusammenhang mit *šabattu* und *nubattu* und deren angeblich sumerische Etymologie verführt hat. Schon Hilprecht hatte in seinem Fragment ganz richtig *[ti]l-ti* gelesen und diese Form richtig erklärt (= *tilti* = *tišti* = *tišati* = *tiššati* = *tiâ'ati*). Auch in Maqlû V 83 bedeutet *tilti ūme* gewiss, wie auch schon Meissner, Suppl. 102 zu vermuten scheint, „neun Tage".

4) Hier muss natürlich statt des ganz sinnlosen *e-ki-iṣ-ti*, das Pinches bietet, *e-šer-ti* auf dem Originale stehen. Die bei einigem Nachdenken freilich leicht vermeidliche Verlesung erklärt sich dadurch, dass in neubabylonischer Schrift das Zeichen *šer* eine ziemlich ähnliche Form hat, wie die Zeichengruppe *ki-is*.

5) Somit hatte ich KAT[3] 593 Anm. 3, als der Text noch ganz fragmentarisch vorlag und diese Zeile bereits hinter *ša-* abbrach, mit Recht schon zu *ša[battu]* ergänzt.

6) D. i. (göttlicher) Zornestag (Jensen, ZA IV 274).

7) So, *arḫu TIL.[LA]* im Sinne von Monatsende, möchte ich am ehesten ergänzen. Beachte dazu, dass bei der Sechsteilung des Monats (s. im Folgenden) der Beginn des letzten Sechstels durch den 25. Monatstag markiert wird.

8) So ist natürlich, statt *ūmu k[isikki*?] (Pinches), zu ergänzen. S. zu *KI.SE.GA = kasāpu, kispu* CT XVI 10, 9/10; XVII 37, K. 3372 Obv. 7/9.

9) Im vorliegenden Text ebenfalls *šapattu* geschrieben, wie in der seit langem bekannten Vokabularangabe IIR 32, 16ab *ūm nuḫ libbi = ša-pattum* und wie wahrscheinlich auch in Schöpf. Taf. V 18 (s. dazu folgende Seite Anm. 6); anderwärts *ša-bat-tu* mit *b* (so CT XII 6, 24; 10, 25; 11, 8; vgl. auch 22 in 38180 Rev. 9). Ob *b* oder *p* das Ursprüngliche, lässt sich a priori nicht entscheiden.

Digitized by Google

rologien mit der eigenartigen Hervorhebung der Siebener-Tage vielfach als nahezu sicher angenommen hatte[1]). Der 15. Monatstag als *šapattu*-Tag muss nun, nach allem was wir über die Astronomie, Astrologie und den Kalender der Babylonier wissen, diesen seinen Charakter notwendig als der Vollmondstag tragen. So erreicht ja z. B. nach der von der Sechsteilung des Monats ausgehenden schematischen Ansetzung des Mondlaufs bei den Babyloniern der Mond in seiner täglichen Bewegung am 15. Tage gerade 180°[2]). So wird z. B. auf K. 170 (bei Delitzsch, Ass. Lesest.[1] 39) der 15. Tag ausdrücklich als der Vollmondstag aufgeführt. So begegnen wir auch in der altbabylonischen Zeit dem 15. Tage als dem Vollmondstage im Gegensatz zum Neumondstage[3]). Daneben gab es nun allerdings auch eine auf einer Vierteilung des Monats beruhende Einteilung, bei der nicht der 5., 10., 15., 20., 25., 30., sondern der 7., 14., 21., 28. Tag die charakteristischen Monatstage bildeten[4]). Bei dieser letzteren Einteilung wird man natürlich, in der Theorie[5]) wenigstens, den 14. als den Vollmondstag angesehen und demnach wahrscheinlich auch als *šapattu* benannt und behandelt haben[6]). Von hier aus wäre es nun allerdings doch recht wohl denkbar, dass in der Tat bei Vierteilung (statt Sechsteilung) des babylonischen Monats, wie sie z. B. in den Hemerologien und an Stellen wie III R 64, 18 = Craig, Astr. 3, 19 vorliegt, zunächst der 14. Monatstag als *šapattu* gegolten hätte und dass von ihm ausgehend auch der 7., 21., 28., (und 19. als der 7 × 7. des vorhergehenden Monats) als *šapattu*-Tage bezeichnet und gefeiert worden wären, so dass wir also in den vielbesprochenen Siebener-Tagen der babylonischen Hemerologien doch babylonische *šapattu*-Tage zu erblicken hätten. Aber urkundlich sichergestellt ist das letztere, wie nochmals aus-

---

1) So noch neuerdings Delitzsch, Bab. u. Bib. I 62, Rückbl. u. Ausbl. 27 f. Ich selbst drückte mich KAT[3] 593 (vgl. Keilinschr. u. Bib. 31) etwas zurückhaltender aus.

2) S. für die Mondlängentafel mit Zugrundelegung des Zirkels von 360° wie auch für das Folgende das Nähere in meinem Artikel über das Prinzip unserer Zeit- und Raumteilung in den Ber. d. phil.-hist. Cl. der Ges. d. Wiss. zu Leipzig LIII (1901), 53 f. Vgl. auch Jensen in Zeitschr. f. deutsche Wortforsch. I (1900), 150 f.

3) S. z. B bei Radau, Early Bab. Hist. 315.

4) Mehrfach liegen beide Reihen auch mit einander kombiniert vor, so dass z. B. der 7., 15., 19., 20., 25., 30. als die charakteristischen Monatstage genannt werden.

5) In der Praxis gestaltete sich die Sache so, dass, wie die astronomischen Tafeln lehren, der Vollmond entweder auf den 14. oder 15. eines babylonischen Monats fiel, eventuell jedoch auch auf den 13 und gar auf den 12.

6) So wird, wie ich schon vor Jahren vermutet habe (vgl. dazu KAT[3] 593 Anm. 3) und wie jetzt auch Pinches annimmt, gerade auf Grund der neuen Vokabularangabe über *šapattu* auch Schöpf. Taf V 18 gewiss [*š*]*a-pat-tu*, nicht [*ūmu*] *XIV-tu* zu lesen sein und wird damit der 14. Tag (nicht der 7., wie ich früher annahm) als Vollmondstag gemeint sein, da vorher der 7. Tag als der des ersten Mondviertels genannt ist. Doch könnte nach dem Obigen auch der 15. zum 7. treten, unter *šabattu* also auch hier der 15. zu verstehen sein.

Digitized by Google

drücklich betont sei, bis jetzt also noch nicht; vielmehr ist nach wie vor auch mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die Israeliten von den Babyloniern — wann und auf welchem Wege ist eine Frage für sich — einerseits den Namen *šabattu* für einen bestimmten charakteristischen Tag des Monats (vielleicht ursprünglich nur im Sinne des Vollmondstags[1]), andererseits die Institution der eigenartigen Aussonderung der Siebenertage (Mondvierteltage) im babylonischen Kalender übernommen und dann erst ihrerseits dies beides mit einander kombiniert und zu ihrer spezifischen Sabbathfeier umgebildet hätten.

Unter den obwaltenden Umständen erscheint es mir daher auch geratener denn je, auf eine sichere Etymologie des Wortes *šapattu*, *šabattu* und damit auch des daraus aller Wahrscheinlichkeit nach doch erst entlehnten שַׁבָּת einstweilen noch zu verzichten. Es hat daher auch wenig Wert, hier allerlei unsichere Vermutungen zu erörtern, wie etwa die, ob *šapattu* eigentlich „Gerichts"tag[2]) heisst, oder ob es, wie dies Delitzsch a. a. O. (s. vorherg. Seite, Anm. 1) mit besonderer Energie vertritt, und wie ja auch die herkömmliche Etymologie von hebr. שָׁבָת die Sache auffasst, „Beendigung (der Arbeit), Aufhören, Feiern (der Arbeit)"[3]) bedeutet. Als das Wichtigste erscheint mir vielmehr in sachlicher Hinsicht, dass wir durch die neu bekannt gewordene Vokabularangabe jetzt sicher wissen, dass der babylonische *šapattu* (*šabattu*), und damit im letzten Grunde auch der israelitische Sabbath, mit dem Vollmondstag verknüpft ist.

1) Es drängt sich hierbei unwillkürlich die Frage auf, ob nicht in der Gegenüberstellung von Neumond und Sabbath gerade an älteren Stellen wie Hos. 2, 13; Am. 8, 5; Jes. 1, 13; 2 Kön. 4, 23 noch ein Hinweis darauf enthalten ist, dass auch in Israel ursprünglich der Sabbath ausschliesslich oder in erster Linie der Vollmondstag gewesen wäre.

2) Sonst ist allerdings gerade vielmehr der Neumondstag der Gerichtstag des Mondgottes. Vgl. Schöpf. V 24 und beachte dazu die Ausführungen von Mahler ZDMG 52, 236 über den Neumondstag bezw. dessen Vorabend als kleinen Versöhnungstag bei den Juden, an dem Gott Gericht hält. S. auch King, Magic Nr. 1, 14 ff. zu Sin als Richter am Monatsende. Dagegen scheint allerdings Sp. I 131, 13 f. (ZA VI 242) die ganze Zeit des abnehmenden Mondes, vom 15. bis zum 30. Tage, als Zeit der „Entscheidung" (*purussū*) aufzufassen. Freilich handelt es sich an dieser Stelle zugleich auch um einen schlimmen Kalauer bei der Erklärung des Ideogramms *EŠ.BAR* für *purussū*!

3) S. zu einem assyr. *šapātu* im Sinne von „ablassen, aufhören" und seinem eventuellen Zusammenhang mit *šapattu* auch Küchler, Beitr. z. ass.-bab. Medizin 90 f. Statt an „Ablassen, Aufhören des göttlichen Zorns" könnte man nunmehr bei *šapattu* etwa auch an „Abnehmen des Mondes" denken.

Digitized by Google

Bemerkungen zu Harihara's Ratirahasya.

Von

Ernst Leumann.

Dr. Richard Schmidt hat seine Ausgabe des Textes (im vorigen Bande dieser Zeitschrift p. 709—739) mit einer sehr nützlichen Orientierung (p. 705—708) eingeleitet. Wir unternehmen es hier, nachträgsweise ein paar Einzelheiten zu erörtern.

Was zunächst den Titel betrifft, so sprechen wir besser von Ratirahasya als von Śṛṅgāradīpikā; denn einstweilen ist eben nur die Ratirahasya-Partie der Śṛṅgāradīpikā — und selbst sie vielleicht nicht vollständig — zur Hand.

Die vom Autor sprechende Unterschrift, die jedes der drei vorhandenen Kapitel beschliesst, harrt noch der Übersetzung. So viel ist sicher, dass des Herausgebers Auffassung der Stelle sich nicht halten lässt. Genau wie *sarvavidyā'navadya* „in jeder Wissenschaft untadelig" ist das darauffolgende Compositum *sahajasāra-svatânavadya* „in angeborener Beredsamkeit untadelig" gebildet. Beides sind anscheinend ehrende Beinamen, die der Autor sich selber beilegt. Auch die sonst noch vorhandenen Namen werden sich auf ihn beziehen; dass etwa von Mitarbeitern die Rede sein sollte, ist kaum anzunehmen. Allenfalls bietet die Tanjore-Handschrift — die Ausgabe beruht bloss auf einer nach Madras-Handschriften hergestellten Kopie — eine verständlichere Fassung des ganzen Zusammenhanges. Anderswoher scheint man keine Aufklärung erwarten zu dürfen. Zwar nennen die drei Bände des Aufrecht'schen Catalogus Catalogorum noch eine ganze Anzahl von Werken, deren Verfasser ebenfalls Harihara heissen; allein die Wahrscheinlichkeit ist sehr gering, dass unter diesen Werken eines durch seine Unterschriften sich als unserem Harihara angehörend zu erkennen gebe. Nicht einmal der auch bloss in Südindien vorhandene Kommentar zum Anargharāghava[1]) dürfte in Betracht kommen.

Ähnlich, wie mit jener Unterschrift, steht es nun übrigens mit dem ganzen Textchen. Man kann kaum einen mehrzeiligen

1) Burnell's Classified Index p. 171 b.

Digitized by Google

Zusammenhang lesen, ohne über mindestens eine unsichere oder falsche oder leer gelassene Stelle zu stolpern. Jedenfalls gilt dies für das erste Kapitel (das wir allein geprüft haben) und wohl auch für das dritte; im zweiten Kapitel überwiegt das Śloka-Metrum, und da wird denn wohl dementsprechend das Gebotene sich etwas glatter lesen lassen. Angesichts dieses Sachverhaltes wundern wir uns natürlich ein wenig über die Keckheit des Herausgebers, der es über sich bringt, den Lesern unserer Zeitschrift eine in der Hauptsache so unbequeme Lektüre vorzusetzen. Hätte er die Veröffentlichung nicht wenigstens noch ein paar Monate hinausschieben können, um in der Zwischenzeit auch von der Tanjore-Handschrift sich durch Prof. Hultzsch eine Kopie besorgen zu lassen? Mit dieser wäre dann zweifellos vieles in Ordnung zu bringen gewesen.

Wie es sich nun ferner mit den am Fuss der Seiten angebrachten Lesarten verhält, wird niemandem recht klar. Gewöhnlich steht eine Variante, wobei öfter das Wörtchen „auch" vorhergeht. Stehen zwei Varianten, so sind sie entweder durch einen Vertikalstrich oder durch „und" oder durch „neben" getrennt. Da der Herausgeber offenbar beabsichtigt, hiermit eine neue Art der Varianten-Bezeichnung aufzubringen, durften die einstweilen noch an die altmodische Bezeichnungsweise gewöhnten Leser erwarten, mit den nötigen Belehrungen bedacht zu werden.

In den Handschriften werden die Verse nicht numeriert sein. Dann hätte also der Herausgeber die auf Seite 711 obenan stehende Śloka-Zeile mitzuzählen vergessen.

Wo die handschriftlichen Materialien tüchtig ausgebeutet und dem Leser in Text und Varianten durchsichtig vorgelegt sind, macht es Spass, sich an den übrig bleibenden Schwierigkeiten zu versuchen. Nicht so in unserem Falle. Bloss um an zwei Beispielen zu zeigen, wie die Ausgabe auch da, wo Richard Schmidt nicht durch Fragezeichen und Lücken auf Mängel hinweist, aussieht, erwähnen wir, dass gleich die erste Strophe zwei Berichtigungen erfordert[1]) und dass auch die Schlussstrophe des ersten Kapitels an zwei Stellen zu verbessern ist[2]). Ein kleiner Teil der vorhandenen Fehler geht, wie der Herausgeber am Schluss der Vorbemerkungen richtig nahelegt, auf den Verfasser zurück. Solche Fehler, die im allgemeinen nicht mit den Kopisten-Fehlern verwechselt werden können[3]), müssen natürlich stehen bleiben; sie verdienen die Beachtung des historischen Grammatikers, der sie zusammen mit den

1) Man lese in c *mūrtayas* (hier gebraucht wie *dehinas*) und in d *matsyadhvajāyānvaham*.

2) Es ist zu lesen *striyo 'vaśāḥ* und *striṣv avaśatām*.

3) In I 57 b könnte man allenfalls *sa-tamasa* als Licenz für *sa-tamaska* annehmen; da aber auch so die Stelle nicht in Ordnung kommt, so wird ein Kopistenfehler vorliegen. In der That hat man *na ramase* statt *satamase* zu lesen.

Digitized by Google

epischen, buddhistischen und sonstigen Licenzen einreiht unter die Erscheinungen derjenigen Sprache, die man im Gegensatz zu dem unveränderlichen Muster-Sanskrit der Grammatiker und Klassiker das nach Zeiten und Einflüssen veränderliche Durchschnitts- oder Vulgär-Sanskrit heissen mag.

Wir schliessen mit dem Wunsche, dass in Zukunft nach dem Vorbilde der Bibliotheken von Poona, Bombay, Calcutta u. s. w. auch diejenigen von Madras und Tanjore ihre Handschriften, wenn der Bedarf vorliegt, leihweise europäischen Bibliotheken anvertrauen. Gewiss hätte Richard Schmidt mit den Original-Handschriften aus Madras eine lesbarere Ausgabe geboten als mit der von da erhaltenen Abschrift. Bekanntlich giebt es eine Menge von wichtigen Werken, die nur oder fast nur in Südindien vertreten sind; abgesehen von den vedischen Schriften, die hier in Betracht kommen, sei bloss auf das südindische Mahābhārata und auf das südindische Pañcatantra hingewiesen. Die meisten dieser Werke lassen sich nicht endgültig herausgeben und gebührend für die Forschung verwerten, so lange man aus Madras und Tanjore nur Kopien und keine Originale erhalten kann.

Digitized by Google

Basar-Vesali.

Von

Dr. Th. Bloch (in Calcutta).

(Aus einem Briefe von ihm an E. Windisch.)

Basar, District Muzaffarpur,
21. 12. 03.

„. . . Ich bin augenblicklich hier in *Basar*, im District *Muzaffarpur*, mit Ausgrabungen beschäftigt. Vincent Smith hat ja neuerdings wieder gewichtige Gründe ins Feld geführt dafür, dass die Lage des alten *Vaisali* hier zu suchen ist. In dem alten Fort, nördlich vom Dorfe Basar, das die Leute jetzt *Rājā Bisāl kā garh* nennen, und in dem man, falls die Identification von *Basar* mit *Vaisali* richtig ist, die alte Königsburg der Licchavis vermuten darf, fand ich an einer Stelle, wo nach dem Glauben der Eingeborenen der Palast Rājā Bisāl's gestanden hat, eine grosse Anzahl von Thonsiegeln mit Inschriften, etwa 500 im Ganzen. Sie lagen etwa 9 bis 10 Fuss tief in einem kleinen Zimmer, 13 Fuss 6 Zoll im Quadrat, das mit Topfscherben, Knochen, verkohltem Holz und Reiskörnern und sonstigen Abfällen angefüllt war. Ein Siegel hat, wie mir scheint, allgemeineres Interesse. Es ist ein Oval, $2^1/_4$ Zoll lang und $1^3/_4$ Zoll breit. Oben findet sich die Figur eines sitzenden Löwen, das Gesicht nach links gerichtet, darunter eine horizontale Linie, und alsdann folgende Inschrift in 4 Zeilen:

(1) *Mahārājādhirāja-śrī-Candragupta-*
(2) *patni mahārāja-śrī-Govindagupta-*
(3) *mātā mahādevi śrī-Dhru-*
(4) *vasvāmini.*

Die Schriftzüge lassen keinen Zweifel daran, dass einer der beiden Candraguptas aus der sogenannten Imperial Gupta Dynasty gemeint ist. Für die Frage, welcher von beiden, dürfte ins Gewicht fallen, dass auf einem anderen ebenda gefundenen Siegel folgende Inschrift steht:

Śrī-Ghaṭotkacaguptasya.

Dies ist sicher der Vater des ersten Candragupta, der uns aus den Inschriften als *Mahārāja-śrī-Ghaṭotkaca* bekannt ist. Ein zweites, jedoch stark beschädigtes Exemplar des Siegels mit dem Namen *Candragupta* hat sich auch gefunden. Es ist klar, dass das Fort zu verschiedenen Malen bebaut war, da sich bis zu einer Tiefe von 12 Fuss überall verschiedene Überreste von Backsteinmauern finden, ohne jeden Zusammenhang unter einander."

Digitized by Google

Anfrage.

Der Redaktion geht durch Vermittlung des Herrn Dr. Johs. Baensch-Drugulin, hier, das nachstehende Schreiben zu:

Sir,

Will you be so kind as to help on the search for a missing MS. by allowing me to make its loss known in your columns?

It is that copy of the Turki text of the Emperor Babar's Memoirs which the Hon. Mountstuart Elphinstone lent to Dr. Leyden and to Mr. W. Erskine for their translations.

There can be no doubt that it was in the Advocates' Library of Edinburgh in 1848. No trace of it can now be found there.

If any of your readers has knowledge of the existence of a copy of the Babar-nama (which is variously entitled also the Tuzuk-i-babari and the Waqiat-i-babari), he would confer a real service by giving news of it to the writer of this letter.

Annette S. Beveridge,
Member of the Royal Asiatic Society.
Pitfold
Shottermill
Haslemere R.S.O.

Digitized by Google

Anzeigen.

'Oumâra du Yémen, sa vie et son œuvre par Hartwig Derenbourg. Tome premier 1897, tome second 1902. Publications de l'École des langues orientales vivantes. Paris. Leroux.

Djanadī sagt ('Oumâra ٥٥١ f.), dass 'Omāra nach Ibn Khallikān aus Marṭān, einer Stadt im Wādī Wasā' gebürtig war, dass er aber selbst az-Zarā'ib im Mikhlāf Solaymānī als seinen Geburtsort nennt. Letztere Angabe findet sich in 'Omāras Geschichte von Yemen, ed. Kay S. ٢١, mit dem Zusatz, dass diese Örtlichkeit zum Gebiet des Ibn Ṭarf gehört, d. h. nach Ibn Ḥauqal ١٠, 10 'Aththar. Yāqūt sagt (III, ٧٠٧, 3—6), dass sie am Fusse der 'Ukkād oder al-'Okwatān genannten zwei Berge lag. Erstere Angabe rührt aber auch von 'Omāra selbst her und zwar liest man sie in seinen Nukat, Derenbourg ٧, wo Mortān. Nach dieser Stelle liegt Marṭān 11 Tage südlich von Mekka, nach ١٢, 7 nur 9. Ersteres scheint genauer zu sein. Yāqūt rechnet das Wādī Wasā' zu 'Aththar, das 10 Tage von Mekka entfernt ist und nördlich vom Mikhlāf der Ḥakam, des Stammes 'Omāras, liegt. Hamdānī erwähnt in seiner Geographie der Arabischen Halbinsel keine dieser Örtlichkeiten. Wir dürfen aber schliessen, dass die Gegend von Marṭān az-Zarā'ib hiess, und dass der Mikhlāf Solaymānī (vgl. ٥٢١) zum Mikhlāf Ḥakam gehörte. Die daselbst wohnenden Araber hatten nach 'Omāras Zeugnis ihre Sprache in der ganzen Reinheit und Vollkommenheit der Heidenzeit erhalten, da sie von altersher allen Umgang mit den Stadtbewohnern vermieden hatten. Graf Landberg hat in seinen Arabica V, 113 f. schon auf diesen Bericht aufmerksam gemacht. Sie waren ruhige Leute, die aber die Wissenschaft eifrig pflegten, so dass 'Omāra erklären konnte, dass seine Väter bis zum elften aufwärts alle verdienstliche Schriftsteller gewesen. Diesen verdankte 'Omāra seine grosse litterarische Begabung.

Er war ungefähr 515 geboren, ging 531 nach der Hochschule in Zabīd, und wurde daselbst allmählich ein reicher und angesehener Mann. Das dauerte bis 549, in welchem Jahre er, für sein Leben besorgt, nach Mekka ging. Der Emīr Qāsim ibn Hāshim ibn

Digitized by Google

Folayta schickte ihn dann als Gesandten nach Ägypten, wo er 550 ankam, als der Fatimide al-Fâiz Khalif war und Ibn Rozzîk sein allmächtiger Minister. Hier wusste er gleich durch den Zauber seines Wortes (das Gedicht findet sich ٣٢ ff.), im Grunde eine ungeheuere Schmeichelei, die Gunst des Khalifen und des Ministers zu gewinnen. 551 schickte ihn der Emîr von Mekka abermals als Gesandten nach Ägypten. Er wurde anfänglich nicht zugelassen, da man ihn beschuldigt hatte, die Lehre der Fatimiden angegriffen zu haben (vgl. ١٣٣). Er wusste jedoch allen Verdacht von sich abzuwenden und wurde so gefeiert, dass er beschloss in Ägypten zu bleiben. Anfangs weigerte er sich, der Fatimidischen Lehre beizustimmen (٤٤ f., ١٣١ f.), und sagte dass, auch wenn er nicht überzeugter Sunnite wäre, der Stolz ihn von einem Übertritte abhalten würde. Als aber Ibn Rozzîk ihn mit einem schmeichelhaften Gedichte und 3000 Goldstücken dazu einlud, gab er nach (٤١, 2). Ibn Khallikân meint, er wäre stets ein eifriger Sunnite geblieben, und so urteilt auch Kay (Introduction VI), allein wenn man seine an die Khalifen gerichteten Gedichte liest, ist kein Zweifel möglich (vgl. ٥٤v, 1), und seine Teilnahme an der Verschwörung 569 würde sonst unerklärbar sein.

Er wurde jetzt Hofpoet und erhielt dafür ein Gehalt, das ihm aber nicht genügte, so zu leben, wie er es wünschte. Für das Mehr war er auf die Geschenke seiner Gönner angewiesen. Dafür musste er sich freilich ziemlich viel gefallen lassen. Der eine oder andere grosse Herr schickte dem Dichter, obgleich er ihn nicht persönlich kannte, einfach ein Geschenk mit der Bitte, dieses mit einem Lobgedicht zu beantworten (١٣٤). Ein Herr fragte ihn, warum er in seinen Versen wohl seinen Vetter, nicht aber ihn selbst genannt hätte, und befahl ihm auf ihn ein Gedicht zu machen. 'Omâra antwortete: „Wenn du etwas gemacht hast". Da lachte er und liess ihm zehn Goldstücke geben. Der Dichter schickte sie zurück und verneinte, dass ihm damit etwas geschenkt sei. Als der Herr ihm dann so viel gegeben, als 'Omâra anständig fand (حملتُ لهُ ما يؤكَل), machte er das verlangte Lobgedicht (١٣٥). Er wurde so ein Meister in der Bettelkunst (٤٥٩ طويل الباع في الساسانية) und fühlte selbst, dass man ihn deswegen kaum als einen ehrenhaften Menschen betrachtete (٤٨٣ فقد اخرجتك الساسانية من الانسانية l. Z.). Als Hofpoet musste er bei jeder Gelegenheit ein Gedicht vortragen; einmal wurde ihm sogar befohlen eins zu improvisieren (١٨). Er büsste dabei aber nicht ganz seine bessere Natur ein. Als die Familie Rozzîk gefallen war, konnte 'Omâra nicht einstimmen in den Chor derjenigen, die ihre früheren Wohltäter verleumdeten, und sprach das öffentlich aus gegen Sâwar, ihren

Digitized by Google

Nachfolger, der es recht von ihm fand (٧.) und vielleicht dadurch bewogen wurde der Bitte 'Omāras zu willfahren, dass er künftighin sein Gehalt nicht länger als Hofpoet erhalten sollte, sondern als freie Gabe (٨٧, 3; vgl. ٨٣, 1 ff., ٨٩, 4). Leider geschah die Zahlung des Gehaltes unregelmässig, so dass der Dichter genötigt war, die Bettelei fortzusetzen. Bei Saladdin vermochte er sich nicht einzuschmeicheln. Besser erging es ihm mit dessen Ratgeber, dem Qāḍī al-Fāḍil, der seine Bedeutung als Dichter und Schriftsteller zu würdigen wusste.

Anfang 467 machte Saladdin dem Khalifate der Fatimiden ein Ende. 'Omāra sprach seinen Schmerz über dieses Ereignis in mehreren Trauergedichten aus, so dass er nach Ibn Doqmāq (Derenbourg ٥٥.) mehr als einmal mit dem Tod bedroht wurde und nur durch al-Fāḍils Fürbitte entkam. Einige der feurigsten Anhänger der Fatimiden beschlossen einen ernsten Versuch zu machen, die gefallene Dynastie wieder herzustellen und 'Omāra wurde mit hineingezogen. Sein Anteil an der Verschwörung bestand darin, die Trauer um die Fatimiden lebendig zu halten und Saladdin von einem grossen Teile seiner Truppen zu entblössen. Das geschah auf folgende Weise. Saladdin war zwar Herr von Ägypten, aber nur als Statthalter von Nureddin, der von seinem Untergebenen unbedingten Gehorsam forderte und schon durchschimmern liess, dass die zu selbständige Haltung Saladdins ihm nicht gefiel. Saladdin wusste ihn mit demütigen Bezeugungen zeitlich zu beschwichtigen, dachte aber daran, für sich und sein Haus eine Zuflucht zu stiften, für den Fall, dass Nureddin nach Ägypten kommen sollte. Er hatte erst das Auge auf Nubien gerichtet, wohin er seinen Bruder Tūrānshāh schickte. Diesem aber gefiel das Land nicht. Dann dachte er an Südarabien. Vielleicht hatte 'Omāra ihm dies suggeriert. Jedenfalls spannte dieser alle seine Energie an, Tūrānshāh dazu anzufeuern (٣١٢ f., ٩١٨) und zwar absichtlich (٣٢١, 8 f.). Derenbourg schreibt Avant-propos XXVI, dass Saladdin 'Omāra gebrauchte, um Tūrānshāh für den Zug nach Yemen zu begeistern „pour le débarrasser d'un rival en Égypte". Ich bezweifle die Richtigkeit dieses Motivs. Die Verschworenen waren sowohl mit den Franken als mit den Assassinen in Korrespondenz getreten und hofften schon ihr Ziel zu erreichen, als durch Verrat eines der ihren das Komplott entdeckt wurde (Weil III, 349). Man erzählt, dass al-Fāḍil nochmals versuchte 'Omāra zu retten, dieser aber, dem Qāḍī nicht trauend, den Fürsten bat, nicht nach al-Fāḍils Rat zu handeln. Da sagte dieser: „Bei Gott, er legte Fürbitte für dich ein" (٣٢٣). Dies ist aber unwahrscheinlich nach al-Fāḍils eigenem Bericht (٣٩٣ ff.) und nach den Stellen ٣٩٨, ٥٣٧, ٥٥.. Wohl aber scheint historisch, dass, als man 'Omāra zur Hinrichtung abführte, dieser bat ihn an al-Fāḍils Wohnung vorbeizuführen, und als er dessen Haus ver-

Digitized by Google

schlossen sah, ausrief: „Al-Fāḍil hat seine Tür verschlossen, jetzt kann nur ein Wunder noch Rettung bringen". Er wurde gehängt im Ramaḍān 569.

Wir besitzen von 'Omāra eine Geschichte von Yemen, deren Ausgabe wir Kay verdanken. Ausserdem sind von seinen Arbeiten übrig: Berichte über die Ägyptischen Vezire und andere grosse Herren, die er selbst gekannt hatte, Berichte, die sich grösstenteils auf sein Verhältnis zu diesen beschränken; dann verschiedene Briefe in gereimter Prosa und eine Sammlung Gedichte. Derenbourg hat sich sehr verdient gemacht, dies alles herauszugeben und dazu alle noch nicht veröffentlichten Berichte über den Dichter mitzuteilen. Ich habe alles mit grossem Interesse gelesen, mit Ausnahme einer Anzahl Lobgedichte. Denn ob man gleich die Kunstfertigkeit des Dichters bewundern muss, der immer neue Variationen zu dem Thema hervorbringt, so fühlt man doch, dass das Lob nicht von Herzen kommt und dass das einzige Ziel ist, die Schnüre des Beutels zu öffnen. Man kann es darum nicht besonders bedauern, dass ein grosser Teil dieser Verse bei der Feuersbrunst in 'Omāras Haus umgekommen ist. Einige Gedichte sind schön. Rührend ist das Trauerlied über seine Gattin ٣٧٦ ff. Seine erotischen Gedichte sind bisweilen lasciv, haben aber grössere Originalität als die Bettelgedichte. Schmähverse sind nur wenig da. 'Omāra erzählt ٣٣, dass er seinem Vater geschworen habe gegen keinen Muslim einen solchen zu machen und dass er diesen Eid gehalten habe, mit einer Ausnahme, als Ibn Rozzīk ihm befahl einem andern Dichter zu antworten. Die übrigen sind gegen Christen gedichtet.

Die Bearbeitung Derenbourgs verdient alles Lob. Ich habe nur die folgenden kleinen Verbesserungen vorzuschlagen:

٢, 10 زلّة kann kaum richtig sein. Man denkt zunächst an زَلَّة, das aber n. vicis ist. Vermutlich ist رِكّة „Lässigkeit" zu lesen.

٧, 7 lies لم يُنْكَر صحّتُهُ.

١٠, 10 lies قدّمًا (wie richtig z. B. ١٣. l. Z.).

١١, 5 حَنين lies جَنين.

١٣, 5 حُلّة lies beidemal حِلّة.

٢٨, 7 ونعمة خدّك. Vermutlich ist جدّك zu lesen.

٣٣, 2. Mit Vergleichung von Anm. 1 ist wahrscheinlich الخفيفين statt الخفيين zu lesen.

٣٧, 13 فاستحملوا مَن الرجلُ. Vermutlich ist مَنّ الرجلِ zu lesen: „und nehmt auf euch die Beschenkung des Mannes".

Digitized by Google

٤., 16 سُقى lies سَقَى.

٤١, 1 lies معروفَه: „er begnügte sich nicht damit mir Wohltaten zu erweisen, sondern verlieh mir auch Würde".

٤٢, 6 lies وقبل ذلك ما.

٤٥, 10 lies وتعجُّلُ الآلاف: „und die dreitausend, die ich nebenbei schicke, sind nur als ein Geschenk zu betrachten".

٥١, 1. Ich halte die Lesarten محاسن und عيوب (Anm. 3 und 4) für richtig.

٥٢, 10 بعُدّة lies بعِدّة: „Er galoppierte mit einer Anzahl Lanzen".

٥٩, 2 lies جاش.

٦٧ l. Z. lies أُسْقِط.

٧٢, 7 lies فى المَجاذِب.

٧٣, 3 lies لَيأتينّ; 6: vor منع fehlt etwa يريد; vorletzte Zeile lies سواء „just neun Monate" und مَحاسِنَ.

٧٥, 3 ist wohl بارتجال zu lesen: „durch Männer zu improvisieren" d. h. gleich kampfgerüstete Männer fertig zu haben. Das Wortspiel geht bei der Übersetzung verloren.

٨١ vorl. Z. statt دَيْن lies دَيْن.

٨٣, 1 lies مِنْ أَحَدِ الاسباب. Vgl. Gl. Tab. unter احد.

٨٥, 6 كُفْتا ist entweder كَفْتا oder mit AB كُفُوا zu lesen.

٨٨, 10 lies mit BC فى statt من.

٩., 5 أما lies امّا.

٩٢, 1 lies mit C فاعتذرتُ لهُ; 3 lies أَوَيَكونُ.

٩٣, 7 فقُتل lies فقَتَلَ: „der dann einen tötet, der besser ist als sein Vater".

١٠١, 3 lies كرامةٌ als Subjekt von احسنُ من نعماء.

١٠٣, 2 lies بوَجْرَةَ.

١٠٩, 4 lies سابقًا wie richtig ٣٩v vorletzte Zeile.

١١١, 4 حدّثْنا lies خُذْ بنا wie C: „lass uns über etwas anderes reden".

Digitized by Google

۱۱v l. Z. Wenn أَلِفْتُ richtig ist, muss zwischen قال und لى etwas ausgefallen sein, z. B. قُلْ.

۱۳۳, 5. Aus dem Kontext erhellt, dass رجل statt رجال zu schreiben ist.

۱۳۹, 1 وسُدًى weiss ich nicht zu erklären. Vielleicht ist (vgl. ۱۴. vorl. Z.) وسلّتين oder وشكائر, vom Singular شكارة, zu lesen, das auch ۱۴۴, 10 für *bonbonnière* (vgl. Ibn Baṭūṭa, II, 352) gebraucht wird.

۱۳., 7 lies بِشْرُ.

۱۳۶, 1—2. Zwischen diesen beiden Versen muss ein Vers (oder mehr) ausgefallen sein, in welchem der Dichter die Bestrafung des Türwächters fordert.

۱۳۸, 2 lies أَصْنَعَ: „nichts hilft so wie eine صنيعة"; 7: Derenbourg schlägt ol. vor, mit Vergleichung von ۱۹۱ l. Z. منجنيقات zu lesen. Ich halte die Lesart des Textes منتخبات für richtig in der Bedeutung „feine (auserlesene) Stoffe aus Alexandrien oder Damiette". S. ۱۴۱, 1 hat man dasselbe Wort. Eher ist ۱۹۱ منجنيقات in منتخبات zu verbessern.

۱۴., 7 lies بحارة ohne teshdīd.

۱۴۱, 1 lies سُرِّيَّة „eine Koncubine"; 7 عِبْ lies عَبّ.

۱۴۲, 9 lies وعُرْبانها und 11 عِراصِ, wie Derenbourg ۲.۹ Anm. 2 vorschlägt.

۱۴۳, 2 lies mit D هو: „Er ist das Subjekt, sie das Prädikat".

۱۴۵, 11 منها muss getilgt werden, da 10 und 12 zusammengehören; l. Z. lies وَفْقَةً.

۱۴۸, 8 غَدًا lies غَدَا (Verbum); 9 lies يُجْمِدُ.

۱۴۹, 8. Ich halte يسدُّ für die richtige Lesart; vorl. Z. ist wahrscheinlich zu lesen فرفيق لئيم الصحبة. Ich habe auch an فَيْلَم gedacht im Sinne von جبان, aber jenes gefällt mir besser.

۱۵., 1 lies لحبث.

۱۵v, 9 lies كَرْهًا.

۱۵۹, 5 وأَغَدَّ ist vermutlich وأُعِدَّ zu lesen.

۱۹., 3 lies بالحيا ohne hamza; 4 lies فِيَّ.

Digitized by Google

١٦١, 1 lies مرضته.

١٦٢, 2 lies وفيتُ „ich habe mein Wort gehalten".

١٦٥, 3 lies صدعتَ.

١٦٨, 3 lies استدّ oder انسدّ.

١٧٤, 5 lies بَضْعة.

١٧٦, 6 lies ادالتى; 10 بالأُسْد الشَرَى ist unmöglich, sehr wahrscheinlich ist mit B² zu lesen يا ليثَ الشَرَى.

١٨٤, 10 بقوس lies نفوس.

١٨٩ l. Z. lieber أَرْجَفَ.

٢٠٧, 9 اذمّ kann schwerlich richtig sein. Man erwartet اذوبُ oder etwas derartiges.

٢٣. vorl. Z. lies يباديكن.

٢٨٤ l. Z. schlage ich vor zu lesen فى مُشارف الصناعة فى قُوص.

٢٩٧, 3 lies وجِلْف, wie richtig ١٣٧, 4.

٣٢٩ l. Z. قُصاعة: B² hat قُطاعة, was mit Vergleichung von ٢٨٥, 1 die richtige Lesart scheint.

٣٣., 3 جلّتْ muss wohl nach B² جَلَبَتْ sein.

٣٣٥, 11 يَجيش lies يَجيْش.

٣٤١, 3 lies حُجّة.

٣٥٩ vorl. Z. Vor سيف الملك ist vermutlich بنت ausgefallen.

٣٧٨, 5 ist شِبْلى mir unverständlich. Man erwartet ein Wort, das Schmerz oder Beraubung bedeutet; vielleicht ثُكْلى?

٣٩٩ vorl. Z. lies غَضّى.

٤٢٥, 2 قَنْبَرُ des Textes ist richtig, nicht قُنْبُرِ oder قُنْبَرِ, wie Derenbourg ٥٣٩ vorschlägt. Es ist das Subjekt von عار: „Sage zu 'Alī ibn abī Ṭālib: Qanbar wird, nachdem du ihn verlassen hast, geringschätzt". (Vgl. Ṭab. I, ٣٢٥v, 9.)

٤٣٩, 11 عُقدتْ lies عَقَرْتُ: „so möge ich in der Wüste von

Digitized by Google

'Aydhāb durch Verschmachten am Weitergehen verhindert werden'. Nur der عامل spricht beim Schwören von sich selbst in der 1. Person; 12 ist gewiss, wie Derenbourg vorschlägt, صحراء zu lesen; 13 والسفساف ist wohl Schreibfehler für والسفسار.

٤٤٣, 6 lies بذى سَلَمٍ.

٤٤٩, 8 وفا lies وفا.

٤٤٨, 11. Ist برخّسان dialektische Form für برخّصان oder Schreibfehler? Letzteres ist mir wahrscheinlicher, da sonst bei 'Omāra überall رخص geschrieben ist; l. Z. ist gewiss, wie der Herausgeber meint, الغنى zu lesen.

٤٥٠, 3 lies وتَحْرُم (nicht وتَخْرُم, wie ٥٣٩ und ٦٥٣ vorgeschlagen wird).

٤٥٢, 4 lies غَرْبه; 6 فشكر lies فسكّر; 8 فى حَزٍّ lies فى جُرٍّ.

٤٥٣, 4 يَلَأم lies يُلَامْ; 11 lies واضلّه, wie der Herausgeber vorschlägt; 12 مشتمرة lies مستمرّة.

٤٥٤, 10 ولا تريدى بى lies ولا يُزَيِّدنى.

٤٦٢, 2 فلى ist wahrscheinlich قُلْ لى zu lesen; vorl. Z. lies وشوّنتُك, vgl. ٤٨٥, 4.

٤٦٨, 5 lies امرٌ. Die Konstruktion ist امرٌ — وان احقّ الامور ان.

٤٧. vorl. Z. أَنْ سَبَّهم lies أَنْ يُسْهِمَ.

٤٧٣, 7 فُقْلْ lies فُقُلْ.

٤٧٤ l. Z. طُمَيْرى? vielleicht ضُمَيْرى?

٤٧٥, 5 lies اسلفتُ; vgl. ٤٨٦, 5 بدلتُ.

٤٨٨, 4 ونقطُ الحُمَّى lies ونافضُ الحُمَّى.

٥٠١, 1 lies يُظِلّ, denn die Dauḥa ist ein hoher Baum; 5 ثَمَّ lies نَمَّ; 10 lies mit G وحُقَّ.

٥١٧ l. Z. حتى lies حين. In den Handschriften werden beide sehr oft verwechselt.

٥٧١, 5 تَخلو lies تخلو.

٥٧٣, 8 تنفع lies تنفع.

Digitized by Google

٥٧٩, 6 ist ركبوا zu behalten, vgl. die Ausgabe von Rhodokanakis S. 150.

٥٩., 7. Ich halte die Lesart der Hs. الخَيْر für richtig. Diese wäre dann auch ٥٩٦, 6 herzustellen. — 12. Ich kann aus وشاقه nichts machen und verstehe darum den Satz nicht.

٥٩٣ l. Z. und ٦٣٥, 6 lies يتفقّه. (Das Verbum تفقّه wird mit ب oder على der Person und mit من des Buches konstruiert.)

٦.٣, 5 lies ما عابنى مذ عابنى.

٦.٥, 7 نحرى ist mir unverständlich. Vielleicht ist نَجْوَى „Verschwörer" zu lesen, nach Asās: وهم نَجْوَى d. h. اهل نَجْوَى und Fāiq I, 436, wo es erklärt wird durch تناجيهم فى التدبير على السلطان.

٦١., 2 رَدِيَّة. Ich ziehe das einfache رَدِيَّة „schlecht" vor.

٦١٢, 2. Die Lesart عثرات السعى ist besser, da der دهر die angesprochene Person ist; 3 أُمر vielleicht أُثر?

Ein Teil dieser Verbesserungsvorschläge betrifft nur Druck- oder Schreibfehler. Einige kann der Herausgeber vielleicht noch verwerten für die Biographie des Dichters, welche diese stattliche Ausgabe beschliessen und krönen soll.

Zugleich mit dem zweiten Bande 'Oumâras erhielt ich die erste Lieferung des zweiten Bandes vom Katalog der Arabischen Handschriften im Escorial. Diese Lieferung enthält die Bücher über Moral und Politik. Wir sind Prof. Derenbourg sehr dankbar auch für diese Gabe und sprechen die Hoffnung aus, dass er seine zweite wissenschaftliche Reise nach Spanien bald unternehmen und so den Katalog zur gehofften Vollendung bringen könne. Die Einleitung zu dieser Lieferung enthält eine Liste von Addenda und Emendanda zum ersten Band.

M. J. de Goeje.

Digitized by Google

Die Gedichte des Mutalammis, arabisch und deutsch. Bearbeitet von K. Vollers. Leipzig 1903. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 83 S. 8⁰. (S.-A. aus „Beiträge zur Assyriologie und semit. Sprachwissenschaft", herausg. von Friedr. Delitzsch und P. Haupt, Band V.)

Mutalammis, dessen Gedichte Vollers mit einer Einleitung, Übersetzung und sehr umsichtig aus der arabischen Litteratur gesammeltem Anmerkungsmaterial herausgegeben hat, ist durch die blutige That des 'Amr b. Hind (nach Nöldeke 554—68 oder 69) gegen Ṭarafa, dessen Genosse unser Dichter gewesen und gegen den sich ebenfalls die Verfolgung des Königs richtete, zeitlich fixiert. Väterlicherseits gehörte er zu demjenigen Teil der B. Ḍubei'a aus den Rebī'a-Stämmen, welche den Beinamen Aḍǵam trugen und unter diesen wieder zu den آلُ بُهْثَةَ (Dīw. I, 4; VII, 7[1])), deren Stammbaum auf Wahb b. Ǵulajj b. 'Aḥmas zurückgeführt wird.[2]) Als Clan des Dichters nennt der Recensent des Dīwāns die B. Ḳilāba;[3]) aus der betreffenden Stelle (VI, 17 b) geht nur hervor, dass es der seines Neffen (durch seine Schwester) Ṭarafa war. Er hält sich aber nicht unter seinem väterlichen Stamm auf,[4]) von dem er immer mit hoher Achtung spricht, weilt vielmehr unter den Bekr b. Wā'il (Gedicht I. IV. XII, gewiss auch VII), nach 'Aṯram speciell unter den B. Jaškur, die er als seine اخوال bezeichnet.[5]) Der Überlieferer des Dīwāns nimmt daher an, dass seine Mutter, die nach den Gedichten einem anderen Stamm als den Ḍubei'a zugehörte (I, 4; VII, 8), eine Jaškuritin war; Vollers schliesst sich ihm an. Aber der Inhalt von Gedicht I scheint mir mit dieser Annahme nicht vereinbar (s. unten zu Gedicht I), die wohl erst aus der Bezeichnung اخوال erschlossen ist. Richtig scheint vielmehr die Angabe Ibn al-Sikkīt's,[6]) dass seine Mutter zu den B. Dārim, speciell dem Clan Salmā, gehörte (Nr. XXXIX). Aber der Dichter hielt sich auch bei ihnen nicht auf, sondern bei Bekriten, den Jaškur, die er als angenommene Oheime اخوال nennt.[7]) Diese verhöhnten ihn wegen seiner Mutter und ihres Stammes[8]) (I, 1; XXXIX); er

1) Er nennt sie hier قَوْمِى, أُناسى.

2) Agh. 21, 187, 5 f.

3) Einleitung zu Gedicht VI.

4) Auch nicht dann, als er sie in Gedicht XIII zum Widerstand gegen einen Feind auffordert; s. Vs. 1 a.

5) Siehe I. 9; VII, 8, wo freilich die Jaškur nicht genannt sind.

6) Von Vollers zu Fragment XXXIX beigebracht und treffend mit Fragment XXXIII verglichen.

7) Für den Sprachgebrauch siehe zu Gedicht I.

8) Mit seiner Nichtzugehörigkeit zu den Bekr fiele auch die von Nöldeke

Digitized by Google

aber rühmt sich ihrer mit edelm Stolze (I, 2). Er klagt wiederholt über ungastliche, höhnende Behandlung bei ihnen (I. IV, 18), und nur einmal, wo er endlich sich von ihnen trennen will, lobt er ihr gastliches Benehmen (VII, 8). Auch mit ihrem Verhalten Feinden gegenüber ist er unzufrieden; wiederholt fordert er sie auf, mehr kriegerische Energie zu beweisen und sich an Beispielen der Vergangenheit ein Muster zu nehmen (IV. XII). Die Ermahnung zu kriegerischem Widerstand gegen Feinde widmet er einmal auch den väterlichen Verwandten, den B. Ḍubei'a, die ihre den Ḥanīfa gegebene Bürgschaft einlösen sollen (XIII). Leider gestattet der verbliebene Teil der Gedichte keinen klareren Einblick in die Motive und das genauere Verhältnis dieser Stammeskämpfe.

Bekannt geworden ist unser Dichter besonders auch durch den Vorgang mit dem heimtückischen Brief des 'Amr b. Hind, dem Ṭarafa, des Mutalammis Genosse und Neffe, zum Opfer fiel. Bestätigt wird diese صحيفة-Geschichte durch II, 2 b; die genauere Art der Tötung Ṭarafa's erfahren wir aber nicht. Der Angabe in der prosaischen Erzählung von Cod. BM (S. 45), dass ihm die Pulsadern aufgeschnitten seien, widerspricht X, 2, wonach seine Rippen mit dem Wurfspiess durchbohrt wurden. Nach dieser blutigen That gegen Ṭarafa (ضُرَيْغَة VI, 10) zieht Mutalammis, um sich vor 'Amr's Drohungen zu retten, der ihm den Eingang in den 'Irāq verschworen hat, nach Syrien, schleudert zornige Gedichte gegen 'Amr und reizt die B. Ḳilāba zur Blutrache für ihren hingemordeten Stammesbruder auf (VI, 12—18). — Sonst ist nur noch ein Lobgedicht auf den Jemeniten Ḳeis b. Ma'dīkarib hervorzuheben (XIV).

Die Ausgabe Vollers' beruht auf der Handschrift von Kairo, die sich (in der Überschrift) als Recension des 'Aṭram und 'Abū 'Obeida im Namen 'Aṣma'ī's bezeichnet[1]), und einer Kollation des Cod. des Brit. Mus.'s (BM), die Vollers der Liebenswürdigkeit Bevan's verdankte; einiges, wie Gedicht XV. XVII, fehlt in BM. Neben Citaten aus Thorbecke's Nachlass kamen noch solche aus den unerschöpflichen Schätzen Geyer's hinzu. Sehr fleissige Umschau nach Citaten und Parallelen hat Vollers selbst jahrelang gehalten.

Die Gedichte sind zumeist in recht unvollständigem Zustande überliefert und das Verständnis des Zusammenhangs oft sehr schwierig. Es ist mit besonderem Dank anzuerkennen, dass Vollers trotzdem eine Übersetzung beigegeben und oft in schwierigen Fällen treffende Auskunft gegeben hat. Unter dankbarer Anerkennung des von ihm Gebotenen möchte ich im folgenden nach der Reihenfolge

ZA. XVII, 404 mit anderer Folgerung hervorgehobene Schwierigkeit weg, dass das كُونوا كَبَكْر XII, 2 nicht passe, wenn er selbst Bekrit wäre.

1) Der Scholiast verweist einmal auf sein كتاب الفاخر (zu XIII, 6).

Digitized by Google

der Gedichte einiges zum Text und zum Verständnis der Gedichte anfügen.

Das Gedicht I hat die Verwandtschaftverhältnisse des Dichters zum Gegenstand. Sein Inhalt ist mit den genealogischen Angaben der prosaischen Einleitung dazu (S. 18 = 166) schwerlich in Einklang zu bringen. Nach diesen wäre er väterlicherseits von den B. Ḍubei'a, mütterlicherseits von den B. Jaškur, bei denen er sich auch aufhielt, abgestammt. Aber in dem Gedicht klagt er, dass man ihn wegen seiner Mutter schmäht (Vs. 1) und nennt als Schmähenden den Ḥāriṯ (nach der prosaischen Einleitung Ḥāriṯ b. al-Tau'am al-*Jaškurī*), der doch zu dem Stamm seiner Mutter gehören würde. Auch in Vs. 9 heisst es, dass seine mütterlichen Oheime (اخوال) ihn heruntersetzen wollen, er aber seine Mutter nicht verlassen (10) und kein Anhängsel des Stammes der Spottenden werden wolle (15). Es ist nicht glaubhaft, dass die B. Jaškur, wenn seine Mutter wirklich zu ihnen gehört hätte, ihn gerade wegen dieser Mutter geschmäht hätten, und Vs. 15 bliebe zudem ohne Sinn. Diese Momente bekräftigen vielmehr die andere Überlieferung,[1]) nach welcher der Dichter mütterlicherseits zu den B. Salmā von den B. Dārim gehörte und sich nur freiwillig und fälschlich an die B. Jaškur angeschlossen hatte,[2]) die dann ihm gegenüber seine dārimitische Mutter schmähten; vgl. das وعَيَّرَه امَّه (so lies für وعيره) in der Prosa zu Fragment XXXIX, welches genau dem يُعَيِّرنى أُمِّى رجالٌ in Gedicht I, Vs. 1 entspricht. Die B. Jaškur nennt er dann, weil er sich an sie angeschlossen hat, اخوال;[3]) nachdem sie ihn aber wegen seiner Mutter verspottet haben (1, 9) und ihn nur als Anhängsel (زَنِيم Vs. 15 = مَنُوط a. a. O.) betrachten, erklärt er, von seiner Mutter sich nicht loszusagen und beruft sich daneben auf seine väterliche Abstammung von den B. Buhṯa (von Ḍubei'a), bei denen er verharre,[4]) „wo immer er

---

1) Fragment XXXIX aus Iṣlāḥu-l-Manṭiq. Vgl. Vollers in der Einleitung S. 3, Anm. ***, der noch auf Fragment XXXIII verweist.

2) Vgl. die prosaische Erklärung aus Iṣlāḥu-l-Manṭiq. zu Gedicht XXXIX, in welcher der Jaškurite al-Ḥāriṯ vom Dichter sagt: فينا (so lies) هو مَنُوطٌ. Das مَنُوط wird mit دَخِيلٌ, دَعِىٌّ erklärt.

3) So wird Agh. XIV, 94, 28 = XVI, 22, 30 der Adoptiverzieher der Mutter Lebīd's der خال Lebīd's genannt.

4) Vs. 4 übersetze: „Glaubst Du, dass ich mich von den B. Buhṯa trenne?"

Digitized by Google

auch sei" (4b, d. h. wie jetzt unter den B. Jaškur); vgl. VII, 7. — Vs. 18 ist zu fassen: „Wenn der Strick ... fortwährend gedreht wird, so reisst er notwendig".

Gedicht II, Vs. 3b meint: „Derer, die man kennt und die man nicht kennt". — Vs. 4b: „'Urqūb ist ein Beispiel für ihn". —

S. 25. In dem Vs. 2b des Ṭarafa übersetze: „nicht liess ich die Sonne und den Mond sie hüten", d. h. sie ohne Hirten sein. — S. 26, Z. 13. Ob ضياع durch مصنعة erklärt sein könnte, ist zu bezweifeln; es wird صَناع, als dialektisches Wort für „Teich", einzusetzen sein.[1]) — S. 27, Z. 15. Lies ما تُحِبُّ „was uns lieb ist". — S. 28, 2. Lies مثلَ als Prädikat von ما, das = ليس ist.

In Gedicht III, 1 entspricht dem Zusammenhang كذلك أُفنِي, wie IQut. und Jāqūt haben, oder ein Synonym davon. Nöldeke hält freilich für möglich, dass es eine erleichternde Verbesserung für das dunkle اقنو sei.

Gedicht IV hat zu seinem Kerne (Vs. 6—12. 15—17) des Dichters Vertreibung aus 'Irāq durch 'Amr und auf Veranlassung von Qābūs (12). — Vor Vs. 6 würde Vs. 20—22 gut als Nasīb passen, weil das isolierte بنا von Vs. 6 durch من فلاة Vs. 20 seine Beziehung fände; siehe die Nachträge S. 83. — Wie weit der andere Teil des Gedichtes mit diesem zusammenhängt, ist nicht mehr sicher zu ersehen. Jener wendet sich gegen die B. Bekr, d. h. die Jaškur, denen der Dichter vorwirft, Unrecht feige zu dulden (1—5)[2]), gegen ihn selbst als Gast unfreundlich zu sein (18—19).[3]) „Wären die Unterstämme der Ḍubei'a[4]) zur Stelle, so würden sie sich mutiger benehmen" (13—14). Die beiden Teile des Gedichtes können zusammengehören, falls die B. Jaškur dem Dichter gerade bei Gelegenheit des Konfliktes mit 'Amr b. Hind den Beistand verweigert haben (vgl. die letzten Worte der Erzählung in Cod. BM hinter Gedicht IX, S. 45). — Vs. 5. Lies كُونُوا, wie XII, 5, wegen der gleichen Richtung beider Gedichtsteile. — Vs. 8. Da man قَبَسَ نارًا, nicht قَبَسَ حطبًا konstruiert, so ist (gegen Hibatullāh) gemeint: „als wäre er ein Feuer, das mit der Hand (vom Brand)

1) Vollers stimmt mir brieflich bei mit dem treffenden Hinweis auf صَناع „Holz zum Stauen des Wassers" [vgl. Tab. II, 1521, 15].

2) Wie in Gedicht XII, das wohl derselben Lage angehört.

3) Vgl. Gedicht I, 1 ff.

4) Die Wahb Vs. 13 sind die وَهْب بن جُلَى بن أحمس.

Digitized by Google

entnommen ist". — Vs. 9 Druckfehler für تُلَحَّى. — Vs. 12 b: „und so lange Du am Leben bleibst". — 18 b. Für مَحْسُوس lies مَحْسُوس „ein elender (ärmlicher) Teil"; vgl. Ṭab. II, 606, 16. — Vs. 19 meint: „Wenn ich für meinen Stamm Eure 'Adī [einen Unterstamm der Jaškur, Wüstenfeld, Tab. C 16] eintauschen würde, so wäre ich schwachsinnig".

Gedicht V soll sich nach Agh. 21, 187, 23 auf einen feindseligen Angriff der B. Ḏuhl b. Ṯa'laba b. 'Uqāba auf die Ḍubei'a, mit denen sie früher verbündet gewesen seien, beziehen. Aus dem Gedicht selbst ist jetzt nur zu entnehmen, dass es sich um einen Angriff eines Feindes handelt, gegen den der Dichter seinen Stamm zur Gegenwehr anfeuert (1—5). Die Lage ist ähnlich oder gleich der in Gedicht IV: Wenn auch die Ḥubeib, d. h. Jaškur (V. 13) nachlässig sind, so werden die B. Ḍubei'a (Ġulajj, 'Aḥmas, Naḏīr [b. Buḥṯa, s. Agh. 21, 188, 15] nicht schwächlich zurückstehen. Vgl. V, 13. 12 mit IV, 13. 14. Einiges fehlt jetzt. Der Gedankengang von Vs. 9 ab ist etwa dieser: (9) Im Thale von al-'Irḍ summen die vielen Fliegen (sind viele Feinde geschaart). Der Dichter erwartet zunächst von den Ḥubeib (Jaškur) Hilfe (13); ob die B. Qurrān (V. 11) ein Zweig von ihnen sind, ist unklar, wie auch Vs. 11 b des Nachsatzes entbehrt.[1]) Wenn aber die Ḥubeib nicht helfen, so sind die Stämme der Ḍubei'a, die Naḏīr, Ġulajj, 'Aḥmas, dem Dichter ein Schild gegen die Feinde (11). Der Vs. 12 dürfte hinter 13 gehören,[2]) so dass „die Schaar, die nicht sitzen bleibt" (13 b), eben die Naḏīr u. s. w. (12), die väterlichen Verwandtenstämme des Dichters, sind. — Vs. 1 lies اعاذلُ wegen der Maskuline in Vs. 2. — Vs. 3 giebt الفاس keinen passenden Gegensatz zu العَجْز; es wird mit Ḥam. 323, der auch Rückert (Vollers' Anm. 3) gefolgt ist, البَأْس zu lesen sein; der Vers in der Überlieferung des Dīwāns bedeutet dann: „Tapferkeit ist nur das, was die Leute sehen und (als Heldenthaten) weiter erzählen, Schwäche aber ist ...". — Vs. 7: „indem es mit Steinplatten verblendet und mit Gyps beworfen wurde".

Gedicht VI ist geschichtlich ganz deutlich. Mutalammis schmäht den 'Amr b. Hind wegen seiner That an Ṭarafa (10—15) und reizt

---

1) Falls nicht, was sehr möglich, mit Ḥam. 324 Vs. 10 hinter 11 gehört und mit seinem فارِ nochmals dasselbe Wort von 11 b aufnimmt.

2) Ḥam. 324 folgt er wirklich hinter 13, aber Vs. 11. 10 stehen noch dazwischen.

Digitized by Google

die B. Ḳilāba zur Blutrache dafür auf (16—18), indem er, vom 'Irāq ausgeschlossen, sich nach Syrien wendet (1—9). Gegen den Nasīb ist m. E. nichts einzuwenden. — Vs. 2b: „wenn nur die lange Liebe (Dir) etwas nützen könnte"; vgl. das bekannte ما يُغْنِى عنكِ هذا. — 3b: „wenn aber ihre Liebe mich fernhält" (imperfektisch wegen إذا). — 7. Lies وإذا, weil es ein wiederholter, gewohnheitsmässiger Zustand ist. — 11b. „Und ich glaube, dass Du es zum dritten Male mit 'Aswad thust", d. h. auch diesen aufgreifst. — 18. Lies فالعَبْدَ عِنْدَكم أَقْتُلوا (vgl. das دُونَكم des BM und Agh.) „und den Knecht bei Euch tötet für Euren Bruder". Es ist Der, welcher den Ṭarafa getötet hat. — 17 scheint die von Vollers S. 69 * übersetzte Lesart des BM, Agh. die bessere zu sein.

In Gedicht VII will der Dichter von den اخوال, d. h. den B. Jaškur, hinweg, deren Gastlichkeit er hier einmal anerkennt (8a), zu den B. Ḍubei'a, seinen eigentlichen Verwandten (أُناسى, قَوْمى 7. 8b), heimkehren; denn man hört bei den Jaškur nicht auf seine Aufforderungen (5. 6). Hierzu vgl. oben zu Gedicht IV. V. — Vs. 1. Lies أَىَّ اعْلَى „welchen von meinen beiden Verwandten (in 1a) soll ich folgen"? — In 4b ist wegen des femininen وكانت ein Plural nötig; entweder خُوَى „die öden Stätten der 'Auf" oder جُوَى „die Thäler", was Nöldeke (brieflich) bevorzugt. Die Entscheidung zwischen beiden liegt in dem dunklen تطلّع. Auch dessen etwaige Fassung nach طَلَعَ بِلادًا = قَصَدَ (Lane nach al-Ṣaġānī): „ehemals zog man vielfach (تُطَلَّعُ) zu den öden Stätten (Thälern) der 'Auf" genügte nicht recht. — 10b. Für das unbefriedigende فى جَيْشِ طُوَّسٍ vermute ich حُوَّسٍ „in einem Heer tapferer, hineinstürmender (Krieger)"; der Dichter gebraucht auch in Fragment XXX سِرٌّ قد أَتَى لكِ أيّها المُتَحَوِّسُ das Verb in der Bedeutung, die Ġauh. dafür anführt: الأَحْوَسُ الجرىء الذى لا يَبْقُلُه شىء; 'Aṣma'ī daselbst: انّه لَحَوَّاسٌ عَوَّاسٌ اى طَلَّابٌ بالليل. Dies passt

Digitized by Google

auch hier vortrefflich, und graphisch ist es leicht verständlich, dass eine senkrechte Falte im Papier für den senkrechten Strich des ط gehalten worden ist.

Gedicht VIII ist ein Fragment, das den ursprünglichen Zweck nicht mehr erkennen lässt. — Vs. 2 b. وحثّ بهم „und sie zur Eile antreibt"; ب steht ungewöhnlich für den Accusativ. — Vs. 5 ist der Nominativ عَرَضٌ des ISikkīt (Vollers, Anm.) als Prädikat und Gegensatz zu بشاشةٌ richtiger.

Gedicht XI, 2. Lies فتُصبِحَ. — In Vs. 4 ist der Umschlag in die dritte Person und die freundliche Stimmung gegen den Sohn im Gegensatz zu 3 b zu unvermittelt; es fehlt wohl etwas vorher.

In Gedicht XII sucht der Dichter, wie in IV, die Bekr (Jaškur) aus feiger Zurückhaltung aufzurütteln. Die Vergleichung von XII, 1 mit IV, 1, der Hinweis auf das gleiche Ereignis in XII, 6. 7 wie IV, 4. 5 in der nämlichen Tendenz berechtigt dazu, die gleiche Lage wie bei IV zu vermuten; siehe zu Gedicht IV. — Im Schol. zu XII, 1 lies „يَصْبِرُ: er erkennt die Erniedrigung, d. h. „er erträgt" sie. — Vs. 8: „In den Ländern draussen ist, wenn man (hier) Feindseligkeit fürchtet, ein Ort, wo man von Denen fern ist, die Böses besorgen".

Gedicht XIII fordert er einmal die B. Ḍubei'a aus der Ferne (1 a) zur Gegenwehr gegen Feinde und Einhalten der Bürgschaften für die B. Ḥanīfa (5) auf. — Vs. 3 lies أُمَيْرَهُم: „besser als die Leute, die sich ihrem Führer widersetzen — schämt Euch, mein Stamm! — sind herumsitzende Weiber". — Vs. 5 würde ich أيقول lesen (vgl. يقول in BM): „Soll er (der Verleumder, 4 b) sagen, sie haben den Ḥanīfa ihr Recht nach der Verbürgung verwehrt, oder (soll er sagen,)[1]) sie haben (diese) vergessen?" — Vs. 6 a ist, wenn nichts ausgefallen ist, لم تَعْلموا zu lesen; vgl. Vs. 2. 3. „Wisst ihr nicht, dass Baihas . . ?"

Gedicht XIV, Vs. 1. Statt تَلْبَسُ[2]) (حِبالُ الغانِياتِ) hätte

1) Hinter أم ist يقول aus a zu subintelligieren, weil أم . . . أ — hieran erinnerte mich Prof. Nöldeke — sich entsprechen muss.

2) Es ist تُلَبَّسُ zu vokalisieren: „wenn die Bande angeknüpft (eig. vermischt) werden" und zu vergl. mit Ibn Qeis al-Ruqejj. LVIII, 2: (Ich empfehle

Digitized by Google

man ein Wort wie „schwach werden“ erwartet; vgl. Zuh. 9, 3: وأَصْبَحَ الحبلُ منها واهِنًا خَلَقًا, sowie den Vers Ṭab. II, 1781, 3. — Vs. 2 lies بأَدْماءَ mit BM. — Vs. 7 ist das überlieferte فلا فَرِحٌ gewiss unrichtig; denn wie sollte es ein Lob des مَمْدوح sein, dass er beim Kommen eines Gastes (davon ist in a die Rede) nicht „übermütig“ (Vollers, Anm. z. St.) sei? Man lese daher فلا تَرِحٌ (den Gegensatz zu فَرِحٌ; vgl. auch Beiḍ. II, ٨٩, 1): „Ḳeis ist nicht betrübt, ärgerlich, und nicht mürrisch (über meinen Besuch)“. Als Gegensatz dazu vgl. z. B. den Vers Tahḏīb ٨٥, 5: „Wenn er mich (als Gast) kommen sieht, wird er ärgerlich (قَرْطَبَا), geht unter seinen Tieren herum und ruft sie zu sich heran“. — Vs. 8. Lies بِرُحْبِ ذراع: er nahm mich „mit Weite des Arms“, d. h. mit weitem Arm auf; vgl. تَناوَلَنا بنَصْرِهِ Ṭab. I, 951, 1. Das مِن ارضه وسَمائه ist wohl von diesem بِرُحْبِ abhängig, obgleich من etwas hart ist: „mit einer Weite des Arms (so gross), wie sein Land und sein Himmel“. — 10 b. Besser يُحْبَسُ mit BM.

Gedicht XV. Das Drohgedicht gegen ʿAmr, im Namen eines Stammes gesprochen, wird, wie Vollers nachweist, in einzelnen seiner Teile auch auf andere Dichter zurückgeführt, fehlt in BM, ist also zweifelhaften Ursprungs. — Vs. 3. صاعٌ ودَيْسَق sind wohl Orte (vgl. Vollers, Anm.); zu der Übersetzung „an Spielplätzen“ u. s. w. würde das من kaum passen. — Vs. 7 lies واللَزَباتُ. — والعانى المُرَهَّق „und der eingeholte Gefangene“ (kollektiv); s. Schol., d. h. obgleich wir solche verloren haben, besitzen wir doch noch (8) Rosse u. s. w. — Vs. 12 übersetze: „und eine ausgedehnte Lagerstätte, an deren Seiten die Fahnen wehen“.

Gedicht XVI, 2 (Fragment) lies mit der Hs. تُرَدَّ: „Es schützen

meinen 2 Söhnen) بعَوْنٍ على الجُلَّى وذَبٍّ عَنِ الجارِ المُلَبِّسِ حَبْلَه بحَبْلَيْهِما.

Nur erwartete man vor unserem Vs. 2 eher „wenn die Bande schwach“, als „wenn sie angeknüpft werden“.

Digitized by Google

sie (die Schaar 1 b), dass sie nicht zurückgetrieben werde, aus Stammeseifer die Reiter u. s. w."

Gedicht XVII. An den Hauptteil 1—8 schliessen sich fragmentarische unerklärliche Elemente an (9—12). Vs. 12 wird bedeuten: „Da fürchtete er sich; sie hatte aber in seinem Herzen die Stelle eines Gewaltigen eingenommen, den die Lage an die Spitze gestellt hat".

Gedicht XX b vokalisiere يَقَعْ.

Gedicht XXXI übersetze: „O Tadler der Armut, wirst Du nicht einhalten? Der Fehler des Reichtums ist grösser, wenn Du es bedenkst. Die Erhabenheit und der Vorzug der Armut vor dem Reichtum ist — wenn Du richtig schaust — dass man sich Gott widersetzt, um Reichtum zu erlangen, aber nicht, um arm zu werden".

Gedicht XXXIV. Ein kurzer, sehr scharfer *Hiǵā'* gegen 'Amr b. Hind, der zu des Dichters Lage gut passt. In Vs. 1: قولا لعمرو بن هِنْدٍ غيرَ مُتَّئِبٍ passen die zwei letzten Worte weder als صفة („der nie errötet", Vollers), weil الغَيْرِ متّئب oder غيرِ المتّ' nötig wäre, noch als حال zu dem Dual قولا. Es ist Vokativ: „(Sprecht zu 'Amr:) Du Schamloser!" Dass das يا davor fehlt, aber im nächsten Glied steht, darf man der ضرورة الوزن zu Gute halten. — 3 a: „so wärest Du ein solcher mit Streifen".

Gedicht XXXVI a. „Wer einen Arm hat, erlangt das ihm gewaltsam Entrissene wieder".

Gedicht XXXIX. Vgl. über diese gute Überlieferung oben zu Gedicht I.

Es ist im Obigen zumeist nur das Abweichende in Bezug auf die handschriftliche Überlieferung oder die Auffassung der dichterischen Stellen zur Sprache gekommen. Das viele Treffliche, das Vollers in der Übersetzung für das Verständnis der oft recht dunkeln, unvollkommen überlieferten Gedichte, wie durch seine reiche Umschau nach Parallelen und Citaten in der arabischen Litteratur, von der die Anmerkungen beredtes Zeugnis ablegen, geboten hat, konnte hierbei nicht erwähnt werden. Dies sei zum Schluss ausdrücklich mit gebührendem Danke für die wertvolle Gabe hervorgehoben.

J. Barth.

Digitized by Google

Die Lieder eines ägyptischen Bauern. Gesammelt und übersetzt von Heinrich Schäfer. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1903, 8°, XV, 149 S.

Die 134 Lieder dieser Sammlung wurden vom Herausgeber im Winter 1900/1 während der Ausgrabungen bei Abū Ṣīr[1]) niedergeschrieben. Seine Gewährsmänner sind ein schwarzer Bursche, dessen Familie aber schon lange in Ägypten ansässig war, und der Wächter bei den Ausgrabungen, Maḥmūd el-'Ītr ('Etr), nach dessen Diktat alle Lieder, auch die des Sūdāni, aufgezeichnet wurden. Beide stammten aus dem benachbarten Ṣaqqāra (Saqqāra)[2]). Der Herausgeber gesteht, ohne arabistische Vorbildung zu sein, er hat daher sein Buch auch nicht für gelehrte Zwecke bestimmt, sondern für gebildete Nilfahrer, die mit Hilfe dieser Lieder in die neuägyptische Volksseele eindringen wollen. Indessen hat Prof. Dr. A. Fischer die Übersetzung (und damit natürlich zugleich auch die Texte) von Schäfer durchgesehen, und wer die zahlreichen Klippen, die bei einer solchen Arbeit aufzutauchen pflegen, kennt, wird mit mir vermuten, dass wir es hauptsächlich dieser Mitarbeit zu danken haben, wenn das Buch in einer auch die Arabisten befriedigenden Form der Öffentlichkeit übergeben werden konnte. In jedem Falle aber gebührt Schäfer unsere Anerkennung für den Fleiss, mit dem er, der Ägyptologe, sich in das Vulgärarabische Ägyptens eingearbeitet und die Sammlung der vorliegenden Lieder sich hat angelegen sein lassen.

Inhaltlich zerfallen diese Lieder in mehrere Gruppen. 1—13 gehören der sogenannten *Madīḥ*-Litteratur an, d. h. das Lob Gottes, des Propheten und der lieben Heiligen wird hier gesungen. 14—23 beziehen sich meist auf das Familienleben und verschiedene kleine Anlässe. Hierbei kann man 16—19 als Regenlieder ausscheiden. Die Stücke 28—38 beziehen sich auf Freud und Leid der zwar schweren, aber im Vergleich mit der alten Frone (السُخرة) doch so vorteilhaften Ausgrabungsarbeiten. 39—62 enthalten Varia, der Schluss 63—134 behandelt die Erotik in mannigfacher Färbung. Von den Stoffen, die wir in Bauernliedern erwarten dürfen, fehlt also nur das paränetisch-asketische Element (الوعظ, الزهد), das man in den Städten vorzugsweise aus dem Munde blinder Bettler vernimmt; andererseits sind von den Lascivitäten der populären Erotik, die hier nach dem Satze „Naturalia non sunt turpia" beurteilt werden müssen, einige Auswüchse als für die Sammlung nicht geeignet ausgeschieden worden.

1) Būṣīr gegenüber dem altberühmten Ḥeluān, nicht aus dem südlicher gelegenen Būṣīr, nach dem der Dichter der Burda und der Hamzīja seine *Suḫra* erhalten hat.

2) Zur Namensform vgl. diese Zeitschr. 41, 381 (unten).

Digitized by Google

Auf die musikalische Seite der Sache ist der Herausgeber nicht eingegangen und ich bedauere, diese Lücke nicht ergänzen zu können. Aber auch die andere Frage, ob und wie weit hier eine gebundene Sprachform vorliegt, ist von ihm nicht berührt worden. Hier möchte ich einige meiner Beobachtungen mitteilen; auch für den Text der Lieder ist diese Frage keineswegs nebensächlich. Da es sich hier um echt volkstümliche Erzeugnisse handelt, verlasse ich mich vor allem auf mein durch lange Übung erworbenes Sprachgefühl. Beziehungen auf die Formen, Regeln und Licenzen der Metrik der alten Kunstpoesie und ihrer Ausläufer vermeide ich, selbst da, wo Berührungen nahezuliegen scheinen. Wer imstande ist Erzeugnisse dieser Art unbefangen zu prüfen, wird bald erkennen, dass diese Poesie so gut wie die echte Volkssprache ihre eigenen Wege geht. Sehr häufig ist die einfache Form der Wiederholung eines Fusses. So finde ich in Lied 1 *Fā'ilâtun Fā'ilâtun*, ebenso in 4. 13. 57; ferner *Mustaf'ilun Mustaf'ilun* in 2. 6. 25. 33, seltener drei *Mustaf'ilun*, das *Regez*, in 83; weiterhin *Mustaf'ilâtun Mustaf'ilâtun* in 3. 16. 26. 29. 31. 54. Diesen Formen stelle ich die rhythmisch gemischten Reihen gegenüber. So glaube ich *Mustaf'ilun Fa'âlun* (*Maf'ûlun, Fâ'ilun*) in 9. 12. 15. 17. 18. 53. 58. 80. 81. 111 zu finden; oder *Fā'ilâtun Mustaf'ilâtun* in 30. 73. 111; oder *Mustaf'ilâtun Fā'ilâtun* in 28; oder *Mustaf'ilun Mustaf'ilun Fa'âlun* in 47. 72. 120; oder *Mustaf'ilun Mustaf'ilâtun* in 79, vgl. 111. 112; oder *Mustaf'ilun Fa'û* in 21. 80; oder *Mustaf'ilâtun Mutafā'ilâtun* in 10. Die aus der metrischen Lesung sich ergebenden Abweichungen von Schäfers Text werde ich unten bei der Besprechung des Textes und der Übersetzung namhaft machen.

Mit Recht hat Schäfer darauf hingewiesen (S. XII), dass wir bei einigen Liedern eine weitere Verbreitung annehmen dürfen. Kehren doch sogar gewisse Stücke in verwandter Form in Dalmans Palästinischem Diwan wieder (Nr. 9. 10. 17. 76, vgl. Nr. 120 mit Dalman S. 216 f.). Anders wird es mit der Gruppe der Ausgrabungslieder stehen; sie dürften alle oder zum grössten Teil lokale Improvisationen sein. Auf andere Stücke wird durch Paralleltexte einiges Licht geworfen. So ist eins der Regenlieder, Nr. 18, trotz aller Verschiedenheit im ganzen dasselbe Lied, welches Goldziher um 1873 in Kairo hörte (Zeitschr. 33, 612). In derselben Sammlung von Goldziher finden wir (S. 627 f.) ein Stück, in dem zwei bei Schäfer getrennte Lieder (Nr. 62 Totenklage, und Nr. 21 Schlechte Andacht) durch ein drittes bei Schäfer fehlendes Stück verbunden werden. Hier wie in dem obigen Fall wird teils durch die Varianten, teils durch die neue Anordnung die Frage nach dem Zusammenhange und der Tendenz der Lieder eher erschwert als der Lösung näher gebracht. Wir können nur hoffen, von neuen Aufzeichnungen oder von weiterer Erschliessung der Volkslitteratur befriedigende Auskunft zu erhalten. Die zwei Zeilen von Nr. 73

Digitized by Google

sind nur der Anfang eines Liedes, das ich mir im Jahre 1890 in Usuān aus dem Munde eines blinden Matrosen in folgender Form aufzeichnete:

. . . . .	[*ḥabbêtak ḥâliṣ*][1]
iôm mā šuftak	*ḥabbêtak ḥâliṣ*
wesā'êt lak	*bilwidd el-ḥâliṣ*
kidn (kadn)[2] *el-'azâl*	[*wala*][3] *lanši marâm*
welâ ḥabîbi	*mā jinsānî.*

* *

*[4])

gûd bilwiṣâl	*ialn el-ḥalâl*
'oiûn ḥabîbi	*aṣl el-ǧarâm*
ḥabb-el-gamîl	*wil-ward wâḥid*
itnên bîhu[5]	*ṣuḥbâ sawâ.*

„Am Tage, als ich dich erblickte, habe ich dich aufrichtig lieb gewonnen und habe mich um dich mit lauterer Zuneigung bemüht. Den Tadler haben wir überlistet, (aber) das Verlangen will ich nicht neu aufkommen lassen und auch mein Geliebter wird mich nicht vergessen . . . . . Gewähre doch die Vereinigung, du Trefflicher, denn die Augen meines Geliebten sind die wahre Quelle meines Liebeskummers. Ḥabb-el-gamīl und die Rose sind éins in ihm, und bilden zusammen eine enge Vereinigung".

Der Ausdruck *ḥabb-el-gamîl* scheint hier, wie der synonyme Ausdruck *ḥabb-el-'aziz*, cyperus esculentus, eine Blume oder Pflanze zu bedeuten, die in ihrer Art typisch wie die Rose ist. Nehmen wir an, dass es, wie *ḥabb-el-'aziz*, eine wohlschmeckende Frucht war, so sagt der Schluss des Liedes, dass alle Vorzüge, der edelste Wohlgeschmack und der feinste Duft, in diesem Geliebten vereinigt sind. In einem andern von mir aufgezeichneten Liede ist *ḥabb-el-gamîl* geradezu der Name oder doch die symbolische Bezeichnung der geliebten Person.

Getäuschte Hoffnung.

Ḥabb-el-gamîl fir-Reǧ'b	*we-ṭûl eš-Ša'ᵃbân*
ṭalabtê minnu wiṣâl,	[*galli*]: *fi âḫir cr-Ramḍân!*

1) Ich betrachte diese Worte nur als einen Versuch des Rhapsoden, einen مطلع zu gewinnen.

2) Doppelformen dieser Art sind nicht selten. Zum Ausdrucke vergleiche Schäfer 80, 2.

3) Metrisch entbehrliche Worte bezeichne ich mit eckigen Klammern; metrisch erforderliche Zusätze mit 〈 〉.

4) Ich bediene mich der Sterne, um den in den Volksliedern so häufigen schroffen Übergang, hier von der ruhigen Ergebenheit in die neuaufflammende Leidenschaft, anzudeuten.

5) Kompromiss zwischen *bihî* und *bu* (*huh*).

Digitized by Google

ṣubḥit[1]) *el-'id:* *kull el-'âm bil-ḫeir!*
ṣabb lo'jân ed-dawâbil *we-'amal ez-za'lân!*

„Schon im Monat Regeb und den ganzen Ša'bân hindurch bat ich Ḥabb-el-gamîl um eine Vereinigung. Sie sagte mir: Ja, wenn der Ramaḍân zu Ende ist! Am Morgen des ersten Festtages wünschte sie mir ein gesegnetes Neujahr, vergoss Thränen aus den matten Augen und spielte die Traurige (oder: die Verstimmte)!"

Bisweilen legen rhythmische Gründe uns nahe, an der Vollständigkeit des Stückes zu zweifeln. So möchte ich glauben, dass der Anfang von 20 fehlt, ferner dass in 87 zwischen Z. 2 und 3 eine Lücke ist. Aber man vergesse nicht, dass wir mit der philologischen und poetischen Bearbeitung dieser Litteratur noch in den Anfängen stehen und daher allen Grund haben, vorsichtig zu urteilen.

Die Sprache ist fast durchweg vulgär. Dass einige Ausdrücke im gewöhnlichen Leben anders lauten würden als hier im Liede, ändert an dem Grundcharakter der Sprache nichts. Die seltenen Fälle, wo die Schriftsprache vorzuliegen scheint, haben alle wie das oben angeführte *bihu* etwas Fetzenhaftes, wie 69, 8 *hâza-l-lêle* oder 17, 1, wo *'Abdulle* nur dem folgenden *ulle* zu Liebe gewählt ist. Der Vokalismus weist Erscheinungen auf, die ich nicht philologisch verwerten würde, ohne die Formen an Ort und Stelle gehört zu haben, z. B. 3, 2 *guhannim* (vielleicht nubisch-dongolanische Aussprache); 4, 6 *gabâli*; 41, 2 *labbasû*; 95, 6 *jehauwan*; 33, 2 und 35, 1 *mi'âd*; 93, 6 *alaggam*. In 25, 2 ist die Umschrift von *rêiskum* schwerlich treue Wiedergabe der Aussprache. Das *a* in 10, 1. 3 *salab*, Stricke, und 15, 3 *bala* ist gewiss mit mehr oder weniger *Imâla* zu denken; ebenso das *ē* vieler Formen, wie 28, 2 *lēmūtu*; 43, 1 *bēn*; 61, 1 *ḫēfe*; 61; 2 *ṭēfe*; 85, 2 *rēḥe*; 105, 3 *ḫēb*, nicht als unser geschlossenes *ē*, sondern mehr nach *ai* hingeneigt. Da Schäfer in *mi'ēn* 2, 1, d. h. *mu'in*, den Einfluss des ع auf die umgebenden Vokale so energisch zum Ausdruck bringt, hätte ich 93, 5. 97, 6 auch *'ejūn*, *'ejūni* erwartet. Andere Differenzen können auf lokalen Abweichungen beruhen, z. B. wenn 70, 4 *fi-'urḍak*, aber 84, 6 *fi-'arḍik* steht, oder 69, 5. 112, 2. 122, 2 *ṣudr*, aber gewöhnlich *ṣadr* und in dem von mir angeführten Liede *ṣidr*. Das *min* 106, 14 ist nicht mit dem in 106, 10 auf eine Linie zu stellen. Während die fragende Form vulgär gedehnt ist, kenne ich die substantivische Form von مِن nur kurz, also *min*. Das *m* von *ma'gūm* 22, 3 für *ma'gūn* ist wohl aus dem folgenden *b* zu erklären. Das *n* von *Faṭne*, 20, 3, kann auf Volksetymologie beruhen. Auffällig ist die Form *melān*, voll, 25, 1; bekanntlich

1) Schriftmässig: *ṣubḥijat*.

Digitized by Google

ist die jetzt herrschende Form *maliān* (*meliān*). Da man *malēt*, *difīt*, *ḫirīt* sprach, so bildete man auch *meliān; defiān*, warm; *ḫariān*, cacans; Feigling. Eine seltene direkte Weiterbildung von *mal'ān* ist *mallān*, das ich in Ägypten gehört habe. Lesen wir in dem angegebenen Verse *Mustaf'ilun Mustaf'ilun*, so mag *melān* als eine durch Verszwang motivierte Nebenform von *mellān* gelten. Ist aber die Form *melān* auch im gewöhnlichen Leben üblich, so hat sie aus der älteren Sprache Parallelen an *qurān* für *qur'ān*[1]) und *šanān* für *šun'ān* in einem oft angeführten Verse des Erotikers al-Aḥwaṣ, nämlich[2]):

وما العيشُ الّا ما تلذُّ وتشتَهى وان لام فيه ذو الشّنان وفنّدا

„Das Leben ist nichts anderes als Geniessen und Begehren, mag auch der missgünstige Hasser [mich] darum tadeln und schelten!"

und in einem Verse des Nagāšī[3]).

Wie in anderen Erzeugnissen dieser und verwandter Litteraturen finden wir auch hier häufig Wortspiele. So in 43 *ḫaije*, als Deminutiv von أَخِيَّة, Band, Schlinge, neben *ḫaije*, Schwesterchen; in 55 *ruzz*, Reis, neben *ǧuzz*, Türken; in 81 *hawa*, Wind, neben *hawa*, Liebe; in 69 *Lēle* als Eigenname neben *lēle*, Nacht. Dies Spiel mit dem Namen der Sängerin erinnert mich an ein Liedchen, welches ich mir in Sōhāg (Ṣōhāg) aus dem Munde einer غازية aufzeichnete, die ich weiss nicht mehr ob Laṭīfa oder Ẓarīfa hiess:

'ismî laṭîf ū-ẓarîf	*wal-ḫaṣr-raḥîf!*
"elbi ẓarif ū-laṭif	*atáraggâki!*

„Mein Name ist nett und reizend, und die Taille schlank; mein Herz ist lieblich und reizend: darum bitte ich dich!"

Die Anrede ist zunächst an eine ihrer Kameradinnen gerichtet.

Bilder wie die Bezeichnung der Aufseher bei den Ausgrabungen als *ẓullām*, Unterdrücker (25, 3), oder der Arbeiter als *katākīt*, Küchlein (28, 1, vgl. 38, 2), sind geeignet, uns gewisse Bilder der Psalmen verständlicher zu machen. Andererseits vergleiche man diese Auffassung mit unsern sozialen Verhältnissen: welch ein Abstand! Ein noch lebender, aber politisch abgethaner ägyptischer Staatsmann hatte guten Grund, den Diplomaten, die als übertriebene oder unverständige Lobredner europäischer Verhältnisse auftraten, entgegenzuhalten, dass der grosse Vorteil des Orients der sei, keine soziale Frage zu besitzen. Er hätte noch auf andere Gebiete hinweisen können.

---

1) Nöldeke, Geschichte des Qorâns (1860) S. 25.

2) Aġānī 11, 23, 22; 13, 158, 3 und 159, 21; LA 1, 95, 21; Bistānī s. v. شنن.

3) Zeitschr. 54, 445, 4.

Digitized by Google

Ich gehe nunmehr zu den einzelnen Liedern über. Um in 1 die metrischen Anstösse zu beseitigen, lese ich Z. 3 *ʿál-bāb* und Z. 4 *lâ-ḥaul wálā "üwallâbak!* Desgleichen in 2 Z. 2 *wirgâl*, Z. 3 *wirmêt*; in 3 Z. 2 *manʿit*. In 4, 11 ist *dire-l-fūl* nicht mit „Bohnenkraut" wiederzugeben. Denn *dire*, schriftmässig ذرى, ist auf dem Lande eine primitive Einfriedigung der Felder; man könnte also „Bohnenfeld" oder „Gehege des Bohnenfeldes" sagen. Das „silberne Schloss" in 8, 4 ist für den dieser Sprache Unkundigen irreführend. Denn es ist hier nicht eine Burg, sondern ein Thürschloss gemeint. Bei *mezauwa"* 8, 5 ist nicht an künstlerischen Schmuck, sondern an elende grellfarbige Malerei zu denken. Ich glaube nicht, dass man in das von frommer Phantasie erfüllte Lied 10 den logischen Gegensatz von „starken Ketten" und „zarter Seide" hineintragen darf. Vielmehr dürften *selāsil* und *ḥarīr* zu verbinden sein, da ein solches Bild an gewissen Beschreibungen der Bäume des Paradieses im Ḥadīṯ deutliche Analogien hat. Die Umschrift des grossen Heiligen von Būlāq mit *abu-l-ʿēle* (13) ist ungenau; es ist *abu-l-ʿelā* d. h. ابو العلاء gemeint[1]). In 14 ist durch *leḫne* ein Missverständnis hervorgebracht. Wie *deḫme* Z. 5 aus *da eḫne*, so ist Z. 3—4 *leḫne* aus *lā eḫne*, nicht wir, entstanden, so dass sich der Sinn ergiebt: „Wir beide sind ja nicht wie Glas und nicht wie zerbrechliche Eier, sondern wie solide goldene Ringe". Ein ähnliches Versehen liegt in 96, 9 vor. Metrisch ist die Caesur hinter das zweite *leḫne* zu setzen und vor *bēḍa* ein *zēi* oder *ka* einzuschieben. In 16, 3 ist *jirḫaṣ* und aus metrischen Gründen *ʾamḥē* zu lesen. In 18, 5 ist *tirʿa* besser mit „Kanal" als mit „Graben" wiederzugeben. In dem ganzen Adersystem der ägyptischen Berieselung bezeichnet *tirʿa* die grössten Kanäle. In 20 würde ich V. 1 ein *ja semise*, V. 7 *we*, V. 8 *liha*, V. 9 ein *kaḥk el-ʿid* streichen. Auch so sind V. 2—3 noch nicht glatt zu lesen; aber ich wage sie nicht mit Sicherheit zu berichtigen. Der Gebrauch von *ḥelu* in dem 24, 2 (vgl. 122, 1) angegebenen Sinne ist nicht nur bäuerlich, sondern auch städtisch. Besser sagt man: „mit dem zarten (weissen) Nacken"; man vergleiche damit den sonnengebräunten und gehärteten Nacken eines echten Fellaḥen. Die zu 25, 1 gemachte Bemerkung, dass *aḫḍar* nicht nur „grün", sondern auch „feucht" bedeute, bedarf, um Missverständnisse zu vermeiden, einiger Ausführung. Die hier vorliegende Übertragung ist nicht Sondergut der ägyptischen Bauern, sondern gehört schon der alten Schriftsprache an. Der Ausgangspunkt liegt in der Qualität des grünen essbaren Gemüses oder Krautes: „weich, zart, frisch, saftig", wie bei Schäfer 48, 1. 49, 1 Rettiche; 14, 2 Saubohne. So ist ein شاب أخضر ein junger Mann in den ersten Jahren der

1) eš-Šaʿrānī's Ṭabaqāt (1299) 2, 119 f.; ʿAlī Mubārak's Ḫiṭaṭ 4, 151 f.

Digitized by Google

Reife, eine مودّة خضراء neue, zarte Freundschaft, die noch der Pflege bedarf. Der ägyptische Landmann nennt eine junge Gans *wizze ḫaḍra* (schon im عزّ القحوف), und feuchte Erde, die noch die Spuren des رَيّ trägt, *turāb aḫḍar* (Gegensatz: *nāšif*). So wird bei Schäfer Nr. 25 auch der volle Krug oder die aufgehängte Wäsche und 114, 4 die noch frische Tätowierung *aḫḍar* genannt. Ein anderes aus dieser Gedankenreihe abgeleitetes Bild ist das der Fülle, des Reichtums, der Freigebigkeit, z. B. bei Schäfer 8, 3 die dem Seijid el-Bedewi zukommende *'ataba ḫaḍra*, ganz wie in dem Namen des Kairener Palastes. Eine jüngere Auffassung deutet auch die ursprünglich die Farbe anzeigende Verbindung أخضر الجلدة auf Adel und Freigebigkeit[1]). Auch an die erweiterte Form خضرم darf hier erinnert werden. Eine ganz andere Seite der Entwickelung des Begriffes أخضر bezieht sich auf das „Dunkel" der Farbe: 21, 2 werden Tauben so genannt, anderswo Pferd und Esel; al-Ḫuārazmī übersetzt ἡ ἐρυθρὰ θάλασσα mit البحر الأخضر. Alle diese Nuancen des Begriffes gehen gewiss auf die im Süden so häufige dunkelgrüne Färbung gewisser Blätter zurück. Übrigens kann man die Frage aufwerfen, ob die Bedeutung „grün" nicht erst sekundär und aus den Qualitäten der jungen, frischen Kräuter abzuleiten ist. In 26, 1 möchte ich *ḥiggi* für *higgi* lesen. Denn das aus عجر entstandene[2]), jetzt in Ägypten, Syrien und Arabien[3]) gebräuchliche هجّ bezeichnet ein ängstliches Davonlaufen und kann hier kaum passend genannt werden. Aber ich gebe gern zu, dass mein Vorschlag hypothetisch ist und sich auf kein Zeugnis, sei es aus der Litteratur, sei es aus den Mundarten, stützen kann. In 26, 2b würde ich aus metrischen Gründen lesen *lā fīh šafā'a*, ohne *wa*. Das in der Anmerkung erwähnte *uṣije* habe ich Zeitschrift 50, 636 zu den unklaren und verdächtigen Wörtern des ägyptischen Sprachschatzes gestellt. Hinzufügen möchte ich hier, dass der Ausdruck schon in dem Jacut 1, 404, 19; 497, 17 erwähnten Ortsnamen des Delta vorzuliegen scheint und noch jetzt als Ortsname in Nubien vorkommt. In 29, 2 muss *we-sawāb* [meist *ṣawāb*] *'and Alla* als überschüssig gestrichen werden. Es steht inhaltlich auf einer Stufe mit den zahlreichen Erweiterungen, die man bei einer metrischen Bearbeitung der Psalmen und ähnlicher Erzeugnisse ausscheiden muss. In 30, 2 ist genauer *maṣârin* zu

1) In dem Verse des Faḍl b. al-'Abbās: Aġānī 14, 178, 20 vgl. 179, 10 und vgl. al-Ḥafāgī's شفاء الغليل 25, 17 ff.

2) Vgl. die Zeitschr. 49, 493 genannten analogen Formen.

3) In Arabien nach Socin und J. J. Hess.

Digitized by Google

lesen. Das hier vorliegende Bild von der Unruhe der Eingeweide beim Hunger erinnert mich an ein anderes, mit dem das Gegenteil ausgedrückt werden sollte. Als ich einmal mit einem Halb-Beduinen, der schon Ackerbau trieb, über das Verhältnis von Beduinen zu Bauern sprach, drückte er das Gefühl der Sättigung und allgemeinen physischen Behaglichkeit nach dem Übergange zum استفلاح mit den derben Worten aus: *ḍarat fi baṭnī el-ḥamira*, „die Hefe (der bessern Ernährung) hat in meinem Leibe das Geräusch des Windes (crepitus) hervorgebracht". Eine Analogie zu *'afálla*, Feierabend (31, 1. 32, 1. 33, 2. 34, 1. 35, 1), bietet *faragálla* d. h. فرج اللّه, die aus nachgeahmten Münzen oder Glasperlen bestehende Kette, die jeder gute Eseltreiber seinem geliebten Grautier um den Hals hängt. In 32, 1 wird *min rādi* mit „dort" wiedergegeben; genauer wäre „von drüben", „von jenseits", d. h. hier „vom Westen". Über den räumlichen Gebrauch von غدا vgl. Zeitschr. 50, 333 f. In 41, 1 ist *waldumo* ohne *an(e)*, ferner *bihuāje*, 41, 2 *leḥdāje* und 41, 3 wohl so zu lesen: *wa'dâwit ummu râîdā ḥaṭâje*. Der ägyptische Bauer sagt (so schon im عزّ القحوف) *laḍam* für نظم (Zeitschr. 41, 376, 28; 33, 622, 9). Die dritte Zeile deute ich so: „Während die Feindin seiner (des Kindes) Mutter meine Verfehlung wünschte". Trifft diese Deutung das Rechte, so drückt das Liedchen die unaussprechliche Freude einer einfachen Frau über die Geburt eines legitimen Jungen aus. Der in 42 als Erfinder des *Šādūf* gefeierte *Ṣâliḥ Zabādi* ist nicht als Ṣ., Sohn des Z., zu erklären, sondern nach den bekannten Verbindungen: *Sa'idu kurzin*, der Ranzen- oder Hirtentaschen-S.; *Qaisu quffata*, der Korb-Q.; *Zaidu baṭṭata*, der Flaschen-Z.[1]). Denn *zabādi*, pl. von *zibdije*, bezeichnet die für Milch, Eier u. s. w. erforderlichen Schalen und Näpfe; so ist *Ṣâliḥ zabādi*, der Näpfe-Ṣ., hier die Verkörperung des fleissigen, wohlhabenden Bauern, dessen Gedeihen auf der Berieselung des Bodens beruht; der arme unwissende Bauer als Pechvogel im Verkehr mit Städtern wird in dem bekannten Abū Sādūf des Šerbīnī symbolisiert. In 44, 1 ist *rakb* für *ragb* zu lesen. Das Stück 47 bietet einige Schwierigkeiten. In V. 1 möchte ich *'al-el-fas"ije*, in 2 *wirmaš*, in 5 *'al-el-ṣarîb* lesen. Das *"ullije* in V. 3 ist mir unklar; vermutlich ist es ein Gehörfehler für *'ellije*, Obergemach, dessen Plural 76, 1 genannt wird. Die Anmerkung zu 48, 6 lässt das Verständnis für solche Wendungen vermissen. Ich sehe darin nur einen der Erotik eigenen Übergang von den Rettichen des Ausrufers zu dem, was sein Herz bewegt. In 49, 2 halte ich die Beziehung von *mkassar* auf die Rettiche für ausgeschlossen. Viel-

1) Hinzufügen könnte man *Baiḥasun Na'āmatu*, der Straussen-B., Mutalammis V, 4. 5.

Digitized by Google

mehr ist *mkassar* auf den *feddān* zu beziehen; nach ägyptischem Sprachgebrauch will dieser Vers besagen: der Ausrufer hat zwar einen Morgen Landes mit Rettichen bebaut, aber die Hälfte vom Wert des Grundstücks ist belastet, sei es, dass er den ursprünglichen Kaufpreis erst zur Hälfte abgetragen hat, oder dass er das Grundstück schon wieder zur Hälfte verpfändet hat. Zu 49, 5. 74, 3 ist Cant. 5, 6 zu vergleichen. In 53, 2 ist *kohlê*, in 53, 4 besser *wê-ḥosnê-Jûsif* zu lesen. Die in der Anmerkung zu 54 genannte Form *Damjāt* (*Damjāṭ*) für Damiette hat Schäfer schwerlich aus dem Munde eines Eingeborenen gehört; die herrschende Form ist *Dumjāṭ*. Der spöttische Ton, mit dem in 55 vom Soldaten der alten Zeit geredet wird, erinnert mich an das von A. v. Kremer[1]) mitgeteilte Liedchen, das, wie ich glaube, in folgender Form gelesen werden muss:

La'sâkir el-maṣrîje — *widânuhum marḫije*,
min "illet eṣ-ṣarfije — *ṭalla"um en-niswân.*

„Die ägyptischen Soldaten lassen die Ohren[2]) (wir würden sagen: die Köpfe) hängen; weil sie zu wenig Löhnung ausgezahlt erhalten, haben sie ihre Frauen entlassen müssen".

Das Lied muss in der Zeit des 'Abbās oder des Sa'īd entstanden sein, als mehrere Umstände, nicht zuletzt die Verworfenheit der Herrscher, die öffentlichen Zustände stark geschädigt hatten. In 57, 4 ist *agibo* ungenau und darum die Übersetzung falsch verstanden; es ist *agib bu* zu lesen und zu übersetzen: „und für den Rest kaufe ich [mir] eine Schweisskappe". Die Zeile 62, 6 ist mir trotz der oben angeführten Parallele Zeitschr. 33, 627 f. nicht ganz klar. Denn *ḫūṣa* bezeichnet nicht nur das an den Seiten und an der Spitze scharfe Ende des Palmblattes, sondern auch eine Art Messer, das wenigstens im Sinai, insbesondere bei der Arbeit des تلقيح, der künstlichen Befruchtung der Datteln, gebraucht wird. Leider war es mir bei meiner Reise im Sinai im Jahre 1889 nicht möglich, das Messer abzuzeichnen[3]). Soll nun bei Schäfer 62, 6 gesagt werden, dass das Messer des Kriegers so scharf wie ein Blatt ist oder dass es dem *ḫūṣa* genannten Messer gleicht?[4]) Eine andere Schwierigkeit liegt in *marṣūṣa* (62, 7). Denn رَصَّ bedeutet weder „vergraben" (Schäfer) noch „plätten" (Goldziher), sondern „aufschichten, anordnen", wobei entweder der Begriff der Ordnung, oder als Resultat der der Menge zum Ausdruck kommt. Zeitschr. 33, 619, wo *raṣṣ* mit „auslegen"

1) Ägypten 1, 81.

2) Das Bild ist vom ägyptischen Esel entlehnt, ganz wie הקשיב, der Ausdruck der prophetischen und didaktischen Litteratur des Alten Testamentes.

3) Ch. Doughty und J. J. Hess hörten den Ausdruck in Arabien: WZKM. 16, 59.

4) Zu vergleichen ist noch 68, 7 *sikkinetak faḍḍa.*

Digitized by Google

wiedergegeben ist, liegt eine Verwechselung mit *raṣṣa'* vor, dessen Infinitiv durch Vermittelung der Italiener sich in der Sprache unseres Kunstgewerbes (*tarsia*, *Intarsia*) erhalten hat. In 64, 3 und 97, 4 deute ich *ka'b* auf die weibliche Brust. Das Stück 66 ist offenbar ein Lokallied zum Lob der dortigen Schönen. Dass der Gewährsmann keine klare Vorstellung von den *kufūr* hatte, wundert mich nicht, da es meines Wissens keine Dörfergruppe giebt, die diesen Namen κατ' ἐξοχήν führt. So wie *kufūr* hier gebraucht wird, gehört es der oberägyptischen Volkssprache an, die in diesem Falle *kefr*, Dorf, mit *kufr*, Unglaube, begrifflich vermengt und die Bezeichnung allen ganz oder halb verfallenen Stätten beilegt, die der Volksglaube eben auf Grund jener logischen Unklarheit in die vorislamische Zeit verlegt. Alles was auf oder neben solchen Stätten sich befindet, erhält das Beiwort *kufri* oder *kafari*, bisweilen auch *guhli*; so die kleinen Siedelungen, insbesondere die sehr salpeterhaltige, jenen Stellen entnommene Dungerde. Eine alte verfallene ساقية, deren Erbauer man an Ort und Stelle nicht mehr kennt, hörte ich als *kufri* bezeichnen. Ich zweifle daher nicht, dass die *kufūr* hier entlegene, verfallene Ruinenstätten im Gegensatz zu den blühenden Dörfern eṭ-Ṭarfāje und el-Meimūn [1]) bezeichnen und dass *radi* hier mehr ethischen als ästhetischen Wert hat. Über das Wortspiel mit *Lēle* in 69 wurde schon oben gesprochen. Die Ähnlichkeit der Zeilen 5—6 mit der Sprache des Canticum giebt mir Anlass, hier ein von mir aufgezeichnetes Liedchen mitzuteilen, in dem auch der aus dem Canticum (2, 15. 5, 1. 6, 11. 7, 13. 8, 11) so wohlbekannte כרם genannt wird, der mir hier geradezu mit الكُسّ, pudendum muliebre, erklärt wurde.

Treue junge Liebe.

× ⌐ [2]) *di ḥubbę mnṣân*	*sabbûn[i] la'wâzil fīh,*
we-kattarum bilfitan	*lagl aghuru wanfīh,*
šaija'tē-lu a"ullu	*kalam ennâs maḥnāš fīh,*
wē-šaija'-li wē-"alli	*'abdak wessîd gērāk?*
rummân ṣidristawâ	*mā "allibôš gērak!*
'atabak ⟨iekūn⟩ [3]) 'alellkarm	*iza ḥaṭr [4]) la'wâzil fīh!*

„... das ist eine wohlbewahrte Liebe, deretwegen die Tadler mich gescholten haben, und sie haben es an keiner Verhetzung fehlen lassen, damit ich ihn (die Geliebte) aufgebe und verleugne. Ich schickte zu ihr, um ihr zu sagen: mit dem Gerede der Leute

1) Beide Dörfer werden schon im Mittelalter erwähnt: Publ. de la Biblioth. Khédiviale 10, 140, 18; 141, 18.

2) Hier fehlen zwei Silben.

3) Von mir ergänzt.

4) Schriftmässig خاطر.

Digitized by Google

haben wir nichts zu schaffen! Da schickte sie zu mir und liess mir sagen: ich bin dein Knecht; ist der Herr ein anderer als du? Die Granatäpfel meiner Brust sind zur Reife gediehen und niemand ausser dir hat sie geprüft (gekostet)[1]; dein Vorwurf wird ‚den Garten' (die Pflanzung, den Weinberg) treffen, wenn der Wunsch der Tadler sich darauf gerichtet hat!"

Man mag diese Sprache derbe nennen, aber es wäre verkehrt, sie als roh zu bezeichnen. Denn die ihr zu Grunde liegende Auffassung ist nicht vereinzelt, sondern allgemein; daher fehlt auch das Bewusstsein des Unpassenden; ebensowenig kann man hier von einer Tendenz aufs Lüsterne sprechen. Demselben bäuerlichen Anschauungskreise gehört es an, wenn das sitzengebliebene Mädchen in Ägypten wie in andern Provinzen als „Brachland" betitelt wird oder wenn man die „Entjungferung" (أخذ وجه البنت) als eine Art „Abrahmen" (أخذ وجه اللبن) bezeichnet. In 71, 5 wird eine überjährige Tochter mit einer brünstigen jungen Stute verglichen. Der dabei gebrauchte Ausdruck *tši'* ist mir unklar. Ich vermute *tšiḥ*, alt werden, oder *tšil*, nämlich *ed-dēl*. In 72, 1 würde ich lesen: *lâḥi"halli*, in 72, 3 *lēlē* und *feyrê*, in 74, 4 *waijâ*. Das Lied 73 habe ich oben bereits ergänzt. Mit 74, 3, wo *windêt* zu lesen ist, vergleiche man 49, 5. Das 75, 1 erwähnte Gericht *belile* hat seinen Namen daher, dass man ungemahlene Cerealien in Wasser legt und kochen lässt. Vermutlich war auch das בלילה der Hebräer ursprünglich nichts anderes. Die Tradition über das Wort lässt zu wünschen übrig. In 79, 1 ist *'al-el-bedawīje*, in 79, 4 *wê-ḥallet* zu lesen. In 82, 2 muss *mālja* dreisilbig (*mālīja*) gelesen werden, in 83, 2 *kull-el-labibîn* viersilbig, also *kullabibîn*. In 84, 4 ist *lamma* überflüssig. Das 86, 4 vorkommende *ḍullēle* kenne ich nur als *ḍēlēle*, was hier auch metrisch vorzuziehen ist. In 88, 6 stimmt *niḥḍir* nicht mit der Übersetzung überein. Man lese *neḥḍar*; oder *nēḥaḍḍar*, wir wollen klar machen, und dann *wingurr*. In 91, 1 ist *tuhgurû* zu lesen. Das 92, 3 gebrauchte Bild, *sinn il-lawāḥiz*, ist nicht vom „Zahn", sondern von der Lanzenspitze oder einem ähnlichen Gegenstande entlehnt. Die Form *dabūli* 94, 3 ist mir unbekannt. Ich betrachte sie als Spielform von dem Zeitschr. 50, 620, 18 genannten *dabūlān*, Madapolam. In 94, 6 ist aus sprachlichen und metrischen Gründen *waštaṭṭaḥ* zu lesen. Denn nur *šaṭṭaḥ*, nicht *šaṭaḥ*, bedeutet „sich schlafen legen". Daher *tešṭiḥa*, ein Schläfchen. In 95, 2. 4. 6 würde ich *'alēh* vorziehen. Das in 96, 9 liegende Versehen wurde schon oben zu 14, 3 angedeutet. Man übersetze: „so würdest du nicht am Tragkorb (mit Erde) schleppen". Mit 97, 4 ist 64, 3 zu vergleichen. In 102, 4 ist

1) Das Bild ist von der Thätigkeit des Geldwechslers entlehnt.

Digitized by Google

in"ilû genauer mit „tragt, transportiert" wiederzugeben, denn als „Kranker" kann er nicht gehen. In 107, 6 ist *banâni* für *bannâni* zu lesen; der Singular ist mir unbekannt; er würde wohl *binnije* oder *bunnije* lauten. In 108, 10 wird die berberische Sprache oder die arabische Mundart der Maṛarba als *ruṭân* bezeichnet. Von den Ausdrücken, die unser „Kauderwelsch" bezeichnen, ist dies wohl der jetzt in den Mundarten am weitesten verbreitete. Bei den seit alter Zeit gebräuchlichen Synonymen kann man solche unterscheiden, die ganz allgemein die Haltung des Mundes oder die Bewegungen der Zunge im Auge haben, wie عجم und mehrere Derivate von غلق, und andere, die ausser menschlichen Lauten auch tierische Töne bezeichnen, wie برطر, von Ziegen und Löwen; عمهم vom Rind und Elefanten; auch طمطم, das ausser der ḥimjarischen Sprache auch einen gewissen Schlag südarabischer Schafe bezeichnet. Bei برطر kann der Ursprung von den Barabra nicht zweifelhaft sein; darf man bei رطن an die Retennu der alten Ägypter denken? Unzweifelhaft vom Tier entlehnt ist der neuere Ausdruck *barṭam*, nämlich entweder vom Rüssel des Elefanten oder des Schweines. Als die Araber in Ägypten eindrangen, nannten sie die fremde Sprache der Kopten oder Griechen نخر „schnarchen, näseln"[1]), was auch von den Lauten mehrerer Tiere gebraucht wird. Andere Ausdrücke bezeichnen die den Nicht-Arabern auffälligen und schweren Laute des Arabischen, so قعر die laryngale, اشدق die laterale Artikulation.

In 111, 1 ist *jâ asmar* getrennt zu lesen; in 111, 4 und 112, 4 *šigmân* zweisilbig zu fassen. „Wie die Tollen" ist eine ungenaue Wiedergabe; man sage „etwas Tolles, eine tolle Geschichte"; Verbindungen dieser Art mit شيء sind in Ägypten sehr beliebt[2]). Das *"aṣr 'âli* in 113, 5 bezeichnet ganz wie Zeitschr. 33, 623, 5 nicht einen hohen Söller, auch keinen bestimmten Palast[3]), sondern ein solid gebautes Gebäude mit Obergeschoss. Neben den elenden Bauernhütten wird auf dem Lande ein Haus, wie es in den Städten die bürgerlichen Klassen besitzen, schon als *gaṣr* bezeichnet. Es entspricht im übrigen ungefähr dem *gônâq* der türkischen Provinzen, bis zu einem gewissen Grade auch dem mittelalterlichen Gebrauch unseres „Hauses". *Ma "ultê lak* 116, 3 ist nicht „was habe ich dir gesagt", sondern „habe ich es dir nicht gesagt?"; dementsprechend auch in 131, 1. 60, 1. Das Lied 120 ist zu lesen, wie folgt: 1. *jangûm el-lêlê* u. s. w., 2. *mainâm el-lêl illâbû* u. s. w., 3. *jâ mâ bakét 'Aljâ 'albû Zêd il Hilâli* oder *mabkét* u. s. w., ohne *jâ*. In 123, 4 ist *iddâni* nicht „geschenkt", sondern „gegeben, leihweise überlassen".

1) Annales At-Tabari I 5, 2583, 5.
2) Mein „Lehrbuch" § 12, 3.
3) Die dabei genannten *negef* sind die Kronleuchter.

Digitized by Google

Dill in 130, 3 ist besser mit „Schutz, Hut“ wiederzugeben. Bei *ješabšabni* 133, 3 ist an abergläubische Gebräuche zu denken, die dem Alten die Liebe der jungen Frau zuwenden sollen.

K. Vollers.[1])

Bacher, W., Die Agada der Tannaiten. Erster Band. Von Hillel bis Akiba. Von 30 vor bis 135 nach der gew. Zeitrechnung. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Strassburg 1903. Karl J. Trübner. Preis 10 Mark.

Der Talmud und der Midrasch, die zwei grossen Sammlungen, die die Geisteserzeugnisse der jüdischen Schriftgelehrsamkeit des ersten halben Jahrtausends unserer Zeitrechnung in sich vereinigen, sind wohl seit etwa 13 Jahrhunderten schriftlich fixiert, aber trotz dieser Form keine Litteraturwerke. Sie wurden Jahrhunderte hindurch von Mund zu Mund überliefert und auf menschliche Hirne eingezeichnet. Bücher waren indes diese Gehirnsammlungen nicht, denn es fehlten ihnen nicht nur die äusseren Merkmale, sondern auch die inneren Eigenschaften eines Buches. Diese Auszüge aus Schuldiskussionen und Synagogenvorträgen, aus Gesprächen und Erzählungen, die sich Jahrhunderte hindurch von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzten und wie ein Baum in seinem Wachstum immer neue Ringe und Zweige ansetzten, sind aneinander gereihte Bruchstücke, die auch in ihrer ursprünglichen Gestalt keine litterarische Form besassen. Die Urheber der einzelnen Sätze und die Redaktoren der zusammenhängenden grösseren Stücke dachten nie an Leser, sondern ausschliesslich an Hörer und formten ihre Sprüche und ihre Sammlungen nach den Bedürfnissen von Zuhörern und memorierenden Schülern. Bestimmend ist das Bedürfnis des Augenblicks, und die Sprache desselben ist eine frische und lebendige.

Bei den einzelnen Autoritäten Systeme zu suchen, wäre vergebliche Mühe, denn kein einziger hat ein solches geschaffen. Die Schriftgelehrten sind Arbeiter, die vereint an einem Riesenbau thätig sind und deren Material vorzüglich Geistesblitze sind. In dem ersten vor- und nachchristlichen Jahrhundert, in denen die hervorragendsten Lehrer der jüdischen Tradition lebten und wirkten, deren Werk der Grundstock derselben ist, gab es noch in Palästina ein frisch pulsierendes litterarisches Leben, das freilich ausschliesslich Schriften religiösen Inhalts oder wenigstens mit religiöser Tendenz hervorbrachte, aber diese Schriften haben nicht die Autoritäten der Tradition, die führenden Geister des jüdischen Volkes, zu Verfassern. Es ist überhaupt nicht wahrscheinlich, dass irgendwelches

[1) Einige Stellen in dieser sehr gediegenen Rezension Vollers' haben mich nicht überzeugt. Ich werde mich im nächsten Hefte der Zeitschrift dazu äussern.
Der Redakteur.]

Digitized by Google

Apokryphon oder Pseudepigraphon von einem Tanna, einem anerkannten Lehrer des offiziellen Judentums, verfasst worden ist. Die anonymen Autoren mögen dem Kreise der Schriftgelehrten angehört haben, wie denn die erwähnten litterarischen Produkte zum weitaus grössten Teile echt pharisäischen Geist atmen, aber kein einziger Schriftgelehrter, der in Talmud und Midrasch als Schulhaupt oder als sonstige anerkannte Autorität genannt wird, dürfte seine Hoffnungen und Meinungen, seine Ideen und Schriftauslegungen zu einem Buche geformt und niedergeschrieben haben. Sie waren Männer des Lebens und der That, der Lehre und des Lehrhauses, aber keine Schriftsteller. Die religiöse Schriftstellerei — und eine andere gab es nicht, denn auch die nationale Geschichte gehörte in diesen Kreis — galt zumindest seit der Redaktion des Predigers, wo 12, 12 vor dem vielen Büchermachen gewarnt wird, im offiziellen Judentum nicht als eine fromme, sondern als eine verbotene Handlung. Es muss daher jeder Versuch, irgendwelches Werk einem anerkannten Lehrer der jüdischen Tradition zu vindizieren, von vornherein mit Misstrauen aufgenommen werden. Die Mündlichkeit dieser Tradition kann ja ebenfalls nur aus der Scheu vor jedem Schriftlichen, das sich wenigstens der äusseren Form nach den biblischen Schriften an die Seite stellt, erklärt werden. Thatsächlich trägt die jüdische Tradition ihrem Ursprunge entsprechend sowohl in ihrer Form als in ihrem Inhalt den Charakter des Unlitterarischen, um nicht zu sagen des Antilitterarischen an sich.

Was zunächst die Form betrifft, so herrscht schon in den ältesten auf uns gekommenen Bestandteilen die mündliche Diskussion, die in der Regel im Lehrhause öffentlich geführt wurde. Der Charakter des Gespräches drückt sich sogar dem Geiste jedes einzelnen auf, sodass er seine eigene Schriftauslegung oder Beweisführung in diese Form kleidet. Vollends unlitterarisch ist die Ungebundenheit, mit der die verschiedensten Themata in einem Atem behandelt werden. Eine derartige Schrankenlosigkeit der Ideenassoziation ist in einem Litteraturwerk, das nach irgendwelchem Vorwurf ausgearbeitet wird, nicht denkbar.

Nach den hier kurz skizzierten Gesichtspunkten ist die „mündliche Lehre" des Judentums im allgemeinen, somit auch Bachers grosses Agadawerk, das einen bedeutenden und für die Wissenschaft interessanten Bestandteil derselben zur Darstellung bringt, zu beurteilen. In dem in zweiter Auflage vorliegenden ersten Bande der „Agada der Tannaiten" sind in 12 Kapiteln insgesamt 47 Lehrer behandelt, deren über ein weites Gebiet zerstreute Aussprüche gesammelt sind. Wo die Reichhaltigkeit des Stoffes es erforderte und gestattete, sind die losen Sprüche unter eigenen Überschriften aneinandergereiht worden. Diese mosaikartige Arbeit hat indes, wie man sich leicht überzeugt, nur die Übersicht erleichtert, aber keine festgefügten Systeme und keine abgerundeten Anschauungen

Digitized by Google

hervorgezaubert. Es sind nur versprengte Reste sichtbar und aus den wenigen übriggebliebenen Bausteinen ist gewöhnlich nicht einmal ein Schluss auf die Beschaffenheit des ehemaligen Baues möglich. Nach unseren Ausführungen über den Ursprung aller dieser Bruchstücke, die als solche zur Welt gekommen sind, ist es nur natürlich, dass fast bei allen Lehrern dieselben Rubriken zur Gruppierung des Stoffes in Anwendung gebracht werden konnten. Die Rubriken sind z. B. bei Akiba: Sentenzen, Israel, Polemisches, Studium des Gesetzes, Exegetisches, zu den biblischen Erzählungen, Homiletisches, Gott und Welt, Eschatalogie, Pseudepigraphisches. Diese Aufschriften geben jedoch keine richtige Vorstellung von der Mannigfaltigkeit des Stoffes, der hier zur Sprache kommt. Auch das reiche Sachregister, das dem zweiten Bande beigegeben ist, erschöpft nicht vollständig den verschiedenartigen Inhalt. Einheitlich ist hier nur die Form, nämlich die Schriftauslegung, in die alles gekleidet ist oder wenigstens einmündet, die Materie wechselt unaufhörlich. Die Geschichte des religiösen Denkens und die allgemeine Kulturgeschichte findet hier überreichen Stoff, weil alles aus dem Leben geschöpft ist. Besonders für die Kenntnis des Treibens der orientalischen Welt im Altertum ist Talmud und Midrasch, mithin auch Bachers Werk, eine unerschöpfliche Fundgrube. Soviele Inschriften, wie hier in Menschenhirn eingegraben waren, können gar nicht gesammelt werden. Das Register wäre nach dieser Seite hin zu erweitern.

Die in dem vorliegenden Bande behandelten hervorragenden Tannaiten sind: Hillel (30 v. Chr.), Jochanan ben Zakkai (blühte 70 n. Chr.), Gamliel II., Eliezer ben Hyrkanos, Josua ben Chananja, Eleazar aus Modiim, Eleazar ben Azarja, Ismael ben Elischa, Akiba ben Joseph. Diesen Lehrern werden eigene Kapitel gewidmet, das grösste Akiba, der der fruchtbarste Gesetzeslehrer war, die meisten Schüler hatte, die Seele des Bar-Kochba'schen Aufstandes war und um 135 den Märtyrertod starb. Durch ihre Agada werden die Gesetzeslehrer als Persönlichkeiten charakterisiert. „Die Weltansicht, die Lebensanschauung der alten jüdischen Lehrer lehrt uns ihre Agada kennen" (Bacher, Agada der palästinensischen Amoräer, I. Band, Seite XII). An derselben Stelle (S. IX) äusserte sich der Autor selbst über das Ziel seiner Arbeit folgendermaassen: „Mir galt und gilt es zunächst, die Geistesarbeit der Agadisten, soweit wir ihre Namen erwähnt und soweit wir ihre Aussprüche an ihre Namen geknüpft finden, in einzelnen Abschnitten darzulegen und was von jedem bisher über ein weites Litteraturgebiet zerstreut war, zu einem nach Möglichkeit abgerundeten Ganzen zu vereinigen. Durch diese erstmalige Feststellung . . . . . sollte ein gleichsam intimerer Einblick in die Gedankenwelt dieser Männer, der führenden Geister des Judentums durch eine Reihe von Jahrhunderten, gewährt, ihre Individualität genauer umgrenzt, ihr Anteil an dem Wachstum der

Digitized by Google

agadischen Litteratur nachgewiesen werden". In diesem Betracht hat der Autor sein Werk mit Recht als einen Beitrag zur Geschichte des heiligen Landes bezeichnen dürfen.

Was das Verhältnis dieser zweiten Ausgabe zur ersten, die im Jahre 1884 als Sonderabdruck aus der „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums" erschienen ist, betrifft, springt in erster Reihe die gefälligere äussere Ausstattung in die Augen. Der Umfang ist trotz vieler Zusätze und Bereicherungen der gleiche geblieben. Da grössere Streichungen selten vorgenommen wurden (z. B. S. 139 und 394, Anm. 4 der 1. Ausgabe = 133 und 391, Anm. 1 der 2. Ausgabe), ist dies, wie der Autor selbst bemerkt, nur durch kompresseren Satz erreicht worden. Die bessernde Hand bemerkt man fast auf jeder Seite, in der Regel in kleinen Berichtigungen und Zuthaten, oft aber auch in ausführlicheren Zusätzen, namentlich in den Anmerkungen, viel seltener im Texte. Eine Zusammenstellung der wichtigeren oder längeren Zusätze dürfte den Benutzern des Werkes nicht unwillkommen sein. Der Kürze halber gebe ich nur die Seitenzahlen der neuen Ausgabe, wo übrigens am inneren Rande die Seitenzahlen der ersten Ausgabe angegeben sind. Die zweite Ziffer bezieht sich auf die Anmerkungen.

4; 6, 2; 17, 4; 23, 2; 24, 4; 27, 1 (ganz neu); 77, 1; 79, 1 (Text und Anm.); 82, 6; 92 (Text und Anm. 2); 94 (T. u. A.); 150 (1. Aufl. 156, T. u. A.); 152, 3; 190, 1 (Litteraturnachweis über die Polemik Eliezers aus Modiim gegen die Gnostiker); 190, 7 (grosser Zusatz); 193, 2 (längere Anmerkung gegen Schwarz über die Aussprache des קל וחמר, Schluss a minori ad maius et a maiori ad minus); 247 unten (T. u. A.); 249, 4 (auch T.); 251, 3 (auch T.); 252, 2 (auch T.); 253, 3 (auch T.); 258, 4; 262, 1; 265, 4; 272 (Anmerkungen); 273 (T. u. A.); 274; 277, 3; 288, 2; 312 (T. u. A.); 331 (T. u. A.): 336 (Anmerkungen); 339, 3. 4; 341, 3 (ganz neu); 342, 2 (ganz neu); 352, 2 (g. n.); 352, 4; 355, 4 (T. u. A.); 364 unt.; 365, 1; 366 (Anm.); 370, 8; 378; 379 (auch A. 2); 384, 1; 386 (A.); 389 (T. u. A. 3); 390 (T. u. A.); 391, 1; 392 (T. u. A. 2); 409, 4; 412, 1 u. 4; 414 (Anmerkungen); 422, 1; 427 (T. u. A.); 430 (T. u. A.); 432, 1; 435 (Anmerkungen); 436, 4; 438 (T.); 442—449 (stark umgearbeitet).

Diese Zusätze, Erweiterungen und Berichtungen gehen zurück zum Teil auf des Autors eigene Werke (Agada der palästinensischen Amoräer, 3 Bände, und Älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung), zum Teil auf die seit 1884 neuentdeckten Midraschwerke (Midrasch Hagadol etc.), die Isr. Lewy, Hoffmann, Schechter und Buber ans Licht gezogen haben. Verarbeitet sind ferner Hoffmanns Forschungen (Zur Einleitung in die halachischen Midraschim), Rosenthals Vier apokryphische Bücher, Lazarus' Ethik des Judentums u. a. Soweit ich sehe, ist nichts Bedeutenderes übergangen worden. Der Druck ist korrekt. An Druckfehlern sind mir auf-

Digitized by Google

gefallen S. 19, N. 2 (statt 1); 362 N. 4 (st. 1); 289 am Rande 207 (st. 297); 365, N. 5 Ende ist statt „Quellen der Mischna" zu lesen „Quellen der Halacha".

Nun möchte ich in möglichster Kürze auf einige Details eingehen. S. 37 f. erwähnt Bacher, Jochanan ben Zakkai habe einem Heiden das Gesetz über die Asche der roten Kuh „durch eine Analogie aus seinem (des Heiden) Anschauungskreise verständlich" gemacht. Es wäre daran zu erinnern gewesen, das derselbe Exorcismus sich bei Josephus (Antiq. VIII, 2, 5) als von Juden geübt erzählt findet (siehe Jewish Encyclopædia V, 306 a).

S. 57, Anm. 2 bemerkt Verf. richtig, dass die Zahl 22 eine runde Zahl sei, die vom Alphabet hergenommen ist. Ich verweise auf meine Schrift „Zur Einleitung in die heilige Schrift" (Strassburg 1894) S. 8 und Jewish Encyclopædia III, 142 b. — Zu S. 198, Anm. 5 vergleiche meine Bemerkungen in „Steinschneider-Festschrift" 32 f. — Zu S. 258, N. 4 siehe mein „Althebräisches Buchwesen" 92, N. 5 und 48 f.; Jew. Encyclopædia V, 668 f. An letzterer Stelle ist nachgewiesen, dass der Talmud in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach der richtigen Lesart nur ein Evangelium kennt. — Zu S. 266, wo von der Thätigkeit Akiba's als Ordners des Traditionsstoffes die Rede ist, verweise ich auf die ungarische Zeitschrift „Magyar Zsidó Szemle" X (1893), 365—368. — Seite 333 trägt Bacher die Meinung vor, dass das „Eingehen ins Paradies" (Chagiga 15 b und Parallelstellen) eine bildliche Bezeichnung des Studiums der Geheimlehre sei. Schon in meinem „Altjüdischen Zauberwesen" 114 f. habe ich diese von Grätz ausgehende Ansicht bestritten. Die Äusserungen der Kirchenväter, der Zauberpapyri und des Neuen Testaments lassen keinen Zweifel darüber zu, dass das „Eingehen ins Paradies" wörtlich zu nehmen ist. Die Terminologie dieser Gnosis findet sich schon bei Philo und der talmudische Bericht lässt ebenfalls keine andere Erklärung zu, was B. auch nicht entgangen ist. Der Kommentar Raschi's bemerkt in der That ausdrücklich, die vier Gelehrten hätten sich durch einen Gottesnamen in den Himmel versetzt (siehe die Beweise im Artikel Gnosticism in Jew. Encyclopædia V, 683 b). Vgl. noch bei Bacher S. 424, Anm. 1. — Zu S. 338, Anm. 2 (über die ausserkanonischen Schriften) vgl. Jew. Encycl. III, 148 a. — Die fünf Endbuchstaben des hebräischen Alphabets werden im Talmud gegen die Reihenfolge der Buchstaben als מנצפך geordnet und erklärt: מן צפך. Ich halte meine Vermutung, in dieser Anordnung sei ursprünglich eine Anspielung auf ihre Verwendung als Endbuchstaben enthalten gewesen: מִן כַּפֶּךָ (צ wurde wie ס ausgesprochen) trotz der Einwendung des Verfassers (381, N. 4), das Suffix der 2. Person sei unverständlich, auch jetzt aufrecht. Ein in der Volksschule entstandenes und als Mnemonikon dienendes Wortspiel ist ja keine Schriftstelle und auch kein juridischer Lehrsatz. Die Erklärung מִן צִפֶּיךָ von deinen Propheten kann deshalb nicht

Digitized by Google

richtig sein, weil nach ihr die Entstehung dieser Anordnung nicht aufgehellt wird. Man wird doch nicht auf Grund eines solchen Einfalles statuiert haben: die Propheten haben die zweierlei Schreibung eingeführt. Erst die Amoräer haben, nachdem sie die Anspielung auf סוף (Endbuchstaben) nicht herausgefühlt haben, den prophetischen Ursprung statuiert. Ausführlich in „Zur Einleitung in die heil. Schrift" 100 ff.

Als Anhang ist dem Bande beigegeben eine Abhandlung über den Ursprung des Wortes Agada, die 1891 in der Jewish Quarterly Review, und eine andere über die drei Zweige der jüdischen Traditionswissenschaft, die 1899 in der Revue des Études Juives erschienen ist. Seite 477, Zeile 5 von unten wird statt במשנה zu lesen sein במדרש. Da in späterer Zeit משנה die Mischna in unserem Sinne bezeichnete, fand man es unverständlich, dass die בעלי משנה sich mit מדרש הלכות ואגדות und nicht mit משנה beschäftigen. Man emendierte also מדרש in משנה oder man setzte משנה ein. Die Einführung des Wortes מקרא scheint demnach überflüssig zu sein (vgl. 478, Z. 14 und 28; ferner 479, Z. 5 v. u., wo ebenfalls משנה in מדרש zu emendieren ist).

Ein Register der erwähnten Tannaiten und Amoräer erhöht die Brauchbarkeit des Werkes.

Ludwig Blau.

Aufrecht, Theodor, Catalogus Catalogorum. An Alphabetical Register of Sanskrit Works and Authors. Part III. Printed with the support of the Academies of Göttingen, Leipzig, Munich and Vienna. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1903. pp. IV, 161. 4°.

Mit dem vorliegenden dritten Bande des Catalogus Catalogorum, dessen erster Band 1891, der zweite 1896 erschienen ist, schliesst das grosse Sammelwerk ab. Der dritte Band verzeichnet die Handschriften aus Listen und Katalogen, die seit 1896 erschienen sind, oder deren Kenntnis Aufrecht privaten Mitteilungen verdankt. Im ganzen sind es 22 Nummern. Von grösseren Arbeiten konnte nicht mehr benutzt werden Bendall's Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the British Museum, London 1902. Sonst wird man nichts vermissen. Ein grosser Teil der von Aufrecht benutzten Verzeichnisse ist den meisten Sanskritisten überhaupt nicht zugänglich, so dass für sie der Catalogus Catalogorum die einzige Quelle bildet. Wie wertvolle Dienste er auch den Indern bei der Nachforschung nach Handschriften geleistet hat, davon legen die neueren indischen Kataloge beredtes Zeugnis ab. Was ich bei der Besprechung des ersten Bandes bemerkt habe, dass das Werk zugleich ein unentbehrliches Hilfsmittel für das Studium der Sanskrit-

Digitized by Google

litteratur sei (Centralblatt für Bibliothekswesen IX, 137), hat sich im Laufe der Jahre durchaus bestätigt. Besonders verdienstlich und bei der Art der Quellen auch besonders schwierig ist der Versuch, unter dem Namen des Verfassers alle Werke desselben zusammenzustellen. Hierbei waren Irrtümer ganz unvermeidlich, die bereits zum grössten Teil im zweiten Bande verbessert worden sind. Es wäre zweckmässig gewesen, diese noch einmal am Schlusse des ganzen Werkes zusammenzustellen, ebenso Verbesserungen, wie die unter Appayyadīkṣita, wo die Zeit des Autors in Frage kommt. Der Verfasser des Mallikāmāruta heisst nicht Uddaṇḍaraṅganātha, wie I, 66. 434 angegeben und nicht verbessert ist, sondern Uddaṇḍin, Sohn des Raṅganātha, wie ich gezeigt habe (Rudraṭa's Śṛṅgāratilaka p. 15). Upendraharipāla, der mit einem ? bezeichnet und als Verfasser des Gauḍavadhasāra angegeben wird (I, 69), ist der Kommentator des Gaüḍavaha und liegt gedruckt vor in der Ausgabe von Shankar Pāṇḍurang Paṇḍit (Bombay 1887). Die Angabe unter Kṣemīśvara (I, 135), dass dieser Verfasser eines Naiṣadhānandakāvya sei, ist irrtümlich. Richtig steht I, 306 Naiṣadhānandanāṭaka, und zu streichen ist Bühler 554. Gaṇavyākhyāna (I, 142) ist nicht Name eines Werkes, sondern bezeichnet Vardhamānas Kommentar zu seinem Gaṇaratnamahodadhi. Das Citat Mallināthas zu Kumārasaṃbhava 1, 26 z. B. steht 1, 8 p. 23 in der Ausgabe von Eggeling. Der Verweis „Preface to Patañjalicarita p. 21" unter Nīlakaṇṭhadīkṣita (II, 65) stimmt nicht. Eine Zusammenstellung der Werke des Nīlakaṇṭhadīkṣita findet sich Kāvyamālā XI, 77 Anm., wonach der Artikel bei Aufrecht zu revidieren sein dürfte. So liesse sich noch manches anführen, was unverbessert geblieben ist. Der dritte Band bringt, wie die beiden ersten, neben dem blossen Verzeichnis der Titel wieder eine Reihe Angaben, die für die Litteraturgeschichte von Wert sind. Unter Keśavamiśra (III, 28) wird erwähnt, Keśavamiśra habe auch ein Vākyaratna verfasst, und III, 118 wird dieses Werk aufgeführt. In der That liest die Ausgabe Benares saṃvat 1923 fol. 6^{b}, 5 und fol. 30^{b}, 2 Vākyaratna, die Ausgabe in der Kāvyamālā Nr. 50 (Bombay 1895) aber liest zwar 12, 3 Vākyaratna, aber 72, 12 Kāvyaratna, und so lesen auch an der ersten Stelle die vorzüglichen MSS. in Pūṇā, die ich kollationiert habe. Das wird also der richtige Titel sein. Hier hätte auch erwähnt werden können, dass Keśavamiśra auch ein Alaṃkārasarvasva geschrieben hat (III, 7), worauf ich bereits 1885 in den GGA. p. 767 aufmerksam gemacht habe. Dass der Nalodaya wieder einem Kālidāsa zugeteilt wird (III, 60) ist doch zu vorsichtig. Es kann als sicher gelten, dass sein Verfasser Ravideva ist (Bhāṇḍarkar, Report for 1883/84, Bombay 1887, p. 16; Peterson, Third Report p. 394. 395 No. 310. 311; vgl. Cat. Cat. II, 60), derselbe Mann, der das Kāvyarākṣasa oder Rākṣasakāvya verfasst hat, das von Hoefer, Sanskrit-Lesebuch p. 86 ff. herausgegeben worden ist. Dass zum Nalodaya auch ein Kommentar des

Digitized by Google

Ravideva erwähnt wird (Cat. Cat. I, 280, wo Kh. 84 zu streichen ist; II, 60), spricht nicht dagegen, da Ravideva ja auch einen Kommentar zu seinem Kāvyarākṣasa geschrieben hat, das, wie der Nalodaya, zuweilen auch dem Kālidāsa zugeschrieben wird. Die ganz gleiche geschmacklose Art der Dichtung lässt keinen Zweifel, dass beide Werke denselben Verfasser haben, der nur Ravideva gewesen sein kann. Darauf sei hier nochmals hingewiesen, wie es bereits ZDMG. 56, 626 geschehen ist, was offenbar Aufrecht nicht überzeugt hat. Die Neuaufführung von Werken zeitgenössischer Autoren wie Rāmasubrahmaṇyaśāstrin (III, 111; vgl. 161) wäre besser unterblieben. Schlägt man nicht immer gleich unter dem Verfasser nach, so kann man leicht zu ärgerlichen Irrtümern verführt werden. Den Schluss des Bandes bilden einige kurze Extracts, die Nachrichten über die Verfasser oder Anfang und Ende des Werkes geben und Additions and Corrections zu allen drei Bänden. In dem Extract aus dem Anargharāghava ist zu lesen **अनर्घराघवाख्यस्य**, wie bei Hultzsch richtig steht. Ob in dem Extract aus der Gopālatapanīyopaniṣad mit Recht **प्रवर्धयन्** bei Kathavate schweigend in **प्रवर्तयन्** geändert worden ist, ist sehr zweifelhaft. Eine Reihe wichtiger Kataloge von Bhāṇḍarkar, Bühler, Peterson macht der Catalogus Catalogorum natürlich nicht überflüssig, aber viel leichter benutzbar. Die D. M. G., welche die Mittel zu den beiden ersten Bänden gewährt hatte, konnte leider aus finanziellen Gründen den Schlussband nicht unterstützen. Um so mehr verdienen die Akademien von Göttingen, Leipzig, München und Wien den Dank aller Sanskritisten, dass sie durch einen Zuschuss es dem Verleger Herrn Harrassowitz ermöglichten, das Werk ohne Verzug zu veröffentlichen. Der indischen Philologie hat Aufrecht einen unschätzbaren Dienst geleistet.

R. Pischel.

Leipziger semitistische Studien. Herausgegeben von A. Fischer und H. Zimmern. I, 1. 2. 1. Becherwahrsagung bei den Babyloniern nach zwei Keilschrifttexten aus der Hammurabi-Zeit von Johannes Hunger, cand. theol. und Dr. phil. 80 S. 2,80 M. *2. Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der Hammurabi-Dynastie von Samuel Daiches, Dr. phil.* 100 S. 3,20 M. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1903.

Die beiden ordentlichen Professoren für semitische Sprachen und Direktoren des semitistischen Institutes der Universität Leipzig, Fischer und Zimmern, haben sich entschlossen, eine neue, fortlaufende Publikation unter dem Namen „Leipziger semitistische

Digitized by Google

Studien" herauszugeben. Sie „sollen in erster Linie ein Sammelorgan für Arbeiten sein, die von Mitgliedern des semitistischen Instituts der Universität Leipzig geliefert werden." Daneben werden aber auch die Direktoren des Institutes und andere Gelehrte, „insbesondere solche, die der Universität Leipzig angehören oder von ihr ausgegangen sind", mit Beiträgen vertreten sein. „Der Name semitistisch soll dabei nur a potiori gelten, sodass also auch Arbeiten der Nachbargebiete, wie des Sumerischen, Elamitischen, Persischen, Türkischen, Hamitischen etc. Aufnahme finden können." Mehrere Hefte, die im übrigen völlig selbständig und auch einzeln im Buchhandel zu haben sind, sollen zu einem Bande vereinigt werden.

Dieses neue Unternehmen ist gewiss mit Freuden zu begrüssen; denn auf diese Weise wird nicht nur eine Anzahl gediegener Promotionsschriften nicht so verschwinden, wie es bisher der Fall war, sondern es werden auch von älteren Gelehrten Aufsätze, die als Zeitschriftenartikel zu umfangreich waren, hier eine würdige Stätte finden. Die Namen der beiden Herausgeber bürgen dafür, dass die Studien nur Gutes bringen werden.

Die erweiterten Dissertationen der beiden Schüler Zimmerns, welche ich hier zu besprechen habe, sind in jeder Beziehung lobenswert und machen Schülern und Lehrer alle Ehre. Herr Hunger hat zum Gegenstande seiner Untersuchung zwei altbabylonische Thontafeln gemacht, die von Ölorakeln handeln. Es sind Omentexte, die die Zukunft erschliessen wollen aus den Formen und Gestalten, die in Öl gegossenes Wasser oder in Wasser gegossenes Öl annimmt. Wenn jemand krank war oder eine geschäftliche Aktion unternehmen wollte etc., so liess er von einem Seher (*barû*) das Orakel befragen. Beide Tafeln müssen ungefähr gleich alt sein (sie stammen etwa aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie), rühren aber dennoch gewiss nicht von demselben Schreiber her. Denn es ergeben sich bei näherem Zusehen allerlei thatsächliche Differenzen, derart, dass der Vordersatz in beiden Texten übereinstimmt, die Bedeutung des Omens jedoch verschieden ist; dann aber wirft der Verfasser von A häufig die Personen (1. und 3. Person) durcheinander und beachtet auch die Regeln der Grammatik nicht so genau wie der Schreiber von B. Die grammatische Seite hätte überhaupt von H. noch etwas mehr berücksichtigt werden können; z. B. sind die Texte für die Konstruktion der Bedingungssätze sehr wichtig. Speciell in letzter Zeit ist so viel neues Material aus altbabylonischer Zeit veröffentlicht worden, dass es gewiss zur Bearbeitung einer altbabylonischen Grammatik ausreicht. Wie man immer deutlicher sieht, fällt in diese Zeit (d. h. etwa 2000 v. Chr.) die Blüte der babylonischen Litteratur; denn die Texte, auf die wir bisher unsere Grammatik aufgebaut haben, schrieben schon ganz anders, als man damals sprach. Gewiss wurden nicht erst zur Seleucidenzeit, wie es jetzt durch die äusserst wertvollen Publikationen von

Digitized by Google

Pinches erhärtet wird, die Endungen der Nomina abgeworfen, sondern waren es schon viel früher.

Unsere Becherweissagungen sind recht schwierig zu verstehen. Besonders eine Anzahl technischer Ausdrücke sind noch dunkel. Hungers treffliche Übersetzung hat schon viele Schwierigkeiten weggeräumt, manche bleiben aber noch bestehen. Vielerlei ist auch noch unsicher und mit den vorhandenen Hilfsmitteln nicht zu entscheiden. So kommt es, dass man mehrfach eine andere Auffassung haben kann, ohne sie beweisen zu können. Ich begnüge mich daher mit einigen Kleinigkeiten.

S. 3. Zu den Zeugnissen über Lekanomantie bei den Griechen füge noch hinzu Pseudo-Kallisthenes I, 1, wo König Nektanebos kleine Schiffchen in einem Gefäss schwimmen lässt und durch deren Behexung die feindlichen Flotten verhindert, in Ägypten zu landen. Für talmudische Lekanomantie vgl. Blau, Das altjüdische Zauberwesen S. 42.

S. 10, 8. Der Lautwert *BIR*(?) ist meines Wissens durch nichts gerechtfertigt; dagegen hatte das Zeichen sicher den Lautwert *MAŠ*; vgl. Scheil in Maspéros Rec. XIX, 56; MVAG. 1903, 95.

A, 6 vielleicht: wird Šamas die Sonne (jenem) Manne zu seiner Belebung schenken. Zu *erâšu* vgl. auch B. 47, 65.

A, 7 vielleicht zu lesen: *ṣarap* (*il*) *Šamšim la-bi-ru eli awêlim ibâši* = lasten alte Schulden(?) des Sonnengottes auf diesem Manne. Vgl. aes alienum.

A, 19 ist vielleicht *iš-ta-la-la* = sich wegzieht zu lesen.

A, 39 wohl *ga-ri-a-at* = wird die Unternehmung, zu der der Mann auszieht, unglücklich ausfallen.

A, 40: *pitruštu* ist eventuell von *parâsu*, *parâšu* abzuleiten, das dann die Bedeutung „Entscheidung, Prozess" hätte.

In der Unterschrift bedeutet *MU-BI-IM* wohl nicht „Spruch", sondern wie *MU-AŠ-AŠ* „Zeile".

B, 2. *marâkim* steht wohl einfach für *warâkim*; denn auch in dieser Zeit werden die *m*-Zeichen neben zum Ausdrucke von ⸢ angewandt.

B, 8. *takaltu* bedeutet gewiss „Eingeweide" resp. einen Teil der Eingeweide; s. MVAG. 1904, 138.

B, 14 ist doch wohl zu verbinden *a-ḫi ta-na-an-di-i-ma* = wenn du einen als männlichen, einen als weiblichen Teil hinlegst.

B, 21 wohl: Sturz des Widersachers d. h. des Prozessgegners.

B, 23 ist eventuell aufzufassen: wenn der Rand des Öles etwas grünlich ist (wenig in Bezug auf Grünlichkeit).

B, 47 ist wohl zu übersetzen: dem Menschen wird sein Gott das, um was er bittet, gewähren. Vgl. A, 6.

B, 60. Zu *burbuḫâtu* ist vielleicht K. 9, Recto 29 (ZA. XVII, 268) *bur-bu-'-a-tum* zu stellen.

Digitized by Google

B, 61 ist jedenfalls zu lesen *aššat awêlim wa-zu(!)-u-tam illak* = die Frau des Mannes wird (das Haus) verlassen. Vgl. A, 16.

Auch die zweite Abhandlung bietet viel des Interessanten. Daiches giebt uns eine grosse Anzahl Kaufverträge (a. Grundstücke, b. Sklaven) aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie in Umschrift und Übersetzung nebst ausführlichem philologischen Kommentar. Diese Verträge sind nicht nur für den Assyriologen und Rechtsvergleicher wichtig, sondern sind auch eine wahre Fundgrube für den Historiker und Religionsforscher. So zeigt Daiches, dass der bekannte Immeru zur Zeit des Sumula-ila regierte und zwar als Unterkönig oder Usurpator in Sippar. Auch Namen anderer Usurpatoren aus dieser Zeit werden bekannt gemacht: Bunguni-ila und Anmanila. Seit der Zeit Zabus erscheint dann Sippar pacificiert und endgültig Babylon unterworfen.

Die Eigennamen dieser Zeit, deren Studium Ranke so schön in Angriff genommen, sind wiederum für den Religionsforscher von grosser Wichtigkeit. Aber auch dem Philologen bringen sie zuweilen eine unverhoffte Freude, z. B. dadurch, dass sich Worte als Eigennamen erhalten haben, die als Gattungsnamen verloren gegangen oder uns noch nicht bekannt geworden sind. Der häufige Eigenname *Samaraḫ* (Bu. 88-5-12, 222, 14 in MAP. 37) und *Sumuraḫ* (B. T. II, 39, 1; 50, 7) wird von Pick, Assyrisches und Talmudisches S. 15 sicherlich mit Recht zu dem nabatäischen Eigennamen שמרח gestellt. Es ist gewiss nichts anderes als das bisher unbekannte babylonische Äquivalent von arab. شَمْرُوخ, شِمْرَاخ. Noch heute nennt man im Iraq die männliche Blütenrispe *šarmûḫ*. Gewiss ein bezeichnender Name für einen jungen Sohn!

Ich lasse einige Bemerkungen folgen:

S. 13. Reisner hat die altbabylonischen Flächenmaasse (SBAW. 1896, 417 ff.) nach Telloh-Tafeln bestimmt. Dass seine Angaben auch für unsere Zeit zutreffen, beweist z. B. Bu. 88-5-12, 186 (B. T. II, 8), wo ⊏⊏ GAN (d. i. 400 SAR) + ⌐⌐ GAN (d. i. 200 SAR) = ⌐◁ GAN (d. i. 600 SAR) gesetzt werden. So ist diese Rechnung natürlich aufzufassen. Von beiden Stücken Landes wird ein besonderer Zins verlangt; daher ist Z. 21 auch ⌐⌐, nicht ⌐◁ zu lesen.

S. 13 unten. Daiches' Ausführungen über den Namen *Japi-um* sind wichtig; denn sie zeigen gegenüber Delitzsch, dass dieser Name jedenfalls nichts mit יהוה zu thun hat.

S. 20, 6. Das Zeichen ist weder *SAL* noch *PI*, sondern, wie man jetzt aus dem Hammurabi-Codex weiss (s. a. S. 43), ein aus *SAL* + *DIS* gebildetes Zeichen mit der wahrscheinlichen Aussprache *aššatu*.

S. 31, 1. *tap(w)irtu* = Umgebung, Flur, wofür in späterer Zeit *tamertu* geschrieben wird, ist jedenfalls von einem Stamme תור abzuleiten; vgl. ZA. XVII, 247.

Digitized by Google

S. 42, 1 scheint mir die Lesung *ḫi-ga-nim* empfehlenswerter, weil daneben auch *ḫa-ga-nim* (MAP. 49, 6) vorkommt.

S. 45, 8 ist vielleicht *U(!)-bar-La-ma-zi* zu lesen; vgl. S. 42, 30.

S. 47 zu Z. 24. Die Verwandlung von *k* in *g* bei einer Liquida findet sich also schon in so früher Zeit. Ein zweites sicheres Beispiel ist Bu. 88-5-12, 184, 12 (B. T. IV, 12): *šumka u zi-gi-ir-ka* für *zikirka*. Aus späterer Zeit erwähne ich nur *išankanga* = *išakanka, guḫlu* = כוחלא, *Tukulti-apal-Esarra* = תגלתפלאסר etc.

S. 60. Bei dem Gottesnamen *Pir* ist vielleicht an den, besonders aus assyrischen Freibriefen bekannten Gott *Bir* zu erinnern.

S. 95. Nr. 26 ist ein interessanter Vertrag. Ein Ehepaar kauft einem Vater seine Tochter ab, mit der Bestimmung, dass das Mädchen dem Manne als Nebenfrau, der Gattin als Magd dienen soll. Gewöhnlich brachte die Ehefrau schon eine Dienerin als Nebenfrau ihres Mannes in die Ehe mit. Auf Bu. 91, 5—9, 2176 A (B. T. II, 44), einem Texte, den schon Pinches, JRAS. 1897, 607 als Bu. 88-5-12, 21 (MAP. 70) entsprechend erkannt hat, wird auch bestimmt, dass die Magd und Nebenfrau Iltani ihrer Herrin Tarâm-Sagila dienen soll: (17) *u Il-ta-ni ši-bi ša Ta-ra-am-Sag-ila i-mi-zi-i*[1]) (*iš*)*kussa-ša a-na bit i-li-ša i-na-ši zi-ni ša Ta-ra-am-Sag-ila* (*m*)*Il-ta-ni i-zi-ni sa-la-mi-ša i-sa-lim ku-nu-ki-ša u-ul i-bi-te* .....[2]) = und Iltani soll die Füsse der Taram-Sagila waschen, ihren Stuhl in das Haus ihres Gottes tragen, die Taram-Sagila (Acc.) soll Iltani (Nom.) schmücken (frisieren)[3]), sich um ihr Wohl kümmern, was sie versiegelt, nicht öffnen ....

Als weitere Hefte der Studien sind in Aussicht genommen: Pröbster, Ibn Ginnî's Kitâb al-Muġṭaṣab herausgegeben; Stumme, Maltesische Studien; ders., Maltesische Märchen, Gedichte und Rätsel in deutscher Übersetzung[4]); Böllenrücher, Gebete und Hymnen an Nergal; Fischer, Symmicta arabica I; Zimmern, Die babylonischen Lehnwörter, insbesondere im Hebräischen und Aramäischen. Wünschen wir dem neuen Unternehmen schönen Erfolg und guten Fortgang!

Bruno Meissner.

---

1) Vgl. dazu K. 164, Vs. 2, 19 (BA. II, 635 f.); IV R. 44, 22 b.

2) Die letzte Zeile ist mir unverständlich. Die Bestimmung übrigens für den Fall, dass Tarâm-Sagila und Iltani zu ihrem Manne sagen: Du bist nicht mein Mann, lautet: *iš-tu AN(?)-ZAG(?)-GAR-KI i-na-du-ni-ši-na-ti* = so soll man sie von dem ... herabwerfen. Ich vermutete gleich, dass *AN-ZAG-GAR* hier = [*AN*]-*ZA-KAR* = *dimtum* (II R. 7, 30) wäre, wie Jensen, KB. II, 212 scharfsinnig ergänzt. Dass meine Vermutung richtig war, bestätigt Bu. 91, 5—9, 407, 11 (B. T. VI, 25): *Aḫ-ḫu-a-ia-bi i-zi-ir-šu-ma iš-tu di-im-tim i-na-du-ni-iš-ši* = wenn Ahhuaiabi ihn feindselig behandelt, soll man sie vom Pfeiler (etwa: Thurm auf der Stadtmauer?) herabwerfen.

3) Vgl. arab. زين.

4) Inzwischen als Heft I, 5 erschienen.

Digitized by Google

Pañcaśatī-prabodha-sambandhaḥ o le cinquecento novelle antiche di Śubhaśīla-gaṇi, edite e tradotte per cura di Ambrogio Ballini. Firenze 1904.

Es liegt von der Schrift — was das Titelblatt in keiner Weise andeutet! — einstweilen nur ein erstes Heft vor (mit IV + 83 Seiten). Darin sind Text und Übersetzung der ersten 50 Erzählungen enthalten. Das Heft bildet einen Separatabdruck aus Pullé's *Studi Italiani di filologia indo-iranica.* Wenn der italienische Titel die Erzählungen als „alt" (antiche) bezeichnet, so darf man das nicht ernst nehmen. Von den 50 vorgelegten Stücken sind fast alle nichts weiter als neuere (meist ganz einfältige) Anekdoten aus dem 13. bis 15. Jahrhundert (die Sammlung selber ist abgeschlossen worden im Jahre 1464 A. D.). Alt sind sicher die Nummern 1 und 44 (beide stammen aus den Āvaśyaka-Erzählungen[1]), vermutlich auch noch ein paar andere Nummern. Man beachte die Torengeschichten 24, 25 und 48; vielleicht finden sich da Berührungen mit den Torengeschichten des Kathāsaritsāgara oder anderer älterer Texte. Von Nāgārjuna handelt 26, von Kṛṣṇa-Dvaipāyana 46. In 28 erweckt der Refrain *tasmāj jātir akāraṇaṃ* den Eindruck alter Herkunft.

Ballini hätte die Arbeit noch zurückhalten können, bis er im Sanskrit und Prākrit etwas sicherer geworden wäre. Man findet ausser den Druckfehlern öfter Anfänger-Verstösse; z. B. ersetzt er p. 5 die handschriftliche Lesart *visismiye* durch *viśiṣmiye*; statt *ajānan* (Nom. Sing.) druckt er p. 2 *ajñānan* und p. 5 *ajānan*, statt *parābhava* p. 22 und p. 23 *parābhāva*. Am schlimmsten kommen natürlich die Prākrit-Stellen weg. Ganze Fehler-Nester sind z. B. der Text und die Sanskrit-Paraphrase sowie die Übersetzung der in der Nāgārjuna-Geschichte vorkommenden Gāthā (p. 23 Mitte und Note 1, sowie p. 63).

Da wir nach vieljährigen Bemühungen nunmehr seit dem Genfer Orientalisten-Kongress eine einheitliche Transkription des Sanskrit (und Prākrit) besitzen, die unter anderm bereits von Anfang an in Bühler's Grundriss zur Anwendung gekommen ist, so wäre zu wünschen, dass sie auch von möglichst Vielen befolgt würde. Zumal jüngere Gelehrte, die nicht durch ältere Gewohnheiten beeinflusst sein können, haben keinen Grund, sich dem Consensus zu entziehen. Ballini mag in späteren Heften seine Transkription umso eher preisgeben, als er dann ja wohl auch über sein gegenwärtiges Anfänger-Sanskrit hinauszukommen wünscht.

Ernst Leumann.

1) Nr. 44 findet man in den Abhandl. für die Kunde des Morgenl. X. Band, Nr. 2, p. 14—19.

Digitized by Google

Wissenschaftlicher Jahresbericht

über die morgenländischen Studien im Jahre 1903.

Das Semitische

mit Ausschluss des Sabaeo-Minäischen und der abessinischen Dialekte, sowie der alttestamentlichen Studien.

Von

C. Brockelmann.

Die vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen muss leider noch immer als ein Stiefkind unserer Wissenschaft bezeichnet werden. Während auf dem Nachbargebiet der idg. Sprachwissenschaft die Forschung alljährlich reiche Früchte zeitigt, harrt hier noch ein fast jungfräulicher Boden der Arbeiter. Die in früheren Jahrzehnten wohlberechtigte Klage über Mangel an Stoff zu vergleichender Betrachtung ist heute längst hinfällig geworden, wenn auch das Material der einzelnen Sprachen bei weitem noch nicht so gründlich verarbeitet und so bequem zugänglich ist wie auf idg. Gebiet. Das ist vielleicht eher ein Vorzug für den Semitisten, dass er sich den linguistischen Stoff fast überall erst durch philologische Arbeit selbst erwerben oder doch zurüsten muss; das wird ihn vor manchen Gefahren einseitiger Arbeitsrichtung behüten. Ein Mangel aber, der sich immer wieder fühlbar macht und z. Z. noch jeden wirklichen Fortschritt zurückhält, ist der einer allseitig anerkannten, auf den Erfahrungen der allgemeinen Sprachwissenschaft basierten Methode der Forschung. Während auf idg. Gebiet jeder Arbeiter, der ernst genommen werden will, von den feststehenden Ergebnissen der sprachgeschichtlichen Principienwissenschaft d. h. der Sprachpsychologie sich leiten zu lassen hat (Brugmann, KVG. p. 30), glaubt man in der Semitistik das klippenreiche Meer der Sprachvergleichung noch ohne diesen Kompass befahren zu können. Nur wer sich darauf beschränkt, das bekannte Material hübsch säuberlich zu gruppieren wie J. Lajčiak (Die Plural- und Dualendungen am semitischen Nomen. Diss. Leipzig 1902), mag

Digitized by Google

nicht so scheitern wie Ungnad mit seiner Erklärung der hebr. Segolate (ZA. 17, 333 ff.). Vollers (ZA. 17, 305 ff.) sucht das Verhältnis von *il* und *ilāh*, das er als Vokativ nimmt, das Qātil-Particip, das er zum III. Stamm des Arab. stellt, und die arab. Bewunderungsformeln neu zu erklären; aber so lange die Erforschung des semitischen Vokalismus noch zu keinen festen Resultaten geführt hat, fehlt jeder Formerklärung der sichere Untergrund. Der Versuch des Ref., wenigstens an einem Punkte Einblick in die Gesetze des Vokalismus zu gewinnen, musste natürlich den energischen Widerspruch des Hauptvertreters der Formerklärung ohne phonetischen Unterbau (s. Barth, diese Zeitschr. 57, 628 ff.) erregen.

Auf babylonisch-assyrischem Gebiete steht mit Recht die von der französischen Expedition in Susa gefundene Gesetzessammlung des Hammurabi im Vordergrunde des Interesses. Der Ausgabe und französischen Übersetzung von Scheil (Délégation en Perse. Mémoires t. IV) ist alsbald die Verdeutschung von Winckler (Der alte Orient, 4. Jahrg. Heft 4) gefolgt. Auf die schon recht zahlreichen an diese beiden Übersetzungen sich anschliessenden mehr oder weniger populären Darstellungen (z. B. von C. H. W. Johns, Lagrange, G. Cohn, S. Öttli, J. Jeremias) kann hier nicht näher eingegangen werden. Recht verdienstlich ist der Versuch von Ungnad (ZA. 17, 333 ff. w. f), die Syntax dieses längsten altbabylonischen Textes darzustellen. Eine neue deutsche und hebr. Übersetzung mit einer rechtsvergleichenden Einleitung hat D. H. Müller soeben geliefert. Eine Neuausgabe des Textes mit englischer Übersetzung stellt R. F. Harper in nahe Aussicht; von Peisers deutscher Übersetzung mit juristischen Erläuterungen von Kohler ist eben der 1. Band erschienen. Einen Teil des für die Würdigung dieser Gesetze unentbehrlichen gleichzeitigen Urkundenmaterials hat S. Daiches (Leipziger semit. Stud. I, 2) höchst sorgfältig bearbeitet. In eine z. T. noch ältere Zeit führt uns Thureau Dangins aus den Funden von Telloh stammender Recueil de tablettes chaldéennes (Paris 1903). Demselben Gelehrten verdanken wir den Anfang einer höchst sorgfältigen Umschrift und Übersetzung des Cylinders A von Gudea, eines der wertvollsten Denkmäler des Sumerischen (ZA. 16, 344—62). Äusserst lehrreich ist ein Vergleich mit der Bearbeitung dieses Textes von Oppert (Compt. rend. 1901, 112—128, 1902, 360—412). Aus den Funden von Telloh stammen auch die von Ch. Virolleaud (Comptabilité chaldéenne. 2 voll. Poitiers 1903) mitgeteilten Texte.

Die Leiter des British Museum haben ihren unsterblichen Verdiensten um die Assyriologie ein neues hinzugefügt, indem sie durch Budge und King eine Neuausgabe der bisher hauptsächlich in den z. T. veralteten Bänden der WAI. vorliegenden Annalen der assyrischen Könige mit Umschrift und engl. Übersetzung veranstalten; der erste glänzend ausgestattete Band der Annals of the Kings of Assyria (Lond. 1902) reicht bis zu Aššurnāṣirpal einschliesslich.

Digitized by Google

Während dieses Werk gewissermaassen als krönender Schlussstein eine erste Periode assyriologischer Forschung zu einem glücklichen Ende führt, regen sich in freudigem internationalen Wettbewerb zahlreiche Kräfte, die noch unermesslichen Schätze der religiösen und gelehrten Litteratur des Zweistromlandes zu erschliessen. Einen Teil der von Craig kopierten religiösen Texte hat F. Martin (Bibl. de l'école des hautes études fs. 130) umschrieben, übersetzt und z. T. auch erläutert. Sein Lehrer Ch. Virolleaud (L'astrologie chaldéenne fs. 5—8) setzt das von Epping einst so glücklich inaugurierte Studium der „chaldäischen" Weisheit fort. In die Sphären des niederen Heidentums führen uns die von R. Campbell Thompson (The Devils and Evil Spirits of Babylonia, vol. I, Lond. 1903) mitgeteilten Texte. Dem Scharfsinn Fr. Hrožnys ist es geglückt, in einem schon längst als „Hymnus an Ninib" (Winckler-Abel p. 60) bekannten Texte ein episches Fragment zu erkennen und dies mit verwandten Stücken aus den Sammlungen des Brit. Mus. zu kombinieren (Sumerisch-babyl. Mythen von dem Gotte Ninrag [so ist nach H. für *NIN-IB* zu lesen] MVAG. 1903 Nr. 5); aus dem mythologischen Exkurs sei nur erwähnt, dass er die schon zu Gudeas Zeit hochverehrte Göttin Bau, die Tochter des Himmelsgottes Anu, auf den Regenbogen bezieht. In das Reich der Mantik führt uns die fleissige Arbeit von J. Hunger (Becherweissagung bei den Babyloniern nach zwei Keilschrifttexten aus der Hammurabizeit. Leipz. sem. Stud. I, 1). Wie gefährlich es ist, babyl. und hebr. Religionswesen allzu vorschnell zu vergleichen, zeigt recht deutlich eine zwischen J. D. Prince und Fossey (s. zuletzt JA. s. 10 t. II p. 133 ff.) geführte Polemik über den angeblichen Sündenbock der Babylonier, in der Fosseys vorsichtige Zurückhaltung nur zu billigen ist. Von rein sprachlichen Untersuchungen ist nur noch die von P. Leander (Die sumerischen Lehnwörter im Assyr. Upsala 1903) zu nennen.

Von M. Jastrows Darstellung der Religion Babyloniens und Assyriens, die als erste Zusammenfassung eines sehr weitschichtigen Materials dankenswert ist, aber nicht ohne Vorsicht benutzt werden darf, erscheint jetzt eine vielfach umgearbeitete deutsche Übersetzung (Lief. 1—4. Giessen 1902/3). Wertvoller und verlässiger ist die leider durch die stete Rücksicht auf das zu vergleichende biblische Material beschränkte Schilderung des bab.-ass. Religionswesens von H. Zimmern in der 3. Aufl. von E. Schraders „Die Keilinschriften und das A. T." Einen für weitere Kreise berechneten Auszug aus diesem Werke giebt Zimmern in „Keilinschriften und Bibel nach ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhang" (Berlin 1903), einer der wenigen erfreulichen Früchte der Babel-Bibel-Affaire; 29 weitere aus demselben Anlasse entstandene Broschüren bespricht Jensen, LCbl. 1903 v. 12. Dez., Sp. 1699 ff. Gleichfalls für weitere Kreise berechnet ist die namentlich auch der trefflichen Illustrationen wegen höchst empfehlenswerte Monographie von C.

Digitized by Google

Bezold „Ninive und Babylon“ (Bielefeld u. Leipzig 1903). Das Unternehmen der renommierten Harlemer Kunstfirma Kleinmann & Co., die assyrischen Skulpturen der Museen zu London und Paris in sehr gelungenen und wohlfeilen Lichtdrucken zu reproducieren, ist leider noch nicht über die 4. Lieferung hinausgekommen.

Durch die Jahrhundertwende ist Hilprechts „Explorations in Bible Lands during the 19th century“ (Edinburgh 1903) veranlasst. Den grössten Raum nehmen natürlich die assyr.-bab. Ausgrabungen ein und unter diesen wieder der Bericht über die, trotz mancherlei vielleicht nicht wieder gut zu machender Fehler ausserordentlich ergebnisreichen, Arbeiten der amerikanischen Expedition zu Nuffar. In vier Anhängen schildern Benzinger die Palästinaforschung, Hommel die archäologische Erschliessung Arabiens, Steindorff die Ägyptologie, Jensen die Erforschung der hittitischen Denkmäler.

Für das Gebiet der semitischen Epigraphik können wir auf die erschöpfende und zuverlässige Berichterstattung in M. Lidzbarskis „Ephemeris“ (II, 1, Giessen 1903) verweisen und uns mit der Erwähnung einiger besonders wichtiger Arbeiten und Funde begnügen. Ein seines billigen Preises (16 s.) wegen namentlich auch für Vorlesungszwecke sehr geeignetes „Textbook of North-Semitic Inscriptions“ hat G. A. Cooke (Oxford, Clarendon Press) geliefert.

In Phönicien sind am Ešmüntempel bei Sidon vier gleichlautende Bauinschriften des Königs Bod-'Aštart, Enkels Ešmünazars I., gefunden. Beiträge zur Erklärung dieses z. T. noch recht dunkeln Textes sowie eine neue ebenda gefundene Inschrift desselben Königs giebt C. C. Torrey im Journ. of the Americ. Or. Soc. 24, 211 ff. Über eine gleichfalls in Sidon von H. Winckler entdeckte altaramäische Bauinschrift liegen noch keine näheren Berichte vor.

Unsere Kenntnis des älteren Aramäisch fördern einige von A. Cowley (Proc.SBA. 25, Nr. 8 ff., 259 ff.) publicierte Papyrusurkunden aus Ägypten. Historisches Interesse bietet auch das von J. Euting (Notice sur un papyrus égypto-araméen de la Bibliothèque Impériale de Strassbourg, Mém. prés. par div. sav. à l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres, Paris 1903, vgl. Halévy, Rev. Sém. XII, 67 ff., Clermont-Ganneau, CR. 1903, p. 364, Spiegelberg, OLZ. 1904 Sp. 10) publicierte Fragment, das von einem um d. J. 14 des Darius 411/10 ausgebrochenen Aufstande meldet.

Für das Studium des Jüdisch-Aramäischen hat Ginsburger mit seiner Ausgabe des Pseudojonathan zum Pentateuch nach der Londoner Hds. Br. Mus. add. 27 031 eine wichtige Quelle erschlossen. Nach dem Vorgang von Praetorius haben L. Wolfsohn (Das Targum zum Propheten Jeremias, Diss., Halle 1902) und S. Silbermann (Das Targum zu Ezechiel, Diss., Strassburg 1902) weitere Stücke aus der durch ihre supralineare Punktation wertvollen Berliner Hds. aus Südarabien vorgelegt. Kleine Beiträge zum targumischen Wörterbuch bietet S. Fraenkel in der Festschrift zum 70. Geburtstage A. Berliners.

Digitized by Google

Für das seit Kohn's Untersuchungen leider allzusehr vernachlässigte samaritanische Pentateuchtargum teilt P. Kahle (ZA. 17, 1 ff.) neue Fragmente mit. Die spätere Geschichte der Samaritaner war uns bisher hauptsächlich aus drei arabischen Chroniken bekannt; einen neuen Text der Art haben E. Adler und M. Seligmann (Rev. ét. juiv. t. 45 p. 253 ff., t. 46 p. 123 ff.) veröffentlicht.

Die Erforschung des christlich-palästinischen Dialekts hat Fr. Schulthess, „Lexicon Syropalaestinum" (Berolini MCMIII) zu einem vorläufigen Abschluss gebracht; er verzeichnet vollständig das Sprachgut nicht nur der bisher gedruckten Texte, sondern auch das der von Br. Violet in der Umaijadenmoschee zu Damaskus getundenen Hdss., deren Veröffentlichung durch den glücklichen Entdecker noch zu erwarten ist.

Die syrische Philologie kann auch auf das abgelaufene Jahr als ein ertragreiches mit Befriedigung zurückblicken. Die Lösung einer ihrer wichtigsten Aufgaben, eine kritische Bearbeitung der Peŝîṭâ zum A. T., gehört freilich immer noch zu den frommen Wünschen, deren Erfüllung aus hier nicht zu erörternden äusseren Gründen leider noch immer in weitem Felde zu stehen scheint. So können denn auch Untersuchungen zu einzelnen Büchern, vor denen als z. Z. keinen Erfolg versprechenden Themen zu Erstlingsschriften schon vor Jahren Schulthess mit Recht, aber leider vergeblich, gewarnt hat, wie sie J. Holtzmann zur „Weisheit" (Freiburg 1903) geliefert hat, nur relative und ephemere Werte schaffen. Als Vorarbeit für eine solche Ausgabe dankenswert, aber auch für Grammatik und Lexikographie sehr lehrreich sind die Mitteilungen aus der jakob. und nestor. Masora, die G. Diettrich 1899 zu Jesaias und jetzt zu Ruth (ZATW. 22, 193 ff.) gemacht hat. Grösseren Erfolg verspricht z. Z. das Studium der neutestamentlichen Schriften, für die schon ein reiches Material vorliegt. In die Anfänge der syr. Litteratur führt uns A. Hjelt („Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatesseron", Forsch. z. Gesch. d. neutestam. Kanons und d. altchristl. Lit. v. Th. Zahn VII, 1), während W. Bauer („Der Apostolos der Syrer in der Zeit von der Mitte des 4. Jahrh. bis zur Spaltung der syr. Kirche", Giessen 1903) die allmähliche Vollendung des neutestamentlichen Kanons schildert. G. Hoffmann hat die beiden berühmten Hymnen aus den Thomasakten (ZNTW. 4, p. 273—309) neu herausgegeben, übersetzt und in einem feinsinnigen Kommentar erläutert. Aus der altchristlichen Übersetzungslitteratur lieferte Mrs. Gibson eine neue Ausgabe der Didascalia Apostolorum mit Übersetzung (Horae semiticae 1/2. London 1903). Eine sorgfältige, auf erneuter Kollation der einzigen Londoner Hds. beruhende Untersuchung über den Text von Eusebius' Theophanie mit einem dankenswerten syr.-griech. Glossar gab H. Gressmann (Gebhardt u. Harnack, Texte u. Unters., N. F. VIII, 3). Eine Ausgabe der Briefe des Patriarchen Severus von Antiochia in der syr. Übers. des Athanasius von Nisibis hat E. W.

Digitized by Google

Brooks (I, 1. Lond. 1902) begonnen. Die profane Übersetzungslitteratur ist durch Pognons Ausgabe der Aphorismen des Hippocrates vertreten (Leipzig 1903). Die syr. Serie des Corpus scriptorum christianorum orientalium wird würdig eröffnet mit Guidis Ausgabe und Übers. der Chronica minora, der edessenischen und der von ihm selbst 1891 zuerst herausgegebenen anonymen nestorianischen Chronik a. d. J. 670—80. Die im J. 1895 mit Parisots Aphraatesausgabe eröffnete Patrologia syr. ist glücklich zu einem 2. Bande gediehen, in dem Kugener (Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique, Paris 1903) die von Spanuth im Kieler Gymnasialprogramm für 1893 veröffentlichte Biographie in Text und Übersetzung von neuem vorlegt. Dem unermüdlichen P. Bedjan verdanken wir eine vollständige Ausgabe der Homilien des Isaak von Antiochia (t. I. Leipzig 1903), deren Veröffentlichung Bickell vor 26 Jahren mit dem 2. Bande hatte liegen lassen müssen. Aus der so unendlich reichen hagiographischen Litteratur hat F. Macler die Histoire de St. Azazaïl publiciert, über die in dieser Zeitschr. demnächst genauer zu berichten sein wird. Eine reiche Quelle zur Geschichte der ostsyrischen Kirchenlehre und -Verfassung eröffnet J. B. Chabots Synodicon orientale (Not. et Extr. d. mss. d. l. Bibl. Nationale, t. 37. Paris 1903). G. Diettrich („Die nestorianische Taufliturgie, ins Deutsche übers. und unter Verwertung der neuesten handschr. Funde hist.-krit. erforscht", Giessen 1903) hat einen wichtigen bisher nur aus unvollkommenen Drucken bekannten liturgischen Text mit Hilfe von fünf Berliner und einer Londoner Hds. mannigfach gebessert; seine Untersuchung aber über die Geschichte dieses Textes, den er für viel zu jung hält und in den er ganz haltlose dogmengeschichtliche Voraussetzungen hineinträgt, muss mit Baumstark, Or. Christ. II, 219 ff., als verfehlt bezeichnet werden.

Die Arabistik hat noch aus dem Vorjahre einen wichtigen archäologischen Fund zu verzeichnen. R. Dussaud (vgl. Rev. arch. 1902, II, p. 409 ff.) entdeckte in en-Nemāra, südöstl. von Damaskus, eine Grabinschrift eines in griechischer und arabischer Überlieferung sonst ganz unbekannten Königs Mar'alqais ibn 'Amr (den Peiser, OLZ. Juli 1903, gegen die einfachsten Regeln historischer Methode mit dem gleichnamigen Fürsten von Ḥīra identificieren will) aus d. J. 328 n. Chr. Der Verstorbene wird als König aller Araber, der die Krone getragen und beherrscht hat die beiden Asad und Nizār und die Könige, bezeichnet; dann meldet der noch nicht in allen Einzelheiten verständliche Text von seinen militärischen Erfolgen und seinen Beziehungen zu Rom. Die Schrift zeigt den späteren nabatäisch-sinaitischen Typus und steht dem älteren Arabisch sehr nahe (M. Lidzbarski, Eph. II, 34). Die Sprache zeigt schon durchaus schriftarabisches Gepräge mit nur leichtem dialektischen Einschlag. Eine ausgezeichnete Übersicht über den jetzigen Stand unserer Kenntnis der Zustände im alten Arabien nach den litterarischen Quellen und den Denkmälern giebt F. Buhl in der sehr

Digitized by Google

ausführlichen Einleitung seines Muhammeds Liv (København 1903); die Biographie selbst, die mit gründlicher Quellenkritik liebevolles Verständnis für die religiöse Entwicklung des Propheten verbindet, wird man als die z. Z. beste Darstellung des Themas bezeichnen dürfen. Als Vorfrucht der akademischen Ibn Sa'd-Ausgabe beschenkt uns Sachau (SBBerl.Ak. 1902 Nr. 15 S. 292 ff., 1903 Nr. 3 S. 16 ff.) mit einer Charakteristik der beiden ältesten Chalifen, wie sie in der frommen Erinnerung des 2. Jahrh. d. H. lebten. Wellhausen („Das arabische Reich und sein Sturz", Berlin 1902) verdanken wir die erste wahrhaft kritische Geschichte der Umaijaden mit einer grosszügigen Einleitung über die Urgeschichte des Islams. C. H. Becker behandelt im 2. Heft seiner „Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam" (Strassburg 1903) die Anfänge der arabischen Herrschaft, namentlich in gründlicher und förderlicher Untersuchung die Steuerverhältnisse, sodann die Geschichte der ersten selbständigen Dynastie Ägyptens, der Ṭūlūniden, auch hier mit verständnisvoller Berücksichtigung der Wirtschaftsgeschichte. Für die spätere Geschichte des Islams sind namentlich noch Amedroz' dankenswerte Studien über die Geschichte der Stadt Maijāfāriqīn zu nennen (JRAS. 1902, 785 ff., 1903, 123 ff.). Um die Popularisierung unsrer Studien hat sich I. Pizzi durch seinen geschickten, wenn auch nur auf sekundären Quellen fussenden, Überblick über die Staaten- und Kulturgeschichte des Islams (L'islamismo, Manuali Hoepli 333/4, Milano 1903) verdient gemacht.

Des Ref. Stoffsammlungen zur arabischen Litteraturgeschichte haben auch bei unsern romanischen Nachbarn den Anstoss zu zusammenfassenden Darstellungen gegeben. Auf Cl. Huarts „Littérature arabe" (Paris 1902) ist nun Pizzis „Letteratura araba" (Man. Hoepli 335/6) gefolgt.

Die Erschliessung der altarabischen Poesie hat auch in diesem Jahre erfreuliche Fortschritte gemacht. Die Gedichte des Mutalammis, des Oheims von Ṭarafa, hat K. Vollers arab. und deutsch bearbeitet (SA. aus BAss. V, 2). P. Schwarz hat seine Ausgabe des 'Omar b. abī Rabī'a im Text vollendet und ausserdem noch die Gedichte des Ma'n b. Aus vorgelegt; Nachträge und Verbesserungen dazu bietet mit bekanntem Sammelfleiss R. Geyer (WZKM. 17, 246 ff.). Das wichtigste und erfreulichste Ereignis endlich ist die Vollendung von W. Ahlwardts „Sammlungen altarabischer Dichter" (s. Nöldeke diese Zeitschr. 57, 203 ff.); in rascher Folge sind auf den 1. Band zwei weitere gefolgt mit den Dīwānen der Reǵezdichter al-'Aǵǵāǵ und az-Zafajān sowie Ru'ba. Alle Freunde arabischer Poesie werden zum Abschluss der musterhaften Ausgabe dieser ebenso schwierigen wie wichtigen Texte dem hochverdienten Bearbeiter wie sich selbst freudig Glück wünschen.

Auf dem Gebiete des Adab, der philologischen Belletristik, ist G. van Vlotens Ausgabe dreier Werke des Ǵāḥiz, über die türkischen Prätorianer der 'Abbāsiden, über den Vorzug der Schwarzen

Digitized by Google

vor den Weissen und eines seltsamen Pamphlets gegen einen sonst unbekannten Litteraten Aḥmad ibn 'Abdalwahhāb, zu verzeichnen. Leider ist es dem Herausgeber, den der Tod in der Blüte der Jahre dahingerafft hat, nicht vergönnt gewesen, diese Arbeit noch vollendet zu sehn. Hoffentlich gelingt es seinem Lehrer M. J. de Goeje, der auch die letzten Bogen dieses Buches durch die Presse geführt hat, van Vlotens grossartigen Plan einer Gesamtausgabe der Werke des Ǧāḥiẓ doch noch zu Ende zu führen. Von des Ref. Ausgabe der 'Uǧūn al-aḫbār Ibn Qotaibas ist Teil II als Beiheft zum 17. Bde. der ZA. erschienen. R. Basset giebt (JA. s. 10 t. II p. 43 ff.) mit bekannter Gelehrsamkeit eine ausführliche Inhaltsangabe zweier Pariser Hdss. des Erzählungswerks von den 7 Veziren.

Für das Studium der Theologie und Jurisprudenz haben uns die Kairiner Pressen einige hochwichtige Quellen erschlossen. Mit dem 30. Bde. (Kairo 1321, Maimanīja) liegt nun der freilich nicht gerade musterhafte Druck von Ṭabarīs grundlegendem Qor'ānkommentar nach der Hds. der vicekgl. Bibliothek vollständig vor. Das in der gleichen Bibliothek aufbewahrte einzige Fragment des K. Iḫtilāf al-fuqahā' desselben Autors hat Fr. Kern (Kairo 1320) sachkundig ediert. Von dem Buche des spanischen Ẓāhiriten Ibn Ḥazm über die Sekten des Islams (Al-faiṣal fi 'l-milal wa'l-ahwā' wa'n-niḥal) sind die beiden ersten Bände (Kairo 1317—20) erschienen.

Für die Geschichte der exakten Wissenschaften ist Ibn al-Qiftīs Ta'rīḫ al-ḥukamā', auf Grund der Vorarbeiten A. Müllers hrsg. von J. Lippert (Leipzig 1903), zu nennen. Da uns dies Werk leider nicht im Original, sondern nur in dem nicht ganz einwandfreien Auszug des Zauzanī erhalten ist, so wäre es vielleicht zweckmässiger gewesen, nur die Abschnitte, die noch nicht aus seiner Hauptquelle, dem Fihrist, und seinem Ausschreiber Ibn abī Uṣaibi'a bekannt waren, drucken zu lassen. Von C. Nallinos Opus astronomicum des al-Battānī ist der 1. Teil der Übersetzung (Pubbl. del R. Osservatorio di Brera in Milano XL, p. 1) mit einer sehr lehrreichen Einleitung erschienen. Reiches Material zur Geschichte der Medicin legt P. de Koning in den „Trois traités d'anatomie arabes par Muḥammed ibn Zakariyyā al-Rāzī, 'Ali ibn al-'Abbās et 'Ali ibn Sīnā" (Leide 1903) in Text und Übersetzung vor; ein Glossar der termini technici erhöht die Brauchbarkeit des Buchs für den philologischen Leser. Über das älteste arabische Lehrbuch der Augenheilkunde, das nicht erhalten und nur noch durch Auszüge des Ḥunain b. Isḥāq bekannt ist, handelt J. Hirschberg, SBBerl.Ak. 1903, XLIX. Carra de Vaux hat eine vollständige arabische Übersetzung der Pneumatik und Hydraulik des Philo von Byzanz, die, im griechischen Original verloren, bisher nur in einem stark verkürzten lat. Auszug aus dem Arab. bekannt war, herausgegeben und übersetzt (Not. et Extr. d. mss. de la Bibl. Nat. t. XXXVIII).

Für die arabischen Geographen, die uns namentlich durch M. J. de Goejes Verdienst fast vollständig vorliegen, ist nunmehr

Digitized by Google

die Zeit der Verarbeitung gekommen. Wie viel neues hier, freilich nicht für jedermann, noch zu holen ist, zeigen wieder die hier nicht im entferntesten zu würdigenden „Osteuropäischen und ostasiatischen Streifzüge. Ethnologische und historisch-topographische Studien zur Geschichte des 9. u. 10. Jahrh." von J. Marquart, ein neues Denkmal der bewundernswürdigen Gelehrsamkeit und der glänzenden Combinationsgabe ihres Verfassers. Ganz dankenswert ist Else Reitemeyers „Beschreibung Ägyptens im Mittelalter, aus den geogr. Werken der Araber" (Leipzig 1903); hauptsächlich auf Maqrīzī fusst R. Guest und E. T. Richmond's „Miṣr in the 15th century" (JRAS. 1903, 791 ff.).

Für die christlich-arabische Litteratur ist in diesem Jahre nichts geschehen, was besondere Erwähnung verdiente; wir verweisen dafür auf die Berichte des Oriens Christianus.

Die arabische Litteratur der Juden hat M. Steinschneider (Frankfurt a. M. 1902) in einem erschöpfenden bio-bibliographischen Grundriss dargestellt. Aus dem Wörterbuch Tanchum Jeruschalmis hat W. Bacher (Strassburg 1903) auch für die arabische Lexikographie dankenswerte Mitteilungen gemacht. Die eschatologischen Kapitel des Maimonides hat M. Wolff zum 2. Male arab.-deutsch (Leiden 1903) vorgelegt.

Auch auf dem bisher ziemlich vernachlässigten Gebiet der islamischen Kunst beginnt es sich mehr zu regen. Der bisher hauptsächlich der Erforschung römischer Reste zu gute gekommene Service des monuments historiques de l'Algérie wendet jetzt auch den arabischen Denkmälern seine Aufmerksamkeit zu. W. und G. Marçais liefern in „Les monuments arabes de Tlemcen" (Paris 1903) eine meisterhafte, auf gründlichen Quellenstudien beruhende und vortrefflich illustrierte Baugeschichte; besondere Erwähnung verdient noch die Einleitung, die für die Geschichte der islamischen Architektur neue und fruchtbare Gesichtspunkte eröffnet. Über die spanisch-maurischen Lüsterfayencen des M. A. und ihre Herstellung in Malaga handelt F. Sarre, unter Mitwirkung von E. Mittwoch für die arabischen Quellen, im Jahrb. der Kgl. Preuss. Kunstsammlungen 1903, II.

Das fast für alle Zweige der Semitistik gleich wichtige Studium der arabischen Dialekte, als der wichtigsten lebenden Betätigung semitischen Sprachgeistes, kann auch in diesem Jahre wieder eine erfreulich reiche Ernte halten. Neuarabische Geschichten aus dem 'Irāq mit einem erweiterten Glossar teilt Br. Meissner (BAss. V, 2) mit. Nach dem Diktat einer in New York lebenden Beiruterin publiciert E. Littmann „Le chant de la belle mère" (JA. s. 10 t. 2 p. 97 ff.). „Lieder eines ägyptischen Bauern" hat H. Schäfer gesammelt und übersetzt (Leipzig 1903). Aus Nordwestafrika verdanken wir E. Doutté „Un texte arabe en dialecte oranais" (Mém. d. l. soc. ling. de Paris I, 12 p. 335 ff.). W. Marçais' „Le dialecte arabe parlé à Tlemcen, grammaire, textes et glossaire"

Digitized by Google

(Paris 1902) beruht auf langjähriger praktischer Kenntnis. Über die Säuia in Marokko handelt mit gewohnter Gründlichkeit G. Kampffmeyers 4. Beitrag zur Dialektologie des Arab. (M. Sem. or. Spr. VI, II, 1—51).

Die abessinischen Dialekte (und das Sabaeo-Minäische).

Von

Franz Praetorius.

Zur äthiopischen Sprachkunde, Litteratur, Geschichte sind in den letzten anderthalb Jahren grössere und kleinere Arbeiten in ziemlich erheblicher Menge erschienen. Seitdem Italien nahe Beziehungen namentlich zum Norden Abessiniens unterhält, kommt aus dem bis dahin ziemlich abgeschlossenen, unbekannten Lande reichere Kunde; wissenschaftliche Arbeiten auf dem Gebiete des Äthiopischen, vor 15 Jahren und früher nur vereinzelt, erscheinen in wachsender Anzahl. Unter allen Arbeiten des Berichtszeitraumes ist mir indes keine bekannt geworden, die nach irgend einer Richtung hin zusammenfassend oder abschliessend wäre, so dass eine kurze Verweisung auf sie allein genügen könnte.

Das Gebiet ist nach verschiedenen Richtungen hin gepflegt worden. In dem immer weiteren Hervortreten aller neuäthiopischen Sprachen, namentlich des Tigriña (tigrai) und Tigrē ist eine recht unmittelbare praktische Folge der italienischen Besitzergreifung zu erkennen. Aber auch darüber hinaus ist das Interesse am Neuäthiopischen gewachsen und hat Material erschlossen, das auch früher erschliessbar gewesen wäre. Bald wird das rein gelehrte Interesse zu zusammenfassenden Darstellungen schreiten können, wo bisher keine vorhanden waren; früher gegebene Darstellungen werden erweitert und vertieft werden können. Es seien genannt Littmanns Ausgabe der amharischen Chronik des Debtera Zaneb,[1] L'ambasciata francese a Negusé;[2] Littmanns Tigriña-Texte im Dialekte von Tanbēn (WZKM., Bd. 16), die Apologhi ed aneddoti volti in lingua tigriñña des Abessiniers Ghebre-Medhin Dighnei (Roma 1902), die von Conti Rossini gesammelten Canti popolari tigrai (ZAss., Bd. 17), desselben Leggi tigrai (Ricordi u. s. w. S. 59—66); desselben Tradizione Beni Amer, Algheden e Sabderat in

1) The Chronicle of King Theodore of Abyssinia . . by Enno Littmann. Part 1. Amharic Text. (Princeton, New York, Leipzig 1902.)

2) In Carlo Conti Rossini, Ricordi di un soggiorno in Eritrea (Asmara 1903) S. 43—57.

Digitized by Google

Tigrēsprache (Ricordi u. s. w. S. 67—78). Bald werden wir auch eine umfangreiche Sammlung von Tigrēliedern besitzen.[1])

Die äthiopische Litteratur wimmelt von Lebensbeschreibungen frommer Männer und Frauen, Märtyrer und Märtyrerinnen. Zunächst auf fremdem Boden, meist in Ägypten, entstanden, wurden sie durch Übersetzungen den Abessiniern übermittelt. Solcher Übersetzungen bringt Esteves Pereira wiederum etliche: Martyrio de santa Emerayes (Lissab. 1902), Vida de Santa Maria Egypcia (Lissab. 1903), Vida de S. Paulo de Thebas (Lissab. 1903), Martyrio de Abba Isaac de Tiphre (Lissab. 1903; Coimbra 1903). S. auch Goodspeed in Amer. Journ. Sem. L., vol. XIX. Aber in Abessinien gelangte dieser Litteraturzweig auch zu eigener Entfaltung; indem er sich an einheimische Klöster, einheimische Priester und Missionare anlehnte, werfen diese Lebensbeschreibungen hin und wieder einiges trübes Licht auf die Religions- und die weltliche Geschichte des Landes. Vgl. Conti Rossini, Il Gadla Sādqān (Ricordi u. s. w. S. 7 ff.), Il Gadla Libānos (ibid. S. 23 ff.), Beṣu'a Amlāk (Rendiconti Lincei 1902), Gli atti di Abbā Yonās (ibid. 1903).

Unsere Kenntnis der äthiopischen Geschichte beginnt bekanntlich erst mit Yekūnō Amlāk gegen Ende des 13. Jahrh. n. Chr. Sein Aufkommen, der Ursprung und Untergang der ihm vorangehenden Dynastie der Zagäer ist noch von der Sage verhüllt. Begreiflicherweise richtet sich das Interesse mit Vorliebe auf diesen zweiten Anfangspunkt der äthiopischen Geschichte, um das über ihn ausgebreitete Dunkel zu erhellen. Conti Rossini hat hierzu einige neue äthiopische Dokumente veröffentlicht (Ricordi u. s. w. S. 5 f., Rev. Sémit. X, S. 373 ff.), deren geschichtlicher Wert indes auch nicht erheblich sein dürfte. Und seine Auseinandersetzungen Rev. Sémit. XI, S. 325 ff., lassen deutlich erkennen, wieviel hier noch zweifelhaft, wiewenig sicher ist. — In spätere, hellere Zeiten führt Guidi's Ausgabe und Übersetzung der Annalen des Kaisers Johannes I, A'läf Sagad (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, I, 1, 1903).

Das bibel- und religionsgeschichtliche Interesse (fast das einzige Interesse, das frühere Jahrhunderte an der äthiopischen Litteratur nahmen) regt sich auch jetzt noch lebhaft. Durch die sehr wenig treue Bewahrung und Überlieferung der ursprünglichen alten Bibelübersetzung sind schwierige textkritische Fragen aufgeworfen worden, die Aug. Heider (Leipzig 1902) und N. Roupp (ZAss., 16. Bd.) erörtern. — Fast so lange wir die äthiopische Sprache überhaupt kennen, ist auch die grosse Vorliebe der äthiopischen Kirche für apokalyptische, angelo-, dämonologische und ähnliche Schriften bekannt. Mit der Übersetzung der hl. christlichen Bücher lernten die Äthiopen derartige Schriften früh kennen,

1) Vgl. Specimens of the Popular Literature of Modern Abyssinia. By Dr. Enno Littmann. (J. Am. Orient. Soc., Vol. XXIII.)

Digitized by Google

schätzen und bewahren. Ein den Äthiopen überkommenes Werk dieser Art liegt vor in dem Buche der Jubileen, das Charles nach seiner Ausgabe des äthiopischen Textes nunmehr ins Englische übersetzt hat (London 1902). Die Äthiopen haben dann aber nach dem übernommenen Muster auch selbständig ähnliche Bücher fabriciert. Das tritt eigentlich jetzt erst in helles Licht durch die späten und ganz späten Machwerke, die Perruchon (Le livre des mystères du ciel et de la terre. Paris [1903]) und Littmann (Am. Journ. of Semit. Lang., vol. XIX „Abyssinian Apocalypses") veröffentlicht haben. Freilich haben diese jüngeren Schriften nicht entfernt den Erfolg gehabt, wie jene altererbten. Ähnliche Geschmacksrichtung zeigen die von Halévy herausgegebenen und übersetzten Bücher der abessinischen Juden: Tĕ'ĕzăza Sanbat u. s. w. (Paris 1902).

Grammatik und Lexikographie des Äthiopischen sind nur vertreten durch einen Aufsatz von Praetorius in dieser Zeitschrift, Bd. 57, S. 271 ff., der einige neue Zusammenhänge zwischen dem äthiopischen und dem sabäischen Wortschatz nachweist.

Auf dem Gebiete des Sabäischen selbst ist im Berichtszeitraum sehr wenig erschienen. Nur vereinzelte kleinere Arbeiten und wenige neue Funde, von deren Aufzählung hier abgesehen werden muss.

Alttestamentliche Studien.

Von

G. Beer.

Dass man theologischerseits die Notwendigkeit eines, durch die zunehmende Verästelung der semitischen Wissenszweige jedoch immer schwieriger werdenden, im Zusammenhang Bleibens der alttestamentlichen ja der theologischen Studien überhaupt mit den semitisch-orientalischen fühlt, kommt in dem Theologischen Jahresbericht, in dem dem Vorderen Orient seit kurzem ein besonderer Abschnitt gewidmet ist, zum charakteristischen Ausdruck. Um so erfreulicher ist nun auch umgekehrt die Absicht, die alttestamentlichen Studien in die in dieser Zeitschrift erscheinende Übersicht über die Fortschritte der semitisch-orientalischen Wissenschaften zu ziehen, in der freilich auch das Neue Testament nicht fehlen sollte, um dessentwillen, als des Hauptträgers der Kultur der occidentalischen Völker, unser Interesse letztiglich bewusst oder unbewusst am Orient haftet.

Die alttestamentliche Wissenschaft hat den Zenith des ihr in den letzten Jahren das eigenartige Gepräge gebenden encyklopädi-

Digitized by Google

schen, lexikalischen, kommentatorischen, hand- und lehrbuchartigen Auf- und Zusammenarbeitens der Erträgnisse der jüngsten Vergangenheit überschritten: in diesem Jahre ist die von Cheyne und Black herausgegebene Encyclopædia Biblica beendet worden, hat Guthe's Bibelwörterbuch das Licht der Welt erblickt, naht das von Brown, Driver und Briggs bearbeitete hebräische Lexikon dem Ausgang und hat der von Nowack geleitete, durch das Erscheinen von Baentsch' Numeri vollständig gewordene Sammelkommentar den konkurrierenden Marti'schen, von dem nur noch das Dodekapropheton fehlt, um Nasenlänge geschlagen, während in dem Erscheinen der alttestamentlichen Hand- und Lehrbücher und der Hefte der Haupt'schen Regenbogenbibel eine Art Erholungspause eingetreten zu sein scheint. So sind viele Kräfte für die neuen Aufgaben der alttestamentlichen Wissenschaft frei geworden, die ihr zum Teil durch Anregung von aussen inzwischen gestellt worden sind und an deren Lösung sich einzelne Kräfte schon in der jüngsten Zeit mit Erfolg versucht haben. Das in der Gegenwart überwiegende religionsgeschichtliche Interesse am Alten Testament und die zu Tage getretene Uneinigkeit der Semitisten über gewisse Grundlagen der vergleichenden semitischen Grammatik dürften mitverschulden, dass auf dem Gebiet der **hebräischen Grammatik** von alttestamentlicher Seite im ganzen kein erheblicher Fortschritt zu verzeichnen ist. Die für Strack eingesprungene Steuernagel'sche hebräische Grammatik (1903) ist wohl ein recht brauchbares Studentenbuch, dürfte aber die Diskussion über schwebende Fragen der hebräischen Grammatik kaum wesentlich fördern und das Bedürfnis nach einer historischen hebräischen Grammatik und einer historischen hebräischen Syntax nicht befriedigen, für welche letztere freilich so gut wie jede Vorarbeit von theologischer wie philologischer Seite fehlt. In das Wesen der babylonischen Masora und in die Geheimnisse des Pāsēq verdanken wir Kahle (1902), bzw. Kennedy (1903) fördernde Einsicht. Die alljährlich sich mehrenden Hand- und Inschriftenpublikationen haben ein umfängliches Material für das semitische Lexikon zu Tage gefördert, das zur Fruchtbarmachung für die einzelnen semitischen Sprachen in einem Thesaurus linguarum semiticarum kritisch aufgestapelt werden müsste. Solange die **alttestamentliche Wortforschung** nicht durch energischer betriebene Text- und Versionenkritik, die freilich durch das fehlende LXX-Lexikon in der Luft schwebt, eine festere Basis als bisher erhalten hat, so werden besonders die *ἅπαξ γραφόμενα* des A. T. ein Spielplatz bleiben, auf dem Assyriologen, Arabisten und Ägyptologen ihre kleinen Lieblinge — nur zu häufig die Kinder schwacher Augenblicke — sich tummeln lassen, für die sie die Adoption durch die alttestamentliche Wissenschaft verlangen. Die von Kautzsch in lexikalischer Hinsicht bearbeiteten Aramaismen im A. T. (1902) bedeuten den glücklichen Anfang zu einem historischen hebrä-

Digitized by Google

ischen Lexikon. Mit einem Erfolg versprechenden Programm für die Herstellung der ca. 300 v. Chr. gelesenen **hebräischen Bibel** ist Kittel (1902) hervorgetreten. Die Zeit zur Inangriffnahme einer historischen hebräischen Textbibel, die uns die Entwicklung des hebräischen Textes der einzelnen Schriften von seinen erkennbaren ersten Anfängen bis zur Erstarrung in der Masora veranschaulicht, scheint noch nicht gekommen. Unter der fruchtbaren Anregung, die Sievers' **Metrische Studien** (1901) auf die alttestamentliche Wissenschaft geübt haben, haben zuletzt Erbt den Jeremia (1902) und gesetzliche Partien des A. T. (1903), Baumann den Amos (1903), Löhr Deut. 32 (1903), und am gründlichsten Rothstein Ri. 5 (1902/3) behandelt. Mögen dabei auch noch nicht allgemein befriedigende Resultate gezeitigt worden sein, so wird bei dem von Sievers selbst empfohlenen fröhlichen Probieren an den verschiedensten Stellen des A. T. etwas Erspriessliches schon herauskommen, sei's auch nur die befreiende Erkenntnis eines „Ignoramus"! Unter den vielen vortrefflichen, obwohl nicht an die Gründlichkeit der International Critical Commentaries reichenden **Kommentaren** der jetzt vollendeten oder fast vollendeten Nowack'chen und Marti'schen Sammlung, aus der insgesamt der Philologe freilich nicht allzuviel Nutzen für Grammatik und Lexikon ziehen und an deren Durcheinander von formaler und sachlicher Kritik er oft Anstoss nehmen dürfte, seien hier besonders hervorgehoben die trotz ihres starken Subjektivismus in das psychologische Verständnis tief einführenden Duhm'schen Erklärungen des Jesaja (bei Nowack) und des Jeremia (bei Marti), sowie der Gunkel'sche Genesiskommentar wegen der geschickten religionsgeschichtlichen, oft auf Zimmern als Paten zurückgehenden Verwertung assyriologischer Erkenntnisse für die biblische Urgeschichte. Nachdem durch Kautzsch' alttestamentliche **Apokryphen** und **Pseudepigraphen** (1900), denen sich jetzt die neutestamentlichen Apokryphen von Hennecke (1904) anschliessen, eine bequeme Grundlage für die Erforschung dieser Litteratur geschaffen und Schürer in seiner Geschichte des jüdischen Volkes (1898—1901) die kritischen Leistungen auf diesem Gebiet sorgfältigst gesammelt und verarbeitet hat, hat besonders Charles das Studium der alttestamentlichen Pseudepigraphen gefördert, indem er durch seine Ascensio Jesajae (1900) und seine Jubiläen (1902) teils einen besseren Text dieser Bücher, teils, namentlich für die Jubiläen, im Sinne Bohns ein richtigeres historisches Verständnis angebahnt hat. Ähnlich hat sich Flemming um den Text des äthiopischen Henoch (1901/2) sehr verdient gemacht. Endlich ist auch von der syrischen Baruchapokalypse ein griechisches Stück (12, 1—13, 2. 13, 11—14, 3) entdeckt worden (cf. Deissmann, Theol. Lit.-Zeit. 1903, Sp. 594). Der von Strack peinlich genau herausgegebene und für Studenten berechnete hebräische Text der Sprüche Jesu b. Sira (1903) möge Smend an den von ihm versprochenen Kom-

Digitized by Google

mentar erinnern. Seit dem Erscheinen von Hatch-Redpath' LXX-Konkordanz (1897) und der seinen LXX-Abdruck abschliessenden Introduction von Swete (1900) scheint im Betrieb der **LXX-Forschung** eine Ermüdung eingetreten. Eine Ausbeutung der Papyrusfunde für das LXX-Lexikon ist inzwischen noch nicht erfolgt. An die in vieler Hinsicht wünschenswerten LXX-Kommentare der einzelnen Bücher der griechischen Bibel will sich vorab niemand wagen. Über die religionsgeschichtliche Bedeutung der LXX belehrt ansprechend, wenn auch gegen das Judengriechisch allzu skeptisch, der Deissmann'sche Vortrag „Hellenisierung des semitischen Monotheismus" (1903). Seitdem Graf Baudissins Einleitung ins Alte Testament (1901) der gegenwärtigen Einseitigkeit, die alttestamentliche **Litteraturgeschichte** als ein Repertoire kritischer Einzelbeobachtungen anzusehen, mit Recht die Aufgabe gegenübergestellt hat, die Komposition der einzelnen Bücher zusammenhängend zu erfassen, und die Eigenart der einzelnen Schriftsteller und Litteraturgattungen zu beschreiben, ist eine nennenswerte alttestamentliche Litteraturgeschichte diesem Ideal, hinter dem Baudissins eigenes dickes Buch selbst zurückbleibt, nicht gerecht geworden. Treffliche Winke zum Verständnis der jetzigen Gestalt der alttestamentlichen Prophetenschriften giebt Stade (ZATW. 1903, 153 ff.). Eine **israelitisch-jüdische Geschichte**, durch die die bekannten Werke von Wellhausen, Stade und Guthe rückständig gemacht würden, ist auch in der Gegenwart nicht geliefert worden. Winckl ers Ausführungen über diesen Gegenstand in „Keilinschriften und Altes Testament" mögen zwar die gangbare wissenschaftliche Auffassung hie und da durchlöchern, sie als Ganzes aber nicht entwerten, man müsste denn ein Freund seines Dogmas sein, dass jede orientalische Erzählung sich des mythologisch-astralen Stoffes zur Einkleidung bediene. Soll doch gar alle Metrik aus den Verhältnissen der Planetenbewegung zu erklären sein (Arabisch — Semitisch — Orientalisch 180). Wie wäre es also, wenn man die hebräische Metrik aus dem Hinktanz des Astralgottes Jakob ableitete, Gen. 32, 23 ff. 1 Kön. 18, 26?? Wincklers Versuch, in seinem soeben citierten anregenden Buch „Arabisch etc." (1901) die vorislamischen Araber aus Nomaden zu babylonischen Kulturmenschen umzustempeln, sollte den Alttestamentler veranlassen, die Nachrichten der hebräischen und griechischen Bibel über die Araber zu sammeln und zu prüfen. Für die älteste Geschichte Israels schafft Steuernagels „Einwanderung der israelitischen Stämme" (1901) beachtenswertes Material herbei. In der Erkenntnis der Genesis des Judentums sind in dem Pêle-Mêle der Meinungen noch keine klaren Einsichten gewonnen. Für die **biblische Geographie** bleiben die neuen Auflagen von Bædekers Palästina (1900) und Ägypten (1902) tonangebend. Auch in Wincklers Darstellung der Geographie Palästinas und seiner Nachbarländer (in KAT.[3]) wird neue Weisheit zu finden sein. Auf **archäo-**

Digitized by Google

logischem Gebiet haben besonders die Nachrichten über die Ausgrabungen Sellins in Ta'annek die Geister gespannt gemacht. Was bisher der Öffentlichkeit bekannt geworden ist, bestätigt, was wir schon früher wussten: vor der Einwanderung Israels war Palästina das Kreuzungsterrain ägyptischer und babylonischer Kultur. Eine recht anschauliche, viel Gutes und Neues enthaltende, obwohl zu sehr nur auf eigene Beobachtung sich stützende, zwischen Dorf und Stadt nicht genügend scheidende und die Äusserungen der primitiven Religion etwas stiefmütterlich behandelnde Schilderung des Volkslebens im Lande der Bibel hat jüngst Bauer (1903) gegeben. Sein Werk ist neben Dalmans „Palästinischem Diwan" (1901) und Littmanns „Neuarabischer Volkspoesie" (1902) eine neugeöffnete reiche Fundgrube für biblische Altertümer und Kommentare. Der an die bekannten zwei Vorträge Delitzsch' geknüpfte und einschliesslich der Hammurabi-Moses-Episode schon bis zur Langeweile geführte Babel-Bibelstreit, bei dem von seiten der Assyriologen die babylonische Religion zu sehr durch die biblische erhellt, und die biblische Religion zu sehr durch die babylonische verdunkelt worden ist, während von seiten der Theologen zu häufig das Gegenteil geschah, bedeutet eigentlich mehr einen buchhändlerischen als einen wissenschaftlichen Erfolg, hat aber für die **alttestamentliche Religionsgeschichte** wenigstens den positiven Gewinn abgeworfen, dass sich die Vertreter dieses Fachs mehr auf das Eigenartige der israelitisch-jüdischen Religion besinnen mussten, indem jetzt für die ruhige Abwägung des Babel und Bibel Gemeinsamen und Trennenden namentlich durch den von Zimmern bearbeiteten religionsgeschichtlichen Teil von Schraders KAT.[3] gute Vorspanndienste geleistet sind. Nur rächt sich bei Zimmern wie bei Gunkel die Vornehmthuerei gegen die historische biblische Kritik und verführt ihn zuweilen zu Konstruktionen und Kombinationen gewagter Art. Wie verwickelt die sachlichen und historischen Probleme liegen, belehrt für den Fall der biblischen Paradiesesgeschichte der Aufsatz von Stade (in ZATW. 1903, 172 ff.). Solange es den Assyriologen u. a. nicht gelingt, die Anfänge des Jahwismus aufzuklären, oder für die Bedeutung des hebräischen Opfers als Gemeinschaftsmahles zwischen Gottheit und Verehrer, oder für die Erscheinung der prophetischen Religion die babylonische Parallele und ältere Vorlage aufzuweisen, oder das Hauptkennzeichen des Juden, die Beschneidung, oder die Entwicklung des Judentums zur Kirche aus Babylonien abzuleiten, ist die Auffassung der Bibel als einer dekadenten Provinz Babels ein Zerrbild von Babel und Bibel. Wenn von modernen babylonischen Sybillen die Ansicht geäussert wird, dass die Theologen erst Assyriologen werden müssten, um das A. T. richtig zu verstehen, so zeigen die Blössen, die sich fortwährend Assyriologen im alttestamentlichen Fach geben, die Notwendigkeit einer selbständigen alttestamentlichen Wissenschaft. Und sollte nicht ähnlich auch der Arabist,

Digitized by Google

für den das babylonische Fangnetz auch schon bereit ist, neben dem Assyriologen noch sehr „existenznötig" sein? Vielleicht finden sich Ägyptologen, die, durch das Beispiel von Babel-Bibel aufmerksam gemacht, demnächst das dankbare Thema „Ägypten und das Alte Testament" in Erwägung ziehen. — Kompromissarbeit kann hier allein fördern! Den Zettel der alttestamentlichen Religionsgeschichte hat der Jahwismus gegeben, den Einschlag dazu lieferten ägyptische, babylonische, persische, griechische und römische Kultur, allgemeines, semitisches und besonders arabisches Heidentum. Vieles ist davon ausgeschieden, der Jahwismus selbst veredelt worden. Nur muss man sich Einwirkungen und Ausscheidungen nicht äusserlich, sondern innerlich vollzogen denken (cf. Tiele, Einl. in die Religionswissenschaft 1899—1901). Aus dem Ganzen sind Talmud und Evangelium hervorgegangen. Haben Schwallys „Semitische Kriegsaltertümer" (1901) von neuem gezeigt, wie viel aus dem allgemeinen, semitischen und arabischen Heidentum für das Verständnis der israelitischen Religion auf einem bestimmten Gebiet abfallen kann, so lehrt Curtiss' Primitive Semitic Religion to-day (1902, jetzt auch deutsch 1903), wie wichtig das moderne religiöse Volksleben Palästinas für das Studium der primitiven und höheren Elemente der biblischen Religion ist und ergänzt recht glücklich R. Smith' „Religion of the Semites" und Wellhausens „Reste arabischen Heidentums". Marti hält in der neuen Auflage seiner „Geschichte der israelitischen Religion" (1903) den früheren Standpunkt fest, die Entwicklung der alttestamentlichen Religion von innen aus zu beschreiben. Darin verfährt er der Hauptsache nach recht, nur unterschätzt er dabei den für das innere Wachstum der Religion von aussen stammenden Regen und Sonnenschein. An der Auffassung der prophetischen Zukunftshoffnungen als Postulaten der nachexilischen Gemeinde und in der Betonung, dass die Prophetenschriften stark im erbaulichen Interesse überarbeitet seien, wird ihm im Prinzip zuzustimmen sein. Mit einer Leistung ersten Ranges ist Bousset in die **Lücke zwischen alt- und neutestamentlicher Theologie** durch seine „Religion des Judentums" (1903) getreten, an die sich eine an den Streit zwischen Holtzmann und Geiger erinnernde Debatte mit den auf ihr talmudisches Besserwissen pochenden jüdischen Bearbeitern dieses Stoffes geschlossen hat. Ähnliche Tendenzen wie Bousset, wenn auch im engeren Rahmen, verfolgen Baldenspergers „Messianisch-apokalyptische Hoffnungen des Judentums" (1903, I. T.), während Friedländers „Geschichte der jüdischen Apologetik" (1903) sich unbewusst zu einer tendenziösen Apologie des Judentums ausgewachsen hat. Der gegenwärtige Betrieb der alttestamentlichen Religionsgeschichte drängt immer mehr von selbst dahin, Altes und Neues Testament organisch zu verbinden und die Scheidung in alt- und neutestamentliche Theologie nur von praktischen Gesichtspunkten und im Interesse der Arbeitsteilung zu billigen: damit wird zu dem Ideale und der

Digitized by Google

Praxis der Ewald, Reuss, Wellhausen und Stade eingelenkt. In den Dienst dieser nützlichen Bestrebungen stellen sich die von Bousset und Gunkel (seit Herbst 1903) redigierten „Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments". Nur sollte Gunkel seinen babylonischen Chaosdrachen nicht allzu kräftig mehr füttern, um ihn unter der Bewunderung kritikloser Anhänger das biblische Gebiet weiter unsicher machen zu lassen.

Ägyptologie.

Von

Heinrich Schäfer.

Der hier vorgelegte Bericht umfasst die drei letzten Jahre ägyptologischer Arbeit, etwa vom Herbst 1900 bis zum Herbst des Jahres 1903. Bei wichtigeren Fragen ist aber, wo es zum Verständnis und zur Abrundung nötig erschien, noch weiter zurückgegriffen worden.

Es wird der Versuch gemacht, nur die Entdeckungen herauszuheben, die die Entwicklung unserer Wissenschaft wirklich um ein wesentliches Stück gefördert haben. Die grosse Masse der Arbeiten musste unerwähnt bleiben[1]), obgleich sie ja, jede in ihrer Art, meist auch Fortschritte in unserer Erkenntnis darstellen. Man findet sie vollständig aufgeführt in den vortrefflichen Berichten, die der Egypt Exploration Fund in besonderen Heften jährlich herausgiebt[2]), und die begründet sind und geleitet werden von F. Ll. Griffith. Jeder, der auf unserem Felde arbeitet, wird dem trefflichen Manne dankbar sein für die Sorgfalt, die ruhige selbstlose Sachlichkeit und den weiten Blick, mit dem er diese mühsame Arbeit des Registrierens nun schon seit zehn Jahren neben seinen zahlreichen anderen Arbeiten durchführt. Dass seine Nachweise auch für diesen Bericht benutzt sind, brauche ich kaum zu sagen. Im Hinblick auf Griffith' Berichte enthalten die im folgenden gegebenen litterarischen Nachweise meist nur das Allernötigste.

I. Sammelwerke.

Der Begründung neuer Zeitschriften sehen wir im allgemeinen nicht mit besonderer Lust zu, aber von allen Kennern der Ver-

1) Es mag sein, dass auch manche erwähnenswerte Arbeit weggeblieben ist, weil ich sie nicht kennen gelernt habe.

2) Egypt Exploration Fund. Archæological Reports. Begonnen mit dem Bericht über 1892—1893.

Digitized by Google

hältnisse ist die neue Zeitschrift des Service des antiquités[1]) mit Freude begrüsst worden. Sie war das einzige Mittel zu verhindern, dass die Ergebnisse der zahllosen kleinen Ausgrabungsarbeiten, die der Service durch seine Beamten jährlich unternehmen lässt, einfach zu Grunde gehen. Geplant ist die Zeitschrift durch Loret, aber von Masperos organisatorischem Talent erst in die richtigen Bahnen geleitet worden.

Unter den neuentstandenen Sammelpublikationen ist vor allem das gewaltige Unternehmen des wissenschaftlichen Katalogs des Museums von Kairo[2]) zu nennen, das nach einem Plane L. Borchardts von de Morgan eingeleitet und unter Maspero 1901 in die Öffentlichkeit getreten ist. Das Werk soll archäologisch und philologisch genügende Publikationen des gesamten Bestandes des Museums geben. Bei dem Entwerfen des Planes hat man sich zwar etwas stark übernommen, wenn auch nicht in dem Masse wie bei seinem Gegenstück, dem de Morgan'schen Katalog sämtlicher in Ägypten vorhandener Denkmäler; aber selbst wenn auch das neue Werk ein Torso bleiben sollte, so werden doch seine luxuriös ausgestatteten Bände immer eins der wichtigsten Werkzeuge für den Ägyptologen bilden. Das Berliner Museum hat sich vorläufig bescheidenere Ziele gesteckt. Es veröffentlicht durch Schäfer in schlichter Form vorerst nur die Inschriften seiner sämtlichen Schätze[3]). Auch die kleineren deutschen Sammlungen treten allmählich hervor. Unter Spiegelbergs Leitung sind bisher Grab- und Denksteine veröffentlicht[4]). Die Blüten aus den öffentlichen und privaten Sammlungen aller Länder sollen in zwangloser Folge in Caparts Tafelwerk[5]) gesammelt werden. Die Herausgabe des Textes zum Lepsius'schen Denkmälerwerk nach Lepsius' Tagebüchern[6]) schreitet langsam aber ständig fort, ein Inventar alles dessen, was der preussischen Expedition der vierziger Jahre auf dem ägyptischen Boden für unsere Wissenschaft wichtig erschienen ist, und ein würdiges Denkmal für ihren grossen Leiter. Die sehr mühevolle und gewissenhaft von Sethe geleistete Arbeit

1) Annales du service des antiquités de l'Égypte. Erscheint seit 1900.

2) Catalogue général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire. Bis jetzt sind erschienen: Ostraca (Daressy) — Metallgefässe (v. Bissing) — Fayencegefässe (v. Bissing) — Tombes de Maherpra, Amenophis II (Daressy) — Tombes d'Aménophis II et de Thoutmosis III (Daressy) — Coptic Monuments (Crum) — Grab- und Denksteine des mittleren Reichs (Lange und Schäfer) — Greek moulds (Edgar) — Textes et dessins magiques (Daressy) — Sarcophages antérieurs au nouvel empire (Lacau) — Greek Papyri (Grenfell und Hunt).

3) Ägyptische Inschriften aus den Kgl. Museen zu Berlin. Erschienen sind zwei Hefte seit 1901.

4) Ägyptische Grabsteine und Denksteine aus süddeutschen Sammlungen. Erschienen sind seit 1902 zwei Bände, die umfassen: Karlsruhe, Mülhausen, Strassburg, Stuttgart, München Glyptothek und Antiquarium.

5) Recueil de Monuments Égyptiens I. 1902.

6) Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien. Text. Herausgegeben von E. Naville, bearbeitet von K. Sethe. Erschienen sind seit 1897 Bd. I, III, IV.

Digitized by Google

hätte vielleicht noch nützlicher gemacht werden können, wenn sie, noch mehr als es geschehen ist, zu einer Konkordanz der grossen Publikationen ausgestattet worden wäre. Ragt hier noch eins der Riesenwerke aus der Zeit der Anfänge der Ägyptologie in die unsere hinein, so sind die Denkmälerpublikationen der englischen Gesellschaften[1]) durchaus modern. Nach einigen weniger gelungenen tastenden Versuchen haben sich ihre jährlich erscheinenden Bände unter der Leitung von Petrie und Griffith zu Mustern — wenn auch natürlich noch immer nicht Idealen — von Publikationen herausgebildet, was Anlage und Solidität der Ausführung anbetrifft. Ein gutes Hilfsmittel, vor allem für den Historiker, verspricht die von Steindorff ins Leben gerufene Sammlung kritisch bearbeiteter Texte der wichtigeren Inschriften[2]) zu werden. Werke wie Piehls Inschriftensammlung[3]), von der der Schlussband erschienen ist, und die mit zu den zuverlässigsten Textpublikationen gehört, die wir haben, möchte man sich mehr wünschen. Am Schluss dieses Abschnittes muss nun aber noch eines Werkes gedacht werden, das, so unscheinbar es ist, doch unter den Händen seines Herausgebers Steindorff mit jeder Auflage mehr zum unentbehrlichen Handbuch und Führer für den Ägyptologen geworden ist, des Bædekers[4]) von Ägypten. Bénédites Reisehandbuch[5]) hat im einzelnen manche Vorzüge, doch wird es noch einige Auflagen brauchen, ehe es an Handlichkeit und praktischer Einrichtung dem Bædeker gleichkommt.

II. Grammatik und Lexikographie.

Es ist beschämend zu sehen, dass noch immer, 75 Jahre nach der Geburt unserer Wissenschaft, die Mehrzahl der lebenden Ägyptologen sich damit begnügt, den Bau der Sprache, deren Denkmäler sie behandeln, nur in den allergröbsten Zügen zu kennen, und sonst sich auf eine durch vieles Lesen von Texten erworbene Routine zu stützen. Gewiss macht Kenntnis der Grammatik allein noch keine brauchbaren Interpreten und andrerseits kann man auch ohne sie meist den historischen und kulturgeschichtlichen Inhalt der

1) Memoirs of the Egypt Exploration Fund. Seit 1883/84. Zuletzt erschienen: Royal tombs of the first dynasty at Abydos, 2 Bde. (Petrie) — Dēr el-bahri (Naville) — Diospolis parva (Petrie) — Abydos, 2 Bde. (Petrie) — El Amrah and Abydos (Mac Iver-Mace). — — Publications of the Egyptian Research Account. Seit 1895. Zuletzt erschienen: El Arabah (Garstang) — Mahasna and Bet Khallaf (Garstang) — Temple of the kings (Caulfield). — — Archaeological Survey of Egypt edited by F. Ll. Griffith. Seit 1890/91. Zuletzt erschienen: The rock tombs of Deir el Gebrawi, 2 Bde. (Davies).

2) Urkunden des ägyptischen Altertums herausgegeben von G. Steindorff. Erschienen sind seit 1903 zwei Hefte, bearbeitet von Sethe.

3) Inscriptions hiéroglyphiques. Erschienen in drei Serien seit 1886.

4) Die neuste Ausgabe ist die französische von 1903.

5) Collection des Guides-Joanne. Égypte. 1900.

Digitized by Google

Texte in grossen Umrissen erfassen, auch manche lexikographische Beobachtung sammeln. Aber man müsste sich doch wenigstens bewusst werden, dass dieses Vorgehen ein Wandeln auf einem Sumpfe ist, der viele tückische Stellen birgt, vor allem aber, dass es eigentlich alles andere ist als Wissenschaft. Es herrschen hier zum Teil Zustände, die man auf jedem anderen Gebiete unbegreiflich finden würde.

Man hat die Arbeit in der ägyptischen Grammatik so gut wie ganz Adolf Erman und denen die ihm folgen überlassen. Nachdem Erman in seiner neuägyptischen Grammatik[1]) die Syntax der Sprache des neuen Reiches behandelt hatte, legten seine Epoche machenden Aufsätze in der Zeitschrift für ägyptische Sprache[2]) den Grund zur Erkenntnis der Formenlehre des Ägyptischen, und 1889 fasste er die bisherigen Ergebnisse zum ersten Male in seiner Grammatik zum Papyrus Westcar[3]) zusammen. 1894 veröffentlichte er in der Porta linguarum die erste Auflage seiner ägyptischen Grammatik[4]). Jetzt ist der Schlussband von Sethes Verbum[5]) erschienen und damit ist ein Werk erstaunlicher Arbeitskraft und durchdringenden Scharfsinns beendigt, das weit mehr bietet, als sein Titel andeutet. Es giebt kaum eine Frage der ägyptischen Lautlehre, Formenlehre und Syntax, die darin nicht berührt würde. Auf lange Jahre hinaus wird es die Basis für die Weiterarbeit abgeben, wenn auch gewiss mancher Teil des Baues wird umgebaut oder gar abgerissen und von neuem aufgeführt werden müssen. Ermans Besprechung von Sethes Werk[6]) und sein schöner Aufsatz[7]) über die Entstehung der jüngeren Flexion des Verbums wiesen neue Wege zum Vorwärtskommen und 1902 hat Erman in der zweiten Auflage seiner ägyptischen Grammatik[8]) selbst wieder einmal den derzeitigen Stand der Arbeiten klar und bestimmt umrissen, zu deren Unterstützung übrigens Steindorffs Thätigkeit auf dem Gebiete der koptischen Grammatik[9]) wesentlich beigetragen hat. Die Basis der ganzen grammatischen Arbeiten bildet und muss bilden die Erkenntnis der konsonantischen Natur der

1) Neuägyptische Grammatik. Leipzig 1880.

2) Die tonlosen Formen (1883) — Spuren eines alten Subjunktivs (1884) — *ḫ'n* und die ihm analogen Formen (1889) — Eine neue Art der ägyptischen Konjugation (1889) u. s. w.

3) Die Sprache des Papyrus Westcar. Eine Vorarbeit zur Grammatik der älteren ägyptischen Sprache. 1889.

4) Ägyptische Grammatik. 1884.

5) Das ägyptische Verbum im Altägyptischen, Neuägyptischen und Koptischen. 3 Bde. 1899 und 1902.

6) Die Flexion des ägyptischen Verbums. Sitzungsberichte der Berl. Akad. 1900, S. 317.

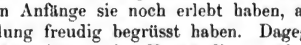
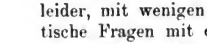
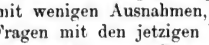
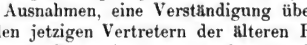
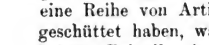
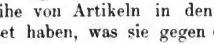
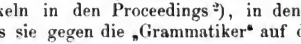
7) Zur Entstehung der jüngeren Flexion des Verbums. Zeitschr. für äg. Spr. 1901, S. 123.

8) Ägyptische Grammatik. 1902.

9) Zuerst gesammelt in der Koptischen Grammatik (Porta linguarum 1894. Neue Auflage im Erscheinen).

Digitized by Google

Zeichen , die schon vor rund 50 Jahren von Genies wie Brugsch und Hincks gewonnen, aber seitdem unbenutzt geblieben war[1]).

Es ist nur zu begreiflich, dass die strengere Zucht, die eingeführt wird, nicht überall mit Freude begrüsst worden ist. Aber es verdient doch, schon um der Männer selbst willen, hervorgehoben zu werden, dass die letzten der Patriarchen der Ägyptologie, Heinrich Brugsch und Georg Ebers, die Arbeiten der „Grammatiker", deren Anfänge sie noch erlebt haben, als eine gesunde Weiterentwicklung freudig begrüsst haben. Dagegen scheint leider, mit wenigen Ausnahmen, eine Verständigung über grammatische Fragen mit den jetzigen Vertretern der älteren Richtung so gut wie ausgeschlossen. Das zeigt unter andern recht deutlich eine Reihe von Artikeln in den Proceedings[2]), in denen sie ausgeschüttet haben, was sie gegen die „Grammatiker" auf dem Herzen haben. Bei aller Achtung vor den sonstigen Arbeiten der Schreiber muss man doch sagen, dass da zum Teil recht wunderliche Dinge zu Tage gekommen sind. Dass aber jemand, natürlich gerade der, der sich am wildesten gebärdet[3]), unter anderem wieder die hieroglyphischen Schreibungen der römischen Kaisernamen paradieren lassen würde zum Beweise dafür, dass ägyptische Buchstaben nicht *w* (*u*) und *j* (*i*), sondern schon im Altägyptischen immer Vokale bezeichnen, das war doch mehr als man erwarten konnte. Aber was Piehl in seiner Erregung offen ausspricht, liegt im Grunde mehr oder weniger deutlich auch allen anderen im Sinn. Unglücklicherweise ist ja die Entzifferung der Hieroglyphen rein zufällig von diesen Ptolemäer- und Kaisernamen ausgegangen. Hätte der Zufall anders gespielt und hätten Worte wie  *sẖb* = זאב,  *ḏbʿ* = אצבע,  *bʿr* = בעל,  *imn* = ימין, *wḏ* = وصى, *mwt* = מות und andere mehr, den Anstoss zur Entzifferung gegeben, dann wäre niemand, der die orthographische Entwicklung der semitischen Sprachen kennt, ein Zweifel daran gekommen, dass die nun so vielgequälten ägyptischen Buchstaben  ,  ,  , ursprünglich Konso-

1) Darum werden auch Masperos Arbeiten in seiner Artikelreihe „à travers la vocalisation", die er seit 1893 im Rec. de trav. veröffentlicht, als verfehlt bezeichnet werden müssen, wenn sie auch gewiss im einzelnen viele richtige Beobachtungen enthalten mögen.

2) Proceedings of the society of biblical archæology. Bd. XXIV und XXV. In den Indices unter Transliteration.

3) Piehl in seiner Zeitschrift Sphinx VII, 121.

Digitized by Google

nanten sind, die erst in spätesten Stadien der Schriftentwicklung in weiterem Umfang zur Andeutung von Vokalen benutzt werden. Der Neid der Götter hat Champollion statt dessen eine Bilinguis mit Ptolemäernamen in die Hände gespielt und darum beharrt man noch heute dabei, statt י, א, ע, ו überall *a*, *ȧ*, *ā*, *e*, *i*, *u* zu lesen. Wie würden die Arabisten wohl jemand ansehen, der etwa aus der Art, wie arabische Zeitungen europäische Namen umschreiben, ihnen immer wieder beweisen wollte, dass ا und و und ى keine Konsonanten sind? Würden sie sich wohl die Mühe geben, da mit Gründen widerlegen zu wollen? So werden auch die „Grammatiker" unter den Ägyptologen ohne zu polemisieren, unbeirrt, aber unter steter Selbstprüfung, auf dem bisher als gangbar erprobten Wege weiterarbeiten.

Und es regen sich schon auch im Auslande immer mehr thätige Hände zur Hilfe an dem Bau. Griffith, Crum, Gardiner und Thompson in England, Lange in Dänemark, Breasted und Reisner in Amerika, Lacau in Frankreich, v. Calice in Österreich erweisen sich wenigstens durch ihre Arbeiten als vorsichtig prüfende und positiv helfende Mitarbeiter am Werk, ganz abgesehen von einem Manne wie Graf H. Schack und der gesamten jüngeren Generation in Deutschland.

III. Geschichte.

Obgleich sie eigentlich nicht mehr in die Zeit gehört, die unser Bericht umfasst, muss doch die neue Bearbeitung von Masperos Geschichte[1]) hier an den Anfang gestellt werden. Sie ist zu drei mächtigen Bänden angewachsen. In majestätischem Flusse zieht die Geschichte des Nilthals und der Euphratländer an uns vorüber. Farbenprächtige Kulturschilderungen sind in Fülle eingestreut und ein reicher Schmuck von Abbildungen dient der Veranschaulichung. So mancher mag beim Lesen des Textes mit leiser Sehnsucht an die schlichtere und präcisere erste Auflage denken; ein wirklich ernster Mangel aber ist es, dass durch die Unübersichtlichkeit des Werkes und das völlige Fehlen von Indices die Ausnutzung der hier überall aufgehäuften Schätze fast unmöglich gemacht ist.

Leider konnte Maspero nicht mehr die grossen Entdeckungen in seiner Geschichte verarbeiten, durch die in den letzten Jahren unsere durch gleichzeitige Denkmäler urkundlich gesicherte Kenntnis der ägyptischen Geschichte um fast 1000 Jahre weiter hinaufgerückt worden ist. Petries Auffindung der Statuen des Gottes Min in Koptos[2]) liess schon ahnen, was wir noch vom ägyptischen

1) Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique. 3 Bde. von 1895—1899.

2) Koptos by W. M. Flinders Petrie. London 1896.

Digitized by Google

Boden erwarten konnten. Aber als in Oberägypten bei Ballās und Negade[1]) die ersten grossen Nekropolen mit ihren Massen von technisch vollendeten Stein- und Thongefässen, Feuersteinmessern und rätselhaften Schieferplatten, aufgedeckt wurden, stand man doch anfangs diesen Funden ratlos gegenüber. Allmählich kam Licht in die Sache. De Morgan[2]) erklärte zuerst die Funde für urägyptisch und Steindorff wagte es[3]), gewisse Schieferplatten mit Reliefs aus stilistischen Gründen mit Bestimmtheit als Vorläufer der Kunst des alten Reichs anzusprechen. De Morgan fand[4]) bei Negade ein grosses Fürstengrab mit vielen Beigaben und bald darauf Quibell[5]) in der uralten Stadt Hierakonpolis ein wahres Nest der kostbarsten Kunstwerke, deren Stil keinen Zweifel daran liess, dass sie den frühesten Zeiten der ägyptischen Geschichte angehörten. Inzwischen war näheres bekannt geworden über die von Amélineau[6]) seit einigen Jahren bei Abydos betriebenen Ausgrabungen, und die Überzeugung verdichtete sich, dass man hier am Kernpunkt der Frage stände. Amélineau hatte gross angelegte, offenbar Königen gehörige Grabbauten mit den Grabsteinen der Könige und reichen Beigaben, gefunden. Sicherheit kam in das Gewirr von Vermutungen aber erst, als Sethe[7]) und im Anschluss an ihn Erman Königsnamen, die sich auf den von Amélineau entdeckten Denkmälern fanden, mit Namen der ersten manethonischen Dynastien identifizierte und als Maspero[8]) und Borchardt[9]) gleichzeitig den Namen des Menes in dem von de Morgan gefundenen Fürstengrab von Negade nachwiesen. Es ist als ein grosses Glück zu betrachten, dass Petrie sich die Mühe nicht verdriessen liess, die von Amélineau nur ungenügend ausgeführte Arbeit noch einmal zu machen. Seiner Energie, seiner Sorgfalt und seinem Scharfsinn haben wir es zu danken, dass diese unschätzbar wichtige Königsnekropole der Wissenschaft gerettet worden ist. Petrie[10]) hat die zeitliche Ordnung der Gräber im ganzen richtig bestimmt und ihre Inhaber in den Namen der bekannten

1) Naqada and Ballas 1895 by W. M. Flinders Petrie and J. E. Quibell. London 1896.

2) de Morgan, Recherches sur les Origines de l'Égypte, 2 Bde. Paris 1896 und 1897.

3) Aegyptiaca, Festschrift für G. Ebers. 1897, S. 122 ff.

4) de Morgan im zweiten Bande seiner Recherches.

5) Quibell, Hierakonpolis, 2 Bde. Egyptian research account 1898 and 1899.

6) E. Amélineau, Les nouvelles fouilles d'Abydos. Erschienen sind 1899 und 1902 zwei Bände über die Arbeiten von 1895/96 und 1896/97. — Amélineau, Le tombeau d'Osiris 1899.

7) Sethe, Die ältesten geschichtlichen Denkmäler u. s. w. Zeitschr. f. äg. Spr. XXXV, S. 1 ff. Darin Ermans Identifizierung des Semempses.

8) Revue critique vom 15. 12. 97.

9) Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1897. XLVIII.

10) Eg. Explor. Fund. Petrie, Royal tombs und Abydos.

Digitized by Google

Königslisten nachgewiesen. Sethes[1]) peinlich genaue Nachprüfung hat nur verhältnismässig wenig richtig zu stellen gefunden.

Immer mehr uralter Nekropolen kommen seitdem ans Licht[2]) und, wie sich auf der einen Seite die Verbindung mit der bisher als ältesten wirklich bekannten Dynastie, der dritten, herstellt[3]), so wird immer klarer, dass ein grosser Teil dieser Nekropolen noch weit in die Zeit zurückgeht, die vor Menes liegt, für uns also durch Zahlen noch nicht zu fassen ist. Auch hier hat der unermüdliche Petrie[4]) durch die Aufstellung einer wenigstens relativen Chronologie (seiner „sequence dates“) Ordnung zu schaffen gesucht.

Dass durch diese Funde allen Seiten der Ägyptologie, der eigentlichen Geschichte wie der Kultur-, Kunst-, Religions- und Schriftgeschichte, bisher ungeahnte neue Wege geöffnet sind, leuchtet ein. Natürlich leben auch die nie ganz eingeschlafenen Fragen nach der verwandtschaftlichen Stellung der Ägypter zu ihren Nachbarn[5]) wieder frisch auf, sind aber von einer Klärung noch weit entfernt.

Auch die Überlieferung der späteren Ägypter über ihre Urzeit muss nun wieder geprüft werden. So hat Sethe[6]) die Nachrichten über die „Horusverehrer“, d. h. die Könige der noch getrennten Reiche, vor der Vereinigung durch Menes, zusammengestellt und gedeutet. Die gemeinsame Arbeit von Borchardt, Schäfer und Sethe[7]) hat die längst bekannte, aber unverstandene, Inschrift des „Steines von Palermo“ als das Bruchstück von Annalen erwiesen, die in der 5. Dynastie geschrieben sind, und die bei der Urzeit nur die Namen der Könige, von Menes an aber jedes einzelne Jahr verzeichneten. Maspero[8]) und Sethe[9]) zeigten aus dieser Inschrift und andern Denkmälern, dass die ältesten Ägypter die Jahre noch nicht wie später mit Zahlen, sondern wie man es in den Euphratländern that, nach Ereignissen benannten.

Unsere Kenntnis des eigentlichen Alten Reichs, der Zeit der 4. bis 6. Dynastie, ist durch die Publikationen der englischen Gesellschaften auch diesmal nach vielen Richtungen gefördert worden,

---

1) Sethe, Untersuchungen III, Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens, S. 22 ff.

2) Unter anderm sind auch bei Sakkara an der Pyramide des Unas Denkmäler der ersten Dynastie gefunden. Maspero-Barsanti, Annales du service III, S. 182—190.

3) Egypt. res. Account 1901. Garstang, Mahasna and Bet-khallâf.

4) Eg. Explor. Fund. Petrie, Diospolis Parva.

5) Unter anderm vor allen die Texte zu Petries Publikationen. — Naville, Recueil de trav. XXII, 65. — Luschan, Globus 1901 vom 4. April. — Erman in der „Flexion des ägyptischen Verbums“ s. o. — Mac Iver, The earliest inhabitants of Abydos, u. a. m.

6) Sethe, Untersuchungen III, Beiträge zur ältesten Geschichte S. 3 ff.

7) Ein Bruchstück altägyptischer Annalen. Anhang zu den Abhdlgn. d. Berl. Akad. 1902.

8) Revue critique, Nouv. sér. 51, 1901, S. 381.

9) Im Bruchstück altägyptischer Annalen (s. o.).

Digitized by Google

vor allem auch durch die Bände des Archæological Survey, die aus den Händen von N. de G. Davies hervorgegangen sind, und sorgfältige, stilgetreue Reproduktionen mehrerer Privatgräber gebracht haben. Aber auch sonst sind einzelne wichtige Denkmäler bekannt gemacht worden, wie z. B. die Gräber von Tehne durch Fraser und Maspero[1]). Im Mittelpunkt stehen aber hier natürlich die umfassenden Ausgrabungen an den Pyramiden und Tempeln der memphitischen Nekropole. Dem Berliner Museum hat v. Bissing[2]) die für die Religionsgeschichte wichtige Freilegung des Sonnentempels des Königs Ne-user-re' bei Abusir ermöglicht, die in drei Arbeitsjahren von Borchardt und Schäfer durchgeführt worden ist. Die Deutsche Orientgesellschaft[3]) wird in diesem Winter mit der dritten Campagne die Aufdeckung des Totentempels desselben Königs beenden, die wieder von Borchardt geleitet wird. Der Service des antiquités hat durch Barsanti den Totentempel des Königs Unas bei Sakkara ausgraben[4]), sowie Untersuchungen an der Pyramide von Sauijet el-'Arjân[5]) anstellen lassen und Chassinat[6]) hat für das französische archäologische Institut in Kairo zwei Jahre an der Pyramide des Königs Dedefre' bei Abu-Roâsch gearbeitet. Alle diese Arbeiten haben unsere Anschauungen von dem Alter der ägyptischen Architektur- und Kunstformen, von der Entwicklung des Tempelbaus ganz gewaltig gefördert. Eine rechte Würdigung ihres Wertes wird aber erst möglich sein, wenn der überwältigende Eindruck der Entdeckungen aus den ersten Dynastien, der verläufig noch fast alles andere erdrückt, etwas gemildert ist.

In der Geschichte des mittleren Reichs schlägt die Erörterung über das von Borchardt[7]) in einem Berliner Papyrus entdeckte Sothisdatum, das eine chronologische Fixierung der Regierung Senwosrets III ermöglicht, noch immer ihre Wellen.[8]) Doch scheint Borchardts Berechnung bisher durch die Anzweifelungen nicht gefährdet zu sein. Dass wir altgewohnte Namensformen wie Wesertesen o. ä. aufzugeben haben und dafür Senwosre(t) lesen müssen, hat Sethe[9]) bewiesen, und wahrscheinlich gemacht, dass dieser Name die Grundform von Sesostris ist, dem Namen, der zum Mittelpunkt des glänzendsten Gebildes der ägyptischen Sage, zur Ver-

1) Annales du serv. III, 67—76. 121—138.

2) Vorläufige Berichte in der Zeitschr. f. äg. Sprache 1899, 1900, 1901.

3) Mitteilungen d. Deutsch. Orient-Gesellschaft Nr. 14 und Nr. 18 enthalten vorläufige Berichte.

4) Vorläufige Berichte in den Annales du service unter dem Titel Fouilles autour de la Pyramide d'Ounas.

5) Vorläufiger Bericht Annales du service III, S. 92.

6) Vorläufiger Bericht in Griffith' Report von 1900/01, S. 15 ff.

7) Zeitschr. f. äg. Spr., 1890, S. 89 ff.

8) Wiedemann, Or. Litt. Ztg., III, 322. — Lieblein, Proc. soc. bibl. arch., XXII, 352.

9) Sethe, Untersuchungen, II, S. 1 ff.

Digitized by Google

körperung aller Grösse des Reichs geworden ist. Aber Sethes Versuch nun alle Züge der Sesostrissage in dem wenigen, was wir von den Senwosrets zufällig wissen, nachzuweisen, wäre besser unterblieben. Er war nicht ohne Zwang möglich und beweist nichts.

Eine von Garstang in Abydos[1]) gefundene Inschrift erzählt ganz unerwartet einen Feldzug nach Palästina in der 12. Dynastie. Der Zeit des mittleren Reichs scheint die Abfassung einer Schrift anzugehören, die Lange in einem in Leyden befindlichen Papyrus entdeckt hat.[2]) Ägypten befindet sich in einem Zustand völliger Verwirrung, an der der König selbst nicht ohne Schuld ist. Es tritt ein Prophet auf, der den König warnt und das Erscheinen eines Retters aus dem Wirrsal weissagt.

Die alte crux des Historikers, die Hyksosfrage, hat in letzter Zeit einiges neue Material, aber kaum wesentliche Klarheit gewonnen. M. Müller hat kurz vor unserer Berichtszeit das bisher bekannte kritisch zusammengestellt.[3]) Beachtenswert erscheint sein Hinweis darauf, dass die Eroberung Ägyptens wohl ein Palästina oder gar Syrien umfassendes Reich als Basis voraussetze.

Eine archäologische Beobachtung Borchardts hat die Einordnung des vielbesprochenen Königs Chijan o. ä. unter die Hyksos neu gestützt.[4]) Es ist derselbe König, dessen Name vor langen Jahren auf einer aus Bagdad stammenden Löwenfigur und nun auch zu allseitiger Überraschung in einem der alten Paläste auf Kreta gefunden worden ist.[5]) Die Grösse des Einflusses, den Ägypten auf die „Inseln im Meere" schon um diese Zeit ausübte, hat die Darstellung eines ebenfalls in Kreta gefundenen und gearbeiteten Gefässes beleuchtet, in der ein geborener Ägypter mit einem Sistrum den Chorführer bildet bei einem religiösen Feste der kretischen Jugend.[6])

Die Abtragung einer alten Schuld des Museums von Kairo hat v. Bissing[7]) auf sich genommen dadurch, dass er die vielbesprochenen aber nie genügend abgebildeten Waffen und Schmucksachen der Königin Aah-hotep in würdiger Form und Genauigkeit veröffentlicht hat.

Im Kampf der Meinungen über die Wirrungen in der Familie Thutmosis I ist ein Stillstand eingetreten. Es ist zwar wieder einiges neue Material hinzugekommen,[8]) aber es scheint doch, als

---

1) Garstang, El Arabah S. 32 (Eg. res. acc.)

2) Sitzungsber. d. Berl. Akad., 1903, S. 601.

3) Mitteil. d. orient. Gesellsch., 1898, Heft 3. Aus der Inschrift von Stabl Antar liest er gewiss zu viel heraus.

4) Zeitschr. f. äg. Sprache, 1895, S. 142; 1902, S. 95.

5) Notiz in Griffith' Report, 1900/01, S. 37.

6) Monumenti antichi, XIII, Taf. 1 u. 3. Text S. 86 u. 120. Das Gefäss ist bei den italienischen Grabungen in Haghia Triada gefunden.

7) v. Bissing, Ein thebanischer Grabfund aus dem Anfange des neuen Reichs. Berlin 1900. 1901.

8) Breasted in Sethes Untersuchungen II, 27 ff. — Legrain in den Annales du serv. II, S. 272 ff.

Digitized by Google

ob mit den jetzt bekannten Mitteln nicht zu einer endgültigen Entscheidung zu gelangen wäre. Dass in dem Grabe der Hatschepsowet, dessen Lage festgestellt ist, und dessen Eröffnung bevorsteht, sich grade für diese Frage neue Thatsachen finden werden, ist kaum zu hoffen. Navilles[1]) stattliche Publikation des Tempels von Der-el-bahri ist bis zum 4. Bande gediehen. Das neu aufgefundene Grab Thutmosis IV hat eine Reihe schöner und wichtiger kunstgewerblicher Gegenstände geliefert, vor allem einen mit prächtigen Darstellungen verzierten Streitwagenkasten. Und zwar zeigen die Bilder schon ganz den Typus des grossen Schlachtbildes,[2]) dessen Entstehung man bisher frühestens in die Zeit des Haremhab glaubte setzen zu können. In der Entdeckung neuer Königsgräber und Königsmumien sind nach langer Pause die letzten Jahre wieder recht glücklich gewesen. So hat Loret 1898 die Gräber Thutmosis' III und Amenophis' II gefunden.[3]) In dem letzteren waren die Mumien Thutmosis' IV, Amenophis' III, Merenptahs, Sethos' II, Siptahs, Setnachts und des IV. bis VI. Ramses im Altertum vor Grabräubern geborgen worden, ähnlich wie die bei dem bekannten grossen Funde in einem Felsspalt bei Der-el-bahri entdeckten Königsmumien.

Sonst ist für die Zeit der 19. und 20. Dynastie verhältnismässig wenig neues zu berichten. Breasted[4]) hat das Emporkommen des Gründers der 19. Dynastie, des Haremhab, behandelt und in einer sorgfältigen Monographie die berühmte Schlacht bei Kadesch am Orontes untersucht. Als ein wichtiger Zeuge der Ausdehnung des Reichs in Palästina hat sich neben dem heute Hiobstein genannten Denkmal Ramses' II ein Denkstein mit einer Inschrift Sethos' I gefunden,[5]) und Calice hat nachgewiesen, dass noch im alten Testament sich ein Ortsname „Brunnen des Menephthah" erhalten hat.[6])

Die Aufregung über die Auffindung der thebanischen Siegesinschrift des Menephthah mit der Erwähnung der Israeliten in Palästina macht sich ein wenig noch am Anfang unserer Berichtszeit bemerkbar.[7]) Ermans[8]) Beschäftigung mit dem als Papyrus Harris bekannten Regierungsbericht Ramses' III hat zu neuen, für die Beurteilung des Dokuments wichtigen Anschauungen über seine Entstehung geführt. Vor allem wird aber auch von Erman der früher weit überschätzte Besitz der thebanischen Amonspriester auf

1) Publ. d. Eg. Explor. Fd.
2) Nach mündlichen Mitteilungen v. Bissings und Breasteds.
3) Bulletin de l'Institut Égyptien 1899, S. 91.
4) Zeitschr. f. äg. Spr., 1900, S. 47. — The Decennial Publ. of the Univ. of Chicago Bd. V.
5) Athenäum 6. Juli 1901. Acad. des Inscr. 18. Okt. 1901.
6) Orientalist. Litterat.-Zeit. 1903, 224.
7) z. B. Piehl, Sphinx, IV, 125. Virey, Rev. Bibl., 1900, Okt.
8) Sitzungsberichte der Berl. Akad., 1903, 456.

Digitized by Google

das richtige Maass zurückgebracht. Loret und Moret haben die merkwürdigen Inschriften eines Privatgrabes veröffentlicht und behandelt,[1]) das Loret im Jahre 1898 in Sakkara gefunden hat. Die langen Inschriften beziehen sich auf einen unter Ramses II geführten Prozess zwischen Mitgliedern einer Familie um Grundbesitz und sind für die Geschichte der Besitzverhältnisse und der Verwaltung des neuen Reichs von grosser Wichtigkeit. Die Thatsachen, die zur Sprache kommen, gehen bis in die Zeit des Ahmosis zurück.

Das unschätzbare Denkmal aus der Zeit des Ausgangs des neuen Reichs, das Golenischeff entdeckt und zuerst vortrefflich übersetzt hat, ist von Erman[2]) und M. Müller[3]) noch einmal behandelt worden. Es ist der Bericht eines gewissen Wen-amôn über seine Reise nach Phönizien, die er im Auftrage des Smendes unternommen hat, um Holz zum Schiffbau zu holen. Ob das interessante Schriftstück wirklich der Bericht des Wen-amôn ist, ob es ein litterarisches Produkt ist, jedenfalls stellt es uns mit packender Lebendigkeit und gewiss auch mit grosser Treue jene für Ägypten so traurige Zeit vor Augen.

Die Spätzeit des Reichs, die Zeit von der 25. Dynastie an, ist noch immer recht stiefmütterlich mit neuen Funden bedacht. Zwar haben besonders die Arbeiten des eifrigen Legrain in Karnak[4]) manches neue gebracht, und haben die Grabungen Barsantis[5]) in Sakkara uns neue Riesengräber der Zeit kennen gelehrt, aber doch bleibt eigentlich noch immer die „Naukratisstele" das einzige nennenswerte neue Denkmal.[6]) Es ist der schöne, in Naukratis gefundene Denkstein, auf dem Nektanebos II dem Neittempel in Saïs einen Anteil an den Eingangszöllen und an den Abgaben der Fabriken in Naukratis schenkt.

Die Schicksale der ägyptischen Kultur in dem politisch seit der Mitte des 7. Jahrhunderts von Ägypten völlig losgelösten oberen Nilthal, dem Reiche von Napata und Meroë, hat Schäfer[7]) in seiner Bearbeitung des grossen Berliner Denksteins des Königs Nastesen verfolgt. Er findet unter anderm in der Inschrift eine Erwähnung des bekannten unglücklichen Zuges des Kambyses.

Die westlichen Vorposten Ägyptens, die abgelegeneren Oasen der libyschen Wüste, haben in Steindorff zum ersten Male einen ägyptologisch gebildeten Besucher gefunden. Was er über den

1) Zeitschr. f. äg. Spr. 1901, S. 1 ff.

2) Zeitschr. f. äg. Spr., 1900, S. 1 ff. Golenischeffs Publication im Rec. de trav. 21, S. 74 ff.

3) Mitteil. der vorderas. Ges., 1900, I.

4) Berichte in den Annales du service und dem Rec. de trav.

5) Berichte in den Annales du service.

6) Maspero, Une stèle de Nectanebo II (Comptes rendus de l'Académie des inscr., 1899, S. 793 ff.). — Erman — Wilcken, Zeitschr. f. äg. Spr., 1900, S. 127.

7) Die äthiopische Königsinschrift des Berliner Museums, 1901.

Digitized by Google

Zustand der, übrigens sämmtlich der Spätzeit angehörigen, Denkmäler von Siwa berichtet,[1]) ist betrübend. Es scheint viel seit den Reisen Minutolis u. s. w. zerstört zu sein. In der kleinen Oase Bahrîje war Steindorff so glücklich das Grab eines Fürsten der Oase aus der 19. Dynastie mit interessanten Darstellungen zu finden.

IV. Religion und Mythologie.

Die Forschungen über die ägyptische Religion liegen noch sehr im argen. Es ist auch hier, trotz der Arbeiten Brugsch', Lefébures, Lepage Renoufs, Masperos, Morets, Wiedemanns u. a. doch eigentlich noch so gut wie alles zu thun. Es giebt noch keine wirklich befriedigende Darstellung, und so wie die Dinge liegen wird eine solche auch noch auf lange Jahre hinaus unmöglich sein. Vorläufig giebt es ja nicht einmal Monographien, die kleinere Teile dieses ungeheueren Gebietes einigermassen erschöpfend behandeln. Es liegt in der Natur unserer ägyptischen Denkmäler, dass fast jede neue Publikation neues Material zur Geschichte der Religion und des Kultus beibringt, und fast jede Bearbeitung eines Textes eine oder die andere Beobachtung enthält. Ich möchte daher hier nur einiges wenige hervorheben.

Amélineaus Grabungen haben in Abydos das schon von Mariette, aber vergeblich, gesuchte berühmte Osirisgrab aufgedeckt. An der Thatsache kann, wie die hier in späteren Zeiten niedergelegten Weihgeschenke zeigen, kein Zweifel sein. Überraschend war aber die Entdeckung, dass die Ägypter, als der Osiriskult in Abydos eingeführt wurde, eines der Gräber ihrer alten Könige für das des Gottes erklärt haben.[2]) Wiedemann[3]) scheint endlich die richtige Antwort auf die oft gestellte Frage gefunden zu haben, welches lebende Tier dem mythologischen Tiere des Gottes Set entspricht. Er findet es in dem Okapi, das man vor kurzem im Innern Afrikas entdeckt hat.

Petries[4]) Arbeiten im Osiristempel haben die Existenz dieses Tempels schon zur Zeit der ersten Dynastie erwiesen. Auch Petrie kommt jedoch, ähnlich wie es schon Maspero früher vermutet hatte, zu dem Schlusse, dass die Stätte nicht von Anfang an dem Osiris geweiht gewesen ist. Sethes gute Monographie über Imhotep behandelt das Thema von den vergötterten Menschen.[5]) Sie zeigt, dass Imhotep unter dem Könige Zoser der 3. Dynastie gelebt hat.

Die oben erwähnten Ausgrabungen im Sonnenheiligtum des Königs Ne-user-re' bei Abusir haben es uns endlich ermöglicht, uns

1) Berichte der Kgl. sächs. Gesellsch. der Wissensch., 1900, 209.

2) Amélineau, le tombeau d'Osiris, 1899. Petrie, Royal tombs Grab O. (Eg. expl. Fd.)

3) Die Umschau, VI. Jahrg., Nr. 51, S. 1002.

4) Petrie. Abydos (Eg. expl. Fd.).

5) Untersuchungen, II, 95 ff.

Digitized by Google

eine klare Vorstellung von diesen ungewöhnlichen Heiligtümern zu machen, die grade für die Zeit der 5. Dynastie charakteristisch sind. Die Heiligtümer liegen auf dem Rande des westlichen Wüstenplateaus. Der Kultus geht nicht in einem Tempel, sondern im Freien, am Fusse eines gewaltigen Obelisken, vor sich.

Graf Schack[1]) veröffentlicht und behandelt ein neues religiöses Buch, das in Niederschriften aus dem mittleren Reich erhalten ist, und wieder einmal die Hadeslitteratur um ein Werk voller Rätsel vermehrt.

Spiegelberg[2]) behandelt ein sehr interessantes Bruchstück aus dem Astartemythus, nach einer Handschrift des neuen Reichs. Einen wichtigen Beitrag zur Zauberlitteratur, die ja grade beim Studium der ägyptischen Religion eine so bedeutende Rolle spielt, hat Erman durch die Veröffentlichung und Bearbeitung der Zaubersprüche für Mutter und Kind geliefert.[3])

Zum Schluss dieses Abschnitts sei endlich bemerkt, dass die von Lepage Renouf begonnene Übersetzung des sogenannten Totenbuchs durch Naville beendet worden ist.[4]) Damit ist eine achtungswerte, übrigens beinahe tollkühne, Arbeit abgeschlossen, die gewiss als Vorarbeit ihren Nutzen hat, von der man aber nur wünschen kann, dass sie nicht von Nichtägyptologen als Quelle benutzt wird. Denn bei einem Gegenstand, wie dieser ist, treffen ja all die allgemeinen Bedenken in erhöhtem Grade zu, die wir bei den beiden Kapiteln Grammatik und Religion haben äussern müssen.

Demotisch.

Heinrich Brugsch würde seine helle Freude daran haben, wenn er sehen könnte, wie sein Kind, das immer sein Lieblingskind gewesen ist, das Demotische, jetzt anfängt aufzublühen. Wie besorgt ist er doch in den letzten Jahren seines Lebens um dessen Schicksal gewesen! Jetzt folgen sorgfältige und gut durchgearbeitete Publikationen von litterarischen Handschriften und Urkunden einander Schlag auf Schlag.[5]) Neben Revillout stehen Griffith, Hess, Krall, M. Müller, Spiegelberg, Thompson u. s. w., und durch ihre Arbeiten wird der Weg denen gebahnt, die bis jetzt sich noch scheu von diesem dornigen Gebiet zurückgehalten haben, das aber doch schliesslich von jedem Ägyptologen durchmessen

1) Das Buch von den zwei Wegen des seligen Toten (Zweiwegebuch), 1903.
2) Proc. Soc. Bibl. Arch. XXIV, 41.
3) Abh. der Berl. Akad., 1901.
4) Proc. Bibl. arch., 1902 (Bd. XIV) ff.
5) In den Berichtsjahren sind erschienen: Spiegelberg, Äg. und griech. Eigennamen. — Ders., Die demotischen Papyrus der Strassburger Bibliothek. — Demotische Papyrus aus den Kgl. Museen zu Berlin, herausgegeben von der Generalverwaltung, bearbeitet von W. Spiegelberg, 1902. — Hess, Der demotische Teil der dreisprachigen Inschrift von Rosette. — Revillout, Corpus papyrorum Aegypti, IV.

Digitized by Google

werden muss, wenn ihm nicht das wichtigste Verbindungsglied zwischen dem alten Ägypten und der koptischen Zeit fehlen soll.

Kunstgeschichte.

Auch hier gilt das, was eigentlich bei jedem Abschnitt zu bemerken ist, dass nämlich fast jede Publikation im Text ihrer Einleitung oder des Kommentars Beobachtungen enthält, die hierher gehören. Doch ist in den letzten Jahren nur eine selbständige Arbeit erschienen, die sich zum Ziel setzt, ein grösseres Gebiet der Kunstgeschichte erschöpfend darzustellen, das ist Borchardts „Ägyptische Pflanzensäule“[1]). Er hat in der Sonderung der Typen und ihrer Benennung endlich einmal Ordnung geschaffen, die Entwicklung der einzelnen Formen gezeigt und auch seine paradoxe Schlussthese zum mindesten sehr wahrscheinlich gemacht, dass der Ägypter sich seine Pflanzensäulen als freie Endigungen dachte. In einem zweiten Aufsatz[2]) hat er dieser anfangs gefährlich zugespitzten These das beängstigende genommen durch die Erklärung, dass damit nichts über die Entstehung der Säulenformen gesagt sein solle, d. h. also, dass die „freien Endigungen“ doch erst sekundäre Auffassung sein könnten.

Doch wir sind am Ende dieser schon fast allzulangen Musterung. Blicken wir aber zurück auf das Aufgezählte, so werden wir uns doch darüber freuen, dass wir so viel zu berichten gehabt haben, trotzdem noch viel tüchtige Arbeit hat ungenannt bleiben müssen. Hapert es auch, wie wir manchmal haben konstatieren müssen, hier und da, so ist das ja kaum anders denkbar bei einer Wissenschaft, die noch immer im Zeitalter der Entdeckungen steht. Da erscheint dem Einzelnen oder ganzen Gruppen nicht zu allen Zeiten die Arbeit auf allen Gebieten gleich wichtig. Verderblich bleibt ja solche Anschauung immer, wenn sie auch erklärlich ist. Im Ganzen aber können wir uns freuen, dass die Neigungen, und vielleicht auch Begabungen, der verschiedenen Gruppen von Mitarbeitern am Werk einander so ergänzen, dass wir, alles in allem genommen — und so müssen wir es doch auch nehmen — ein frisches Vorwärtsschreiten in unserer Wissenschaft konstatieren können. Wir wollen hoffen, dass wir das nächste Mal wieder über eine so reiche Ernte berichten können wie diesmal. Darin liegt auch der Wunsch, dass uns der Boden Ägyptens, oder das Glück, ebenso reich wie in den letzten Jahren mit neuen Funden beschenken möge, wenn auch der Einzelne oft sich seufzend gestehen muss, dass der Atem kaum ausreicht, um dem eiligen Laufe dieses Glücks zu folgen.

1) Borchardt, Die ägyptische Pflanzensäule. Berlin 1897.
2) Zeitschr. f. äg. Spr., XXX, S. 36 ff.

Digitized by Google

Indologie.

Von

K. Klemm.

Nicht ohne inneres Widerstreben unterzog sich Referent der Aufgabe das neue Buch von Tilak[1]) zu lesen, welches als Fortsetzung seines „Orion“ anzusehen ist. Nachdem aber die ersten Kapitel überwunden waren, in denen der Verfasser aus den Lehren der Geologie und der Astronomie die einstige Existenz eines circumpolaren Kontinents mit mildem Klima als wahrscheinlich hinstellt, gewann bald das Interesse an den weiteren Ausführungen Tilaks die Oberhand. Anzuerkennen ist, dass gerade die *ältesten Überlieferungen der Indo-Arier* vom Standpunkt einer arktischen Heimat aus in ganz anderer Beleuchtung erscheinen als unter dem bisher üblichen Gesichtspunkt. Man denke nur an die horizontale Bewegung der Himmelskörper innerhalb 24 Stunden, den beständigen Mondschein 14 Tage hindurch, den Aufgang der Sonne im Süden (Sūrya, Dakṣiṇās Sohn), den langen Tag und die Polarnacht, endlich an die Dämmerungserscheinungen der höchsten Breiten, welche sich bis zu 60 Tagen ausdehnen können, die sich aber keineswegs auf einen Teil des Horizontes beschränken, sondern innerhalb 24 Stunden den ganzen Gesichtskreis umwandeln. Solche Erscheinungen machen die genauen Beobachtungen begreiflich, die rege Anteilnahme an den Himmelserscheinungen, den Einfluss, den von den ältesten Zeiten ab das vedische Volk den Gestirnen auf seine Geschicke zusprach. Unter indischen oder centralasiatischen Verhältnissen ist namentlich die hohe Schätzung der kurzen Morgenröte, wie sie sich in den altertümlichen Liedern an die Uṣas ausspricht, schwer verständlich, sie wird erst begreiflich, wenn man an die Dämmerung einer langen Polarnacht denkt. In diesem Rahmen versteht man, wie sie in drei oder fünf verschiedene Abschnitte zerlegt werden konnte, wie Ṛv. 7, 76, 3 sogar von Tagen die Rede sein kann, welche zwischen dem ersten Aufleuchten der Uṣas und dem Aufgang der Sonne verfliessen. In Indien vergehen zwischen der Morgenröte und dem Erscheinen der Sonne nur wenige Augenblicke, und doch ordnet das Ritual für diesen Zeitraum die Recitation von 1000 Versen, ja unter Umständen des ganzen Ṛgveda an; solche Bestimmungen können daher nur zu einer Zeit getroffen sein, in der die Morgendämmerung als Erlöserin nach langer banger Nacht begrüsst wurde. Eine Nacht von wenig mehr als zwölf Stunden aber konnte unmöglich die Angst einflössen, welche sich in der vedischen Litteratur zu erkennen giebt. In langen Nächten wurden die *rātrisattras*

1) **Bāl Gaṅgādhar Tilak**: The Arctic Home in the Vedas, being also a new Key to the Interpretation of many Vedic Texts and Legends. Bombay, Ramchandra Govind & Sons, 1903. XXIV, 500 S. Mit Holzschn. u. Tafeln.

Digitized by Google

gefeiert, um Indra in seinem Kampfe gegen Vṛtra beizustehen. Während die am Tage gehaltenen *sattras* für die Zeit der Brāhmaṇas ein Jahr von zwölf Monaten voraussetzen, lassen die Angaben über die nur auf zehn Monate beschränkten Sattras ein älteres Jahr von zehn Monaten vermuten. Auf den Nordpol weist auch Tai. Br. 3, 9, 22, 1, wo das Jahr ein Tag der Götter (also sechs Monate Tag, sechs Monate Nacht) genannt wird. Dazu vergleiche man ferner, was Tilak über den Berg Meru, den er mit dem Nordpol identificiert, über die Ādityas, Devayāna und Pitṛyāna, *catvāriṃśyām śaradi*, sagt, und man wird eine Fülle von Anregung empfangen. Mag man auch im Einzelnen noch so weit von Tilak abweichen, so wird man doch mancherlei Berührungspunkte mit anderen Forschern finden und nicht umhin können, seine Argumente genauer Prüfung zu unterziehen. Hatte er schon vorher die älteste vedische Periode um 4500 v. Chr. angesetzt, so würde die urarische Zeit noch um nahezu 4000 Jahre weiter zurückreichen. Bei aller Bescheidenheit, welche den Arier zieret, wird es sich empfehlen, auch diesen Schätzungen Tilaks näher zu treten. Mit Rücksicht auf die weite Ausbreitung der Arier und ihre weitgehende Differenzierung muss eine lange Zeit der Entwickelung angenommen werden und die Völker Europas wie ihre Stammesgenossen in Asien dürfen wohl erwarten, dass man ihrer Vorgeschichte mindestens die gleiche Aufmerksamkeit zuwendet, wie sie so manchem verschwundenen oder verkommenen Volke einer fabelhaften Vergangenheit entgegengebracht wird.

Mit dem *Ṛgveda* und seiner Exegese beschäftigt sich Arnold[1]), der nochmals das 2. Maṇḍala und 7, 18 behandelt. Auf einzelne Stellen lenken Windisch[2]) und Henry[3]) die Aufmerksamkeit, Wortdeutungen liefern Oldenberg[4]) und Meillet[5]). Beiträge zum *Atharvaveda* sind von Pischel[6]) und Lanman[7]) zu verzeichnen. Über Prakritismen im Altindischen handelt Wackernagel[8]). Garbe[9]) giebt eine Reihe, z. T. schon veröffentlichter, Aufsätze heraus, welche sich mit den interessantesten Fragen der

1) E. V. Arnold: The second Maṇḍala of the Rigveda. Kuhns Zeitschr. 38, 293—294. — Rigveda VII, 18. Ebda. 491—496.

2) Ernst Windisch: Die Gespanne der Götter. Album Kern. S. 139—140.

3) V. Henry: Dadhikrā-Dadhikrāvan et l'évhémérisme en exégèse védique. Ebd. S. 5—12.

4) H. Oldenberg: Krāṇā, krāṇā im Rgveda. Ebd. S. 33—36.

5) A. Meillet: Sur l'étymologie de l'adjective védique ninyàh. Ebd. S. 121—122.

6) R. Pischel: Atharvaveda 7, 106. Ebd. S. 115—117.

7) Charles R. Lanman: Atharva-veda: critical notes; with some account of Whitney's commentary. Ebd. S. 301—307.

8) Jakob Wackernagel: Prakritismen im Altindischen. Ebenda S. 149—152.

9) Richard Garbe: Beiträge zur indischen Kulturgeschichte. Berlin, Gebr. Paetel, 1903. 268 S. M. 6.—. (4. auch in D. Rundschau, Bd. 114, S. 417—436. Dazu Marie v. Bunsen: Zur indischen Witwenverbrennung. Ebd. 115, S. 458—461.)

Digitized by Google

indischen Kultur beschäftigen. Ihre Titel sind: 1. Die Weisheit des Brahmanen oder des Kriegers? 2. Die sechs Systeme indischer Philosophie. 3. Der Milindapañha, ein kulturhistorischer Roman aus Altindien. 4. Die Witwenverbrennung. 5. Über die Thugs. 6. Über den willkürlichen Scheintod der indischen Fakirs. 7. Leben der Hindus, eine Skizze. In dem an die Spitze gestellten, zuerst 1893 erschienenen Aufsatze hatte Garbe darauf hingewiesen, wie im Śatapathabrāhmaṇa und in den älteren Upaniṣaden die Könige sich den Brahmanen an Tiefe der Erkenntnis so weit überlegen zeigen, dass sie in aller Form von den Brahmanen als Lehrer angenommen werden. Er schloss daraus, dass aus der Kriegerkaste die belebende Kraft auf spekulativem und religiösem Gebiet hervorgegangen sei, welche schliesslich auch die Brahmanen in ihren Bann zwang. An dieser Anschauung hält Verf., trotz erfahrenen Widerspruchs, fest, da der grosse Umschwung in dem Geistesleben Altindiens doch nicht durch Brahmanen, sondern durch Kṣatriyas bewirkt worden ist. Als klassische Beispiele dafür kann er die Stifter dreier Religionen anführen, der Jainas, der Buddhisten und der Bhāgavatas, alle drei Kṣatriyas. Den ersten Versuch, diesen Gedanken praktisch zu verwerten, unternimmt Rhys Davids[1]), indem er die Reiche und Republiken, welche von Buddhas Zeit bis auf Kaniṣka bestanden, ihre sozialen Verhältnisse, religiösen Anschauungen, Sprache und Litteratur schildert, von denen die brahmanischen Schriften so wenig wissen, wie unsere scholastische Litteratur von der Geschichte ihrer Zeit. Das Buch ist ausgestattet mit guten Abbildungen von Denkmälern jener Zeit.

Der Einführung in das *Mahābhārata* wollen zwei Schriften dienen. Fausbøll[2]) beabsichtigte seine Mythologie des Mahābhārata vom Standpunkt des Historikers zu schreiben, er hielt es daher für geboten an dem Klassifikationssystem des vorliegenden Textes festzuhalten. Daraus erklärt sich seine Einteilung in die Klassen Asuras, Suras und Yakṣas und die Zuweisung der Apsaren, Gandharven, Pitṛs, Ṛṣis, Siddhas, Vālakhilyas u. a. zu den Suras. Rücksicht auf die erstrebte Objektivität gab vermutlich Anlass zu der alphabetischen Anordnung der den beiden ersten Klassen zugewiesenen Wesen. Eine grosse Hilfe für das Studium des Mahābhārata hat Jacobi[3]) durch seine praktisch angelegte Inhaltsangabe des grossen Epos geschaffen. Aus der typographischen Gestalt der Kapitelzahlen erkennt man sofort, ob der betreffende Abschnitt zur eigentlichen Mahābhārata-Sage gehört, ob er didaktische Partien

1) T. W. Rhys Davids: Buddhist India. London, T. Fisher Unwin, 1903. XV, 332 S. 5 sh. Mit Karte und 56 Abbldgn.

2) V. Fausbøll: Indian Mythology according to the Mahābhārata, in outline. London, Luzac & Co., 1903. XXXII, 206 S. 9 sh.

3) Hermann Jacobi: Mahābhārata. Inhaltsangabe, Index und Concordanz der Calcuttaer und Bengaler Ausgaben. Bonn, F. Cohen, 1903. IV, 257 S. M. 14.—.

Digitized by Google

oder erzählende Episoden enthält. In ähnlicher Weise ist angedeutet, in welchem Versmaass der betreffende Adhyāya abgefasst ist oder wo Prosa vorkommt. Der beigefügte Index giebt jede gewünschte Auskunft über alle Personen des Riesenwerkes, ihre Genealogien und die Stellen an denen die einzelnen Namen erscheinen.

Vincent Smith[1]) unterzieht die geographischen Angaben Mc Crindles über die Sitze der Völker, welche sich *Alexander dem Grossen* entgegenstellten, einer Nachprüfung. Nach der Besiegung des Poros stellten sich ihm die Malloi entgegen, die Cunningham und Mc Crindle, lediglich auf Grund einer falschen Etymologie, in der Gegend von Multān suchen. Der Name Malloi entspricht Skr. Mālava oder einer Prākritform davon und bezieht sich jedenfalls auf das von der Bṛhatsaṃhitā in den Norden gesetzte Volk dieses Namens. Nach Arrians Angaben müssen die Malloi an beiden Ufern des Hydraotes (Rāvī) von Shorkoṭ im SW. bis Lahore im NO. gesessen haben. Ihr Gebiet schloss den grösseren Teil des Distrikts von Jhang und den Nordwesten des Montgomerydistrikts ein. Der alte Lauf des Hyphasis dürfte die südöstliche Grenze der Malloi gebildet haben. Nördlich von ihnen, am linken Ufer des Hydraotes, wohnten die Kathaioi. Im Osten der Kathaioi, am Hyphasis (Biās), befanden sich die Sitze der Oxydrakoi, in den heutigen Bezirken von Amritsar, Gaurdāspur, Kāngra und Hoshiārpur. Hier an dem ältesten Bett der Biās, nicht weit von Gaurdāspur, sind auch die zwölf Altäre zu suchen, welche Alexander errichtete. Der Name Oxydrakoi, Sydraci bei Plinius, entspricht Skr. Kṣudrakā im Mahābhārata und ist wohl identisch mit dem der Kṣudramīnas bei Varāhamihira.

Für die Kunde von dem *Verkehr nach dem Osten*, insbesondere über die Ausbreitung indischer Religionen nach Hochasien und China, sind von hohem Werte die Ergebnisse der Ausgrabungen Steins und die Quellenforschungen von Pelliot. Pelliot[2]) widmet eine ausführliche Abhandlung dem Königreich Funan, einem hinduisierten Staat im Mündungsgebiet des Mekong. Mit bewundernswürdiger Kenntnis der chinesischen Geschichtsschreiber schildert er die Verhältnisse jenes Staates, welcher seit dem 3. Jahrhundert n. Chr. ein Bindeglied zwischen Occident und Orient, zwischen Indien und China gebildet hat, seitdem Funan im Jahre 243 den ersten Tribut an den chinesischen Hof sandte. Da Funan vom 3.—7. Jahrhundert in lebhaftem Verkehr mit dem Reich der Mitte stand, drei ausführliche Berichte über Funan aus jener Zeit vorliegen, so war es möglich, ein anschauliches Bild über die Kulturzustände jenes vorgeschobenen Postens des Hindutums zu entwerfen

1) Vincent A. Smith: The Position of the Autonomous Tribes of the Panjāb conquered by Alexander the Great. With a map. J. Royal Asiatic S. 1903, S. 685—702.

2) P. Pelliot: Le Fou-nan. Bulletin de l'École Franç. d'Extrême-Orient. 3, 248—303. (Vgl. dazu: É. Aymonier in Journal asiatique. 10. série. t. 1, 109—150 u. 2, 333—341.)

Digitized by Google

und uns über die Bedeutung des kleinen Staates zu unterrichten. Um die Mitte des 3. Jahrhunderts ordnete der König von Funan eine Gesandtschaft nach Indien ab, welche den Ganges hinauf fuhr und von dem indischen Herrscher wohl aufgenommen wurde. Erstaunt rief dieser aus: „Also auch an den äussersten Ufern des Oceans giebt es Menschen!“ Dann liess er den Fremdlingen sein Reich zeigen und entliess sie mit Geschenken für ihren Herrn, darunter auch vier Rosse aus dem Lande der Yue-tche. In Begleitung zweier indischen Gesandten traf die Botschaft aus Funan nach vier Jahren wieder in der Heimat ein. Dort war inzwischen ein Thronwechsel eingetreten. Die Hindus aber lernten bei dieser Gelegenheit nicht nur Funan kennen, sondern traten auch in direkten Verkehr mit Chinesen. Denn soeben waren zwei Würdenträger aus China K'ang T'ai und Tchou Ying eingetroffen, von denen der erste Specialbericht über Funan und seine mythische Vorgeschichte herrührt, 245—50. In der Folge gestaltete sich der Verkehr zwischen Funan und China immer lebhafter. Die Übersendung von Tribut an den Kaiserhof erwies sich als gewinnbringendes Geschäft, wiederholte sich daher in immer kürzeren Zeiträumen, denn die Gegengaben fielen stets kostbarer aus und obendrein wurden wertvolle Geschenke, wie z. B. Elefanten, als unnütz und lästig zurückgegeben. Sehr ausführlich sind namentlich die Nachrichten aus dem Ende des 5. Jahrhunderts, welche über die Regierungszeit des Königs Jayavarman von Funan berichten. Dieser entstammte dem Geschlecht der Kauṇḍinya und wurde 503 vom Kaiser mit dem Titel: „General des beruhigten Südens, König von Funan“ begnadet. Als Apostel zeichnete sich der Śākya Nāgasena, eine in Indochina sehr populäre Persönlichkeit aus, von dem eine Predigt über den Maheśvara erhalten ist, die er im Jahre 484 vor dem Kaiser von China hielt. Aus Funan stammten auch die beiden Mönche Sanghapāla und Mandrasena, welche um die Wende des 5. und 6. Jahrhunderts in China an der Übersetzung des Tripiṭaka arbeiteten. Jayavarman starb 514, ihm folgte ein illegitimer Sohn Rudravarman, nachdem dieser den rechtmässigen Thronerben ermordet hatte. Später wurde Funan von einem Nachbarreiche überwältigt und ging in dem Königreich Camboja auf.

Obwohl nicht auf Funan selbst, sondern nur auf einen seiner Vasallenstaaten bezüglich, sei noch eine Stelle bei Pelliot hervorgehoben. Es heisst da in einem chinesischen Bericht: „In diesem Lande giebt es 500 Hou-Familien aus Indien, zwei Fo-t'ou und mehr als tausend Brahmanen aus Indien .... Wenn sie krank sind, geloben sie „in Vögeln bestattet zu werden“. Mit Gesang und Tanz geleitet man sie aus der Stadt und dort werden sie von Vögeln verschlungen. Die übrig gebliebenen Gebeine verbrennt man, schliesst sie in eine Urne und wirft diese ins Meer .... Die Feuerbestattung besteht darin, dass man sich ins Feuer stürzt .... Es giebt dort einen Weinbaum, welcher der Granate ähnelt; seine

Digitized by Google

Blüten sammelt man und thut den Saft in einen Krug. Nach Verlauf einiger Tage verwandelt er sich in einen angenehm schmeckenden, berauschenden Wein." Wem kämen da nicht die Parsen in den Sinn, ihr *dakhma* und der, allerdings sonst nicht als lieblich geschilderte, Haoma? Pelliot freilich denkt offenbar an solche Beziehung nicht, wiewohl er weiss, dass unter Hou im engeren Sinne die Völker Mittelasiens, mit Ausschluss der Hindus, zu verstehen sind. Und in der That muss man anerkennen, dass im 5. Jahrhundert, dem Pelliots Quelle Fu nan ki angehört, von Parsen aus Indien kaum gesprochen werden kann, so weit unsere Kenntnis ihrer Geschichte reicht.

Der Zeit, welcher sich die eben besprochenen Untersuchungen zuwenden, parallel geht das neueste Werk von Stein[1]) über die im Sande vergrabenen Ruinen von Khotan. Auch Khotan vermittelte den Buddhismus zwischen Indien und China. Aus dem reichen Inhalt an neuen Ergebnissen seien nur die Nachrichten über die Ausbeute an Handschriften hervorgehoben. In die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung reichen die Holztafeln und Rollen von Schafleder zurück, wie Schrift, Sprache, die an den Fundorten zerstreuten Münzen und andere Zeugnisse beweisen. Sie bestätigen die einheimische Überlieferung, wonach Khotan ungefähr zwei Jahrhunderte v. Chr. von Taxila aus durch indische Einwanderer besiedelt worden ist. Denn Taxila ist der Mittelpunkt der Kharoṣṭhī-Schrift, in welcher die meisten Urkunden geschrieben sind. Ihre Sprache ist altes Prakrit mit starker Beimischung von Sanskrit-Ausdrücken. Diese wiegen besonders in den einleitenden und förmlichen Ausdrücken der Briefe und Aktenstücke vor, also genau da, wo auch der moderne Inder Anlehnung an das klassische Vorbild liebt. Dem Inhalt nach handelt es sich in der Hauptsache um amtliche Akten: Briefe, Berichte, Steuersachen, Rechnungen u. dgl. Die Titel, wie *mahārāja*, *devaputra* u. a., stimmen auffallend zu denen der Kuṣanas, der indo-skythischen Fürsten, welche während der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung den Nordwesten Indiens und Afghanistan beherrschten. Auch die Namen der genannten Personen sind meist rein indisch, ja es kommt sogar ein Kuṣanasena unter ihnen vor. Einzelne Beamte führen jedoch auch nichtindische Titel. Für die Zeit der Kuṣana sprechen die kursive Kharoṣṭhī-Schrift, welche der der Kuṣana-Inschriften entspricht, ein Täfelchen mit Brāhmī-Charakteren derselben Periode und eine chinesische Inschrift aus demselben Fundorte, deren Datum auf das Jahr 269 n. Chr. hinweist. Auch die Funde chinesischer Kupfermünzen weisen in jene Zeit, denn keine von ihnen reicht über die Periode der späteren Han-Dynastie, welche mit 220 abschliesst. Endlich werden einzelne Personen in den ausgestellten Pässen als „Ta-Yue-chi",

1) M. Aurel Stein: Sand-buried Ruins of Khotan. With a map and numerous illustr. London, T. Fisher Unwin, 1903. XLIII, 524 S. sh. 21.—.

Digitized by Google

d. i. Indo-Skythen bezeichnet. Paarweise ineinandergeschobene Holztäfelchen wurden zur Korrespondenz verwendet; wo die Briefe geschlossen sind, erscheint die Tinte so frisch wie von gestern. Die Briefe wurden mit Bindfaden umwickelt und mit einem Tonsiegel geschlossen. Diese Siegel zeigen häufig klassisch schöne Darstellungen der Pallas Athene, des Eros und Herakles, aber auch Porträts von Männern und Frauen in klassischem Stil, jedoch mit barbarischen Gesichtszügen. Am gleichen Orte fanden sich Handschriften auf Schafleder, die ersten Dokumente dieser Art. In sauberer Schreiberhand geschrieben, noch ganz frisch, beginnen sie nicht selten mit der Formel: „*Mahanuava mahārōya lihati*", Se. Hoheit, der Mahārāja, schreibt.

Während sich an den Fundorten dieser ältesten Periode kein Blatt Papier findet, ergaben andere Ausgrabungen zahlreiche Handschriften auf Papier mit Wasserlinien. Solche waren besonders zahlreich in dem Hu-Ko-Kloster vertreten, das sich in Li-sih befand. Li-sih lag, nach den Urkunden, in dem „Bezirk der Sechsstädte", eine alte chinesische Bezeichnung für Khotan, welche noch heute bekannt ist. Ausser zahlreichen Privatverträgen, Schuldverschreibungen und öffentlichen Akten in der Landessprache fanden sich viele Handschriften buddhistischer Werke, darunter ein vollständiges Manuskript der Vajracchedikā, jenes Sūtras der Mahāyāna-Schule, welches bisher nur teilweise bekannt war. Diese Handschriften sind in schöner Brāhmī-Schrift vom Gupta-Typus des 7. Jahrhunderts geschrieben und spätestens im 8. Jahrhundert abgefasst. Die chinesischen Urkunden vom gleichen Ort fallen in die Jahre 781—787. Auch für die Beurteilung der vorliegenden Redaktion des Kanjur ergab sich wertvolles Material durch die Entdeckung einer tibetischen Version des Śālistambasūtra. Dieses Manuskript, älter und besser als alle bisher bekannten Quellen, bildet einen unschätzbaren Prüfstein für die Kritik, wie für die Geschichte der Sprache. Die daran sich knüpfenden Fragen sind von Barnett[1]) behandelt. — Auf eine chinesische Übersetzung des Śālistambasūtra beziehen sich die Bemerkungen von Takakusu[2]). Nachrichten über einen von der Universitätsbibliothek in Leiden erworbenen Abdruck des chinesischen Tripiṭaka und seine Geschichte giebt de Visser[3]). Die Holzblöcke aus dem Jahre 1681, von denen diese Ausgabe abgezogen ist, werden in einem buddhistischen Kloster bei Kyôto bewahrt. Die Sammlung enthält nicht weniger als 1662 Werke in mehr als 2100 Bänden, der Katalog von Bunyiu Nanjio (1883)

1) L. D. Barnett: Preliminary Notice of the Tibetan Manuscripts in the Stein Collection. J. Royal Asiatic S. 1903, 109—114. (Vgl. dazu: W. W. Rockhill. Ebda. S. 572—575 und Barnett S. 821—823.)

2) J. Takakusu: Notes on Chinese Buddhist Books. J. Royal Asiatic S. 1903, 181—183.

3) M. W. de Visser: The Canon of Chinese Buddhism. Museum, Maandblad voor Philologie. Jaarg. 11. No. 1 (Okt. 1903), Sp. 1—5.

Digitized by Google

bezeichnet davon nur 198 als noch im Sanskrit-Original vorhanden. — Eine buddhistische Bibliographie auf Grundlage der Bibliotheken von Philadelphia hat Edmunds[1]) zusammengestellt.

Für die Geschichte des *indischen Dramas* ist eine Feststellung von Wert, welche wir Winternitz[2]) verdanken. Nachdem schon Lévi die einzige Stelle im Mahābhārata, welche das Schauspiel erwähnt, als interpoliert erkannt hat, weist Winternitz nach, dass an der entsprechenden Stelle der Malayālam-Handschrift das *nāṭakam* (Schauspiel) ganz ausfällt. Auf die schon längst von Windisch behaupteten griechischen Einflüsse weisen auch die Untersuchungen von Sylvain Lévi[3]) hin. Dieser sucht nämlich den Ursprung der indischen Schauspielkunst am Hofe der Kṣatrapas, die in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung im nordwestlichen Indien herrschten. Als Beweis für seine Behauptung dienen ihm die im indischen Drama üblichen Formen der Anrede des Kronprinzen, der königlichen Prinzen und des Königsschwagers, wie auch die Einführung der königlichen Ahnen mit „*sugṛhīta-nāman*“, wie sie ausschliesslich bei den Kṣatrapas in Gebrauch waren. Als weiteres Argument verwendet Lévi die Thatsache, dass das Sanskrit zuerst in der Kanzlei jenes Königshauses angewendet worden ist.

Ist zwar ein abschliessendes Urteil nicht möglich, so rückt doch die *Kālidāsa-Frage* ihrer Lösung erheblich näher. Alle Umstände sprechen für die von Kielhorn wiederholt verfochtene Ansicht, Kālidāsa sei früher anzusetzen, als man gemeinhin annimmt. Nachdem Kielhorn schon 1890 auf einen Vers in der Mandasor-Inschrift vom Jahre 472 n. Chr. hingewiesen, welchem ein solcher im Ṛtusaṃhāra des Kālidāsa zum Vorbild gedient hat, zeigt Chakravarti[4]) am Raghuvaṃśa, dass die darin angegebenen Grenzen des Reiches der Raghu mit denen des Guptareiches zusammenfallen. Aus anderen Werken Kālidāsas ergiebt sich ihm als die Periode Kālidāsas die Regierungszeit des Guptakaisers Skandagupta, 452—480, der ja auch den Namen Vikramāditya führte. Zu jener Zeit sassen am Oberlaufe des Indus die Hunnen, mit deren Erwähnung in Candragomins Grammatik sich Kielhorn[5]) und Liebich[6]) beschäftigen.

---

1) Albert J. Edmunds: A Buddhist Bibliography, based upon the Libraries of Philadelphia. Journal Pāli Text S. 1902—3, 1—60.

2) M. Winternitz: The Mahābhārata and the Drama. J. Royal Asiatic S. 1903, 571—572.

3) Sylvain Lévi: Sur quelques termes employés dans les inscriptions des Kṣatrapas. J. asiatique. 9. série. t. 19, 95—125.

4) Monmohan Chakravarti: The Date of Kālidāsa. J. Royal Asiatic S. 1903, 183—186.

5) F. Kielhorn: The Jarta conquered the Hūṇas. (Epigraphic Notes 10.) Göttinger Nachr. 1903, 305—307.

6) Bruno Liebich: Das Datum Candragomins und Kalidasas. Breslau, G. P. Aderholz' Buchh. 11 S. 60 Pfg. (Aus: Jahresber. der Schlesischen Ges. für vaterländische Kultur.)

Digitized by Google

W. Jones hatte in den Kompositionen des Somanātha die Originalmelodien zu dem Gītagovinda des Jayadeva vermutet. Davon kann nach Simons[1]) Untersuchungen nicht mehr die Rede sein, die Praxis der indischen *Musik* schliesst vielmehr den Begriff von Originalmelodien zu den für den Gesang bestimmten Liedern des Jayadeva aus. Der Rāgavibodha des Somanātha, welcher jene Kompositionen enthält, ist zudem nach der eigenen Angabe seines Verfassers erst im Jahre 1609 abgefasst. Damit fällt das hohe Alter, welches Jones und nach ihm zahlreiche Musikgeschichten dem Werke zugesprochen, dahin. Die 50 darin enthaltenen Kompositionen sind für die *vīṇā*, die indische Laute, bestimmt. Die einzigartige Bedeutung des 5. *viveka*, in dem sie enthalten sind, besteht darin, dass hier der individuelle Vortrag eines kenntnisreichen Künstlers festgehalten ist. Denn vor Somanātha begnügte man sich damit, nur die allgemeinen charakteristischen Umrisse eines Musikstückes in Tradition und Lehre zu übernehmen, die feineren Einzelzüge und Schattierungen aber dem individuellen Takt und der musikalischen Produktivität des Vortragenden zu überlassen.

Mit Hilfe von Liebichs Ausgabe des Cāndra-Vyākaraṇa erweist Franke[2]) seine Behauptung, dass Candragomin die Hauptquelle für die *Pāli-Grammatik* des ceylonesischen Thera Moggallāna geworden ist. Doch dürften sich aus dem Studium Moggallānas nicht nur Korrekturen für Candra, sondern auch Berichtigungen für die Pāṇini-Exegese Böhtlingks ergeben.

Jolly[3]) liefert eine wörtliche Übersetzung der Mitākṣarā, soweit sich diese auf das *Strafrecht* bezieht. Die Mitākṣarā, welche sich hohen Ansehens in einem grossen Teile Indiens erfreut, ist ein auf umfangreichen Quellenstudien fussender Kommentar der alten Lehren des Yājñavalkya. Der Verfasser, ein Bettelmönch Vijñāneśvara, lebte im 11. Jahrhundert zu Kalyāṇapura unter der Herrschaft des Königs Vikramāṅka. Die Übersetzung beruht auf der guten Bombayer Ausgabe von 1882, die zahlreichen Citate aus alten Gesetzbüchern u. s. w. sind nach Möglichkeit verificiert.

Die Zahl der *modernen Sprachen Indiens* nach dem Census von 1901 veranschlagt Grierson[4]) auf 147. Derselbe[4]) behandelt gewisse Suffixe der neueren indo-arischen Volkssprachen.

1) R. Simon: Die Notationen des Somanātha. Mit 2 Tafeln. Sitzungsber. d. Ak. München. S. 447—469.

2) Otto Franke: Moggallāna's Saddalakkhaṇa und das Cāndra-Vyākaraṇa. J. Pāli Text S. 1902—3, S. 70—95.

3) Julius Jolly: Das altindische Strafrecht nach der Mitākṣarā. Zschr. vergl. Rechtswissenschaft, 16, S. 108—178. Dazu J. Kohler: Das altindische Strafrecht. Ebda. S. 179—202.

4) George A. Grierson: Languages of India. J. Royal Asiatic S. S. 425—427. — On certain Suffixes in the Modern Indo-Arian Vernaculars. Kuhns Zschr. 38, S. 491—496.

Digitized by Google

Dem Maghī-Dialekt in Chittagong widmet Konow[1]) eine Abhandlung, die Geheimsprache einer Diebeskaste im Pañjāb behandelt Bailey[2]). O'Brien[3]) hat einen Abriss der Grammatik und ein Wörterverzeichnis der Sprache des Kāngra-Distrikts zusammengestellt. Von Davidson[4]) erhalten wir die erste eingehende Nachricht über die Kāfir-Sprache. Die Verwandtschaftsverhältnisse der Hindukush-Dialekte bespricht Kuhn[5]).

Cowell[6]) bringt einige Auszüge seiner Übersetzung der Caṇḍī eines *bengalischen* Dichters Mukunda Rām Cakravartī, der zur Zeit des Kaisers Akbar lebte. Die Dichtung verschafft uns einen Einblick in das unverfälschte bengalische Landleben des 16. Jahrhunderts, das noch von jedem fremden Einfluss unberührt war.

Für ein vollständiges Verzeichnis der Litteratur des Jahres 1902 sei auf Schermans Orientalische Bibliographie[7]) verwiesen, einen Bericht über die Erscheinungen aus dem Gebiete der Geschichte und ihrer Hilfswissenschaften liefert Klemm[8]).

Nachwort.

Mit dem vorliegenden Wissenschaftlichen Jahresberichte wird einem 1902 zu Hamburg von der Allgemeinen Versammlung unserer Gesellschaft ausgesprochenen Wunsche zum ersten Mal Folge gegeben (s. die protokollarische Notiz Bd. LVI der Zeitschrift, S. XLVIII, Mitte). Die Zukunft wird lehren, ob sich der Jahresbericht in dieser neuesten Gestalt eines längeren Daseins erfreuen, oder ob er das Geschick seiner verschiedenen Vorgänger teilen, d. h. sich wie diese als ein Fehlschlag erweisen wird (zur Tragödie oder, wenn man so will, Tragikomödie unsrer Jahresberichte vgl. namentlich das

1) Sten Konow: Notes on the Maghī Dialect of the Chittagong Hill Tracts. ZDMG. 57, S. 1—12.

2) T. Grahame Bailey: The Secret Words of the Cūhṛās. J. Asiatic S. Bengal. Vol. 71, Part 1, S. 14—20.

3) Edward O'Brien: Notes on the Dialect of the Kangra Valley, with Glossary of words peculiar to the Kāngra District. Ebda. S. 71—98.

4) J. Davidson: Notes on the Bashgalī (Kāfir) Language. Ebda. Extra No. 1. XIII, 195 S.

5) E. Kuhn: Die Verwandtschaftsverhältnisse der Hindukush-Dialekte. Album Kern. S. 221—223.

6) Three Episodes from the old Bengali Poem „Caṇḍī", translated by E. B. Cowell. J. Asiatic S. Bengal. Vol. 1, Part 1. Extra No. 2. (1902) VIII, 46 S.

7) Orientalische Bibliographie. Hrsg. und bearb. von Lucian Scherman. Bd. 16 (für 1902). VIII, 324 S. Berlin, Reuther & Reichard, 1903. M. 10.—.

8) K. Klemm, Inder (bis zur Gegenwart). Jahresberichte d. Geschichtswissenschaft. Jahrg. 25, I, S. 23—43.

Digitized by Google

Referat Gildemeisters in Bd. XXXVIII der Zeitschrift, S. XXI ff.). Da der neue Bericht die wissenschaftliche Bewegung der einzelnen Jahre nur in großen Zügen, gewissermaßen nur aus der Vogelperspektive, zeichnen soll (vgl. die Anm. zu ZDMG. Bd. LVI, S. XLVIII), so empfiehlt es sich vielleicht, ihn durch bibliographische Übersichten zu ergänzen, die am zweckmäßigsten mit den einzelnen Heften der Zeitschrift zu verbinden sein würden, Übersichten, die natürlich nicht bezwecken könnten, die „Orientalische Bibliographie" oder ähnliche Unternehmungen zu ersetzen, die vielmehr an Art und Umfang etwa den bibliographischen Listen in C. Bezold's „Zeitschrift für Assyriologie" zu entsprechen haben würden. Ich gedenke diese eventuelle Neuerung, die allerlei mir in letzter Zeit seitens einiger Mitglieder der Gesellschaft ausgesprochenen Wünschen entgegenkommen soll, unsrer nächsten Allgemeinen Versammlung zur Begutachtung zu unterbreiten — zugleich mit einer weiteren Neuerung, die darauf abzielen wird, die Leser der ZDMG. in Zukunft möglichst regelmässig und rasch über neue Funde und Entdeckungen auf orientalischem Boden zu unterrichten.

Gegen den vorliegenden Jahresbericht läßt sich — abgesehen davon, daß Schäfer in der Zeit weiter zurückgegriffen hat als seine Mitarbeiter, wodurch natürlich auch ein grösserer Umfang seines Teilberichts bedingt worden ist — der Vorwurf erheben, daß seine einzelnen Teile, namentlich hinsichtlich der Art wie sie die Titel der besprochenen Werke wiedergeben, die nötige Einheitlichkeit der Form vermissen lassen. Dieser Mangel, der übrigens nicht allzu schwer wiegen dürfte, wird im nächsten Jahr verschwunden sein. Ihn in diesem Jahr noch zu beseitigen ging nicht an, weil ein Teil der betreffenden Manuskripte — allerdings aus verzeihlichen Gründen — sehr spät bei mir einging, so spät, daß das Erscheinen dieses Heftes dadurch so wie so schon arg verzögert worden ist.

Von einem unsrer verdientesten Iranisten war mir auch ein Bericht über die iranischen Studien zugesagt worden; leider aber sah sich der betreffende Kollege durch eine anhaltende Erkrankung an der Einlösung seiner Zusage gehindert. Auf diese Weise mußte das Iranische diesmal ausfallen. Eine Ausdehnung des Jahresberichts auf sonstige Gebiete war zunächst nicht in Aussicht genommen worden.

Der Redakteur.

Digitized by Google

Mitteilung und Bitte „Tiele's Kamer" betreffend.

In der ersten Plenarsitzung des Orientalisten-Kongresses zu Hamburg habe ich die untenstehende Mitteilung gemacht und dem Schriftführer schriftlich überreicht. In die Verhandlungen ist sie jedoch zu meiner Verwunderung nicht aufgenommen worden. Da mir viel daran liegt, dass die am Ende an die Fachgenossen gerichtete Bitte zu deren Kenntnis kommt, bin ich dem Herrn Redakteur der Zeitschrift sehr dankbar dafür, dass er sie hier abdrucken lässt.

„Unser tief betrauerter Freund und Kollege Tiele besass eine reiche und wohlunterhaltene Bibliothek, deren Kern die religionswissenschaftlichen Werke bildeten. Seine Witwe hat dem Wunsche ihres Gatten gemäss diesen Kern der Universitätsbibliothek zu Leiden geschenkt, unter der Bedingung, dass er vereinigt bleibe und auf der Höhe der Wissenschaft erhalten werde. Zu diesem Zwecke ist in einem Nebengebäude der Bibliothek ein Zimmer für diese Sammlung angewiesen worden, und dieses Zimmer ist auf Kosten der Frau Tiele so eingerichtet, dass es dem Studierzimmer ihres Gatten ganz ähnlich ist. Sein Schreibtisch steht da mit seinem Sessel, als ob er ihn gleich einnehmen werde. Nur unterscheidet sich das neue Zimmer durch ein wohlgelungenes Bild Tieles in Öl.

Das Zimmer hat den Namen „Tiele's Kamer" erhalten. Hinten und rechts stossen daran andere Zimmer, die Raum lassen für Zuwachs. Denn Frau Professor Tiele hat sich nicht damit begnügt, diese kostbare Schenkung zu machen, sondern auch eine bedeutende Summe angewiesen, um aus deren Zinsen die Sammlung zu unterhalten und zu vermehren, so dass Tieles Bibliothek für Religionswissenschaft, und speziell auch für Assyrisch, Alt-Persisch und alles was die alte Geschichte Vorderasiens und Ägyptens betrifft, eine der bedeutendsten Sammlungen werden wird. Als erste Verwalter sind der Direktor der Universitätsbibliothek, Dr. J. G. de Vries, und ich selbst angewiesen. Ich habe jetzt die Ehre im Namen der Witwe, Frau Professor Tiele, ein Verzeichnis der Bibliothek dem Kongresse zu überreichen. Es enthält eine Abbildung von „Tiele's

Digitized by Google

Kamer" und einen von Dr. Ritter, einem ehemaligen Schüler Tieles, dazu geschriebenen Aufsatz. Die Mitglieder, die es zu besitzen wünschen, werden gebeten sich zu diesem Zweck an den hier anwesenden Direktor des Hauses Brill, Herrn de Stoppelaar, zu wenden.

Ich bitte um die Erlaubnis, noch eine dringende Bitte an die Mitglieder des Kongresses und alle Fachgenossen richten zu dürfen. Bücher werden wir kaufen können, allein die Auszüge aus Zeitschriften, von welchen Tiele eine reiche und schöne Sammlung besass, können wir nur durch Ihre freundliche Mitwirkung erhalten. Wenn Sie uns die künftighin schenken wollten, werden wir dafür höchst dankbar sein, und schliesslich wird das Ihnen allen auch wieder zugute kommen, da so die zerstreuten Schätze hier wohlgeordnet zusammengestellt und jedem Gelehrten zugänglich sein werden."

M. J. de Goeje.

Digitized by Google

Verzeichnis der in den letzten Monaten bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluss der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke. Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor. Anerbieten der Herren Kollegen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank akzeptiert. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

Jellinek, Artur L. (Wien) – Bibliographie der vergleichenden Literaturgeschichte. 1. Bd. Berlin, Alex. Duncker, 1903.

Archiv für Religionswissenschaft. Unter Mitredaktion von H. Usener, H. Oldenberg, C. Bezold, K. Th. Preusz hrsg. von Albrecht *Dieterich* und Thomas *Achelis*. 7. Bd. Prospektheft. Leipzig, B. G. Teubner, 1904.

**Curtiss*, Samuel Ives – Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients. Forschungen und Funde aus Syrien und Palästina. Deutsche Ausgabe. Nebst einem Vorwort von Wolf Wilhelm Grafen *Baudissin*. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1903. Mk. 9, geb. 10.

Bezold, C. – Die babylonisch-assyrischen Keilinschriften und ihre Bedeutung für das Alte Testament. Ein assyriologischer Beitrag zur Babel-Bibel-Frage. Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1904. Mk. 1,50.

**Müller*, Dav. Heinr. – Die Gesetze Ḥammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln. Text in Umschrift, deutsche u. hebr. Übersetzg., Erläuterg. u. vergl. Analyse. Wien, A. Hölder, 1903. Mk. 10.

**Martin*, Fr. – Textes religieux assyriens et babyloniens. Transcription, traduction et commentaire. 1re série. Paris, Letouzey et Ané, 1903.

**Küchler*, Frdr. – Beiträge zur Kenntnis der assyrisch-babylonischen Medizin. Texte mit Umschrift, Übersetzg. u. Kommentar. (Assyriol. Bibliothek, hrsg. v. Fr. Delitzsch u. P. Haupt, Bd. XVIII.) Leipzig, J. C. Hinrichs, 1904. Mk. 28,50.

Nielsen, Ditlef – Die altarabische Mondreligion und die mosaische Ueberlieferung. Strassburg, Karl J. Trübner, 1904. Mk. 5.

Oppert, Gustav – Tharshish und Ophir. Berlin, Julius Springer, 1903. Mk. 2.

Scheftelowitz, J. – Arisches im Alten Testament. Teil II. Sonderabdruck aus der „Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums". Berlin, S. Calvary & Co., 1903. Mk. 2.

Digitized by Google

Thirtle, James William – The Titles of the Psalms, their nature and meaning explained. Henry Frowde, London etc, 1904. 6 s. net.

Didaskalia, Die Syrische, übersetzt und erklärt von Hans *Achelis* und Johs. *Flemming*. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1904. Mk. 12.50.

Dussaud, René – Notes de mythologie syrienne. Paris, Ernest Leroux, 1903.

**Macler*, Frédéric – Histoire de Saint Azazaïl, texte syr. inédit avec introd. et trad. franç. Précédée des actes grecs de Saint Pancrace, publiés pour la première fois. Paris, Bouillon, 1902.

Ausgewählte Gesänge des *Giwargis Warda* von Arbel. Herausgegeben mit Übersetzung, Einleitung und Erklärung von Heinrich *Hilgenfeld*. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1904. Mk. 7.

**Dussaud*, René, avec la collaboration de Frédéric *Macler* – Mission dans les régions désertiques de la Syrie Moyenne. (Extrait des Nouvelles Archives des Missions scientifiques, t. X.) Paris, Ernest Leroux, 1903.

**al-Djahiz*, Abu Othman Amr ibn Bahr – Tria opuscula auctore Basrensi quae edidit G. van *Vloten* (opus posthumum). Lugd. Bat., E. J. Brill, 1903.

**Mohammed ibn Toumert* – Le livre de — mahdi des Almohades. Texte arabe [publié par *Mohammed ben Mustapha Kamal*], accompagné de notices biographiques et d'une introduction par I. *Goldziher*. (Gouvernement général de l'Algérie.) Alger, Pierre Fontana, 1903. [Bei Otto Harrassowitz, Leipzig zum Originalpreis von fr. 6 erhältlich.]

**Neuarabische Geschichten aus dem Iraq*. Gesammelt, übersetzt, herausgegeben und mit einem erweiterten Glossar versehen von Bruno *Meissner*. (Beiträge z. Assyr. u. semit. Sprachw. V, 1.) Leipzig, J. C. Hinrichs, 1903. Mk. 10.

Maltesische Märchen, Gedichte und Rätsel. In deutscher Übersetzung von Hans *Stumme*. (Leipziger semitistische Studien, hrsg. v. A. Fischer u. H. Zimmern, I, 5.) Leipzig, J. C. Hinrichs, 1904. Mk. 3,50.

Muḥammad 'Awfí – Part II of the Lubábu'l-Albáb of — Edited . . . by Edward G. *Browne*. (Persian Historical Texts, vol. II.) London and Leide, Luzac & Co. and E. J. Brill, 1903.

Omar Khayyam bish ta dui gilia chide are volshitika romani chib John *Sampsonestar* dikimangriasa Augustus *Johnestar*. Lundrati, David Nutt. 1902

Negelein, Julius von – Das Pferd im arischen Altertum. (Teutonia, Arbeiten zur germanischen Philologie, hrsg. von Wilhelm Uhl, 2. Heft.) Königsberg i. Pr., Gräfe & Unzer, 1903. Mk. 7,50.

Deussen, Paul – Erinnerungen an Indien. Kiel und Leipzig, Lipsius & Fischer, 1904. Mk. 5, eleg. geb. Mk. 6.

Keith, A. Berriedale – A Catalogue of the Sanskrit and Prākrit MSS. in the Indian Institute Library Oxford. Oxford, Clarendon Press, 1903. 4 s. 6 d. net.

Oldenberg, Hermann – Die Literatur des alten Indien. Stuttgart und Berlin, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachf., 1903. M. 5.

Jacobi, Hermann – Mahābhārata. Inhaltsangabe, Index und Concordanz der Calcuttaer und Bombayer Ausgaben. Bonn, Friedrich Cohen, 1903. Mk. 14.

Digitized by Google

Goeje, M. J. de – Mémoires d'histoire et de géographie orientales. No. 3. Mémoire sur les migrations des Tsiganes à travers l'Asie. Leide, E. J. Brill, 1903.

**Finck*, Franz Nikolaus – Lehrbuch des Dialekts der deutschen Zigeuner. Marburg, N. G. Elwert, 1903. Mk. 2,85.

Bezemer, T. J. – Volksdichtung aus Indonesien, Sagen, Tierfabeln und Märchen. Haag, Martinus Nijhoff, 1904.

Leist, Arthur – Das georgische Volk. Dresden, E. Pierson, 1903. Mk. 5.

Abgeschlossen am 30. 3. 1904.

Digitized by Google

Digitized by Google

Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die *Post**) zu beziehen;
2) ihre Jahresbeiträge an unsere Kommissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direkt portofrei oder durch Vermittlung einer Buchhandlung regelmässig einzusenden;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichnis, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes, nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *E. Hultzsch* (Schillerstr. 50), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale*“ (Wilhelmstrasse 36/37) ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse zu richten;
5) Mitteilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* an den Redakteur, Prof. Dr. *August Fischer* in *Leipzig* (Mozartstr. 4), zu senden.

Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 18 Mark, wofür die Zeitschrift gratis geliefert wird.

Die Mitgliedschaft für Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 Mark (= £ 12 = 300 frcs.) erworben. Dazu für freie Zusendung der Zeitschrift auf Lebenszeit in Deutschland und Österreich 15 Mark, im übrigen Ausland 30 Mark.

*) Zur Vereinfachung der Berechnung werden die Mitglieder der D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift direkt durch die Post beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das Porto für freie Einsendung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar mit 1 Mark in Deutschland und Österreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.

Druck von G. Kreysing in Leip-

Digitized by Google

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Hultzsch**, Dr. **Kampffmeyer**, in Leipzig Dr. **Fischer**, Dr. **Windisch**,

unter der verantwortlichen Redaktion

des Prof. Dr. A. Fischer.

Achtundfünfzigster Band.

II. Heft.

Leipzig 1904,
Kommission bei F. A. Brockhaus.

Digitized by Google

Inhalt.

Heft II.

	Seite
Personalnachrichten.	XXXIII
Verzeichnis der für die Bibliothek eingegangenen Schriften u. s. w.	XXXIV
Allgemeine Versammlung der D. M. G.	XLI
Zwei Anträge auf Zusätze zu den Satzungen der D. M. G. . .	XLII

Aufsätze.

Zur alchimistischen Literatur der Araber. Von *Moritz Steinschneider* .	299
Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts, mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei. Von *Johann Kremárik* . .	316
Entgegnung auf Leumanns „Bemerkungen zu Harihara's Ratirahasya". Von *Richard Schmidt*	361
Gutmann und Gutweib in Indien. Von *R. Pischel*	363
Neue Fragmente des Thargum jeruschalmi. Von Dr. *M. Ginsburger* .	374
Über Bhagavadgîtâ II, 46. Von Dr. *Ferdinando Belloni-Filippi* . .	379
Bemerkungen zu vorstehendem Aufsatz. Von *Hermann Jacobi* . .	383
Ein astronomischer Beitrag zur Exegese des Alten Testaments. Von *C. V. L. Charlier*	386
Die alttestamentliche Bezeichnung der Götzen mit *gillûlîm*. Von *Wolf Wilhelm Grafen Baudissin*	395
The Pahlavi Texts of Yasna XX, XXI, XXII, edited with all the MSS. collated. By *L. H. Mills*	426
Beiträge zur Pluralbildung des Semitischen. Von *J. Barth*	431
The Kâvyamâlâ Edition of Amitagati's Subhâshitasamdoha. By *Richard Schmidt*	447
Bemerkungen über die nordbuddhistische Terminologie im Hinblick auf die Bodhisattvabhûmi. Von *Unrai Wogihara*	451
Ein griechisches Theater in Indien. Von *Th. Bloch*	455
Nochmals Sabbat. Von *H. Zimmern*	458
Digamma und Wau. Von *Franz Praetorius*	461

Anzeigen.

Le livre de Mohammed ibn Toumert mahdi des Almohades. Texte arabe accompagné de notices biographiques et d'une introduction par I. Goldziher. Von *M. J. de Goeje*	463
Le livre des mystères du ciel et de la terre. Texte éthiopien publié et traduit par J. Perruchon avec le concours de M. I. Guidi. (R. Graffin et F. Nau, Patrologia orientalis, tome I, fascicule I.) Von *F. Praetorius*	485
Volksdichtung aus Indonesien, Sagen, Tierfabeln und Märchen, übersetzt von T. J. Bezemer, mit Vorwort von Prof. Dr. H. Kern. Von *Joh. Hertel*	492
Studia syriaca seu collectio documentorum hactenus ineditorum. Ex codicibus syriacis primo publicavit, latine vertit notisque illustravit Ignatius Ephraem II Rahmani patriarcha Antiochenus Syrorum. Von *Th. Nöldeke*	494
Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda von Arbel, herausgegeben mit Übersetzung, Einleitung und Erklärung von Heinr. Hilgenfeld. Von *Th. Nöldeke*	496
Histoire de Saint Azazaïl, texte syriaque inédit avec introduction et traduction française. Précédée des actes grecs de Saint Pancrace, publiés pour la première fois par Frédéric Macler. Von *C. Brockelmann*	499

Verzeichnis der bei der Redaktion eingegangenen Druckschrifte

Digitized by Google

Zur alchimistischen Literatur der Araber.

Von

Moritz Steinschneider.

Mit dem großartigen Werke von Berthelot: La Chimie du moyen-âge (1893), dessen 3. Band die arabische Chemie, bez. Alchimie, behandelt und einige der ältesten arabischen Schriften mit französischer Übersetzung von O. Houdas enthält, mögen Physiker, die sich für Geschichte ihrer Wissenschaft interessieren, den Gegenstand für erschöpft halten; ja auch diejenigen, welche die Kulturgeschichte der Araber und deren Bedeutung für die Geschichte des Mittelalters nicht unterschätzen, dürften die Resultate Berthelots als für ihren Zweck ausreichend ansehen und ohne weitere Forschungen verwerten. Für den Orientalisten und Forscher auf dem Gebiete der mittelalterlichen Literatur, insbesondere der Bibliographie, ist aber noch eine eigentümliche Seite des massenhaften, durch Übersetzungen, Entstellungen und Unterschiebungen verwandelten Stoffes weiter zu verfolgen, als es Berthelot ohne eigene Studien auf dem weiten Gebiete der arabischen Literatur, und der von ihr abhängigen lateinischen tun mochte oder konnte.

Im 28. Bande der ZDMG. (S. 453—59) habe ich unter der Überschrift: „Orientalische Übersetzungen aus dem Arabischen im Mittelalter“ auf ein Desideratum hingewiesen, nämlich eine Bibliographie der Übersetzungsliteratur aus jener Sprache, ohne Unterschied des Stoffes, deren Bedeutung ich dort auseinandergesetzt habe und hier nicht wiederhole. Seit den seitdem verflossenen 30 Jahren ist manches Einzelne dafür zusammengetragen worden, wovon ich Leclercs unvollständige und wenig kritische kurze Aufzählung im 2. Bande seiner Hist. de la médecine arabe (1876) erwähne. Wüstenfelds Abhandlung: Die Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische, Göttingen 1877, hieße genauer: die Übersetzer, nach welchen der Stoff chronologisch geordnet ist; die ungenannten Übersetzer, etwa $^2/_3$ der ersteren, die direkten Übersetzungen in andere Sprachen, z. B. ins Spanische, sind ausgeschlossen, auch manche Übersetzer übergangen. Seit einem Jahre bin ich damit beschäftigt, sämtliche europäische Übersetzungen, mit Ausnahme der hebräischen, welche ich in dem allgemeineren

Digitized by Google

Werke (Die hebr. Übersetzungen des Mittelalters) möglichst erschöpft habe, zusammenzuordnen, und zwar unter zeitlicher Ausdehnung bis Mitte des XVII. Jahrhunderts. Unter den aus dem Arabischen stammenden Schriften nehmen die alchimistischen einen verhältnismäßig beträchtlichen Raum ein; allein die Autorität oder Autorschaft, resp. der Ursprung vieler dahin gehöriger Schriften, insbesondere viele angebliche Autornamen, sind sehr zweifelhaft, so daß Berthelot sich mit der nötigen Vorsicht von ihrer Deutung zurückhielt. In meiner Preisschrift habe ich den Versuch der Wiederherstellung griechischer Namen von Alchimisten einem Anhang überwiesen (ZDMG. 50, 356 ff.). Es sind aber auch die Namen arabischer Autoren noch nicht genügend erkannt, viel weniger die Schriften in bezug auf ihren Ursprung sichergestellt. Auch meine nach Vollständigkeit trachtende Übersicht der europäischen Übersetzungen wird manches unerledigt lassen müssen, namentlich ungenügend beschriebene Handschriften; andererseits müssen verwickelte Fragen daselbst auf die vorläufigen Resultate in der Hauptsache beschränkt und die eingehenden Erörterungen besonderen Artikeln überlassen bleiben.

Als Specimina der letzteren Art wollen die hier folgenden Notizen gelten, welche in einer skizzenhaften Fassung des Materials zeigen, wie verschiedenartige Forschungen damit zusammenhängen.

I. Maria, die Alchimistin.

1. Quellen bei Wolf, Bibl. Hebr. I, 799 n. 1504; Fabricius Cod. pseudepigr. Vet. Test. p. 869; neuere in meinem: Zur pseudepigr. Lit. S. 59 A. 9, S. 63/64; in Kobaks Jeschurun (deutsch) II, 84; Hebr. Bibliogr. XIX, 13 (zu Kayserling, Frauen); Rohlfs, Archiv f. Gesch. d. Medicin I, 442; ZDMG. 50, 358. — Ich weiß nicht, ob ein Zusammenhang besteht zwischen meinem Thema und dem „Colloquium Sanctae Mariae virginis", erwähnt „in catalogo membranarum et laminarum quae ex *Arabico* versae latine traduntur repertae anno 1595 in cavernis Granatensibus" (nach Jo. Chr. Wolf, Mulierum graecarum etc. fragmenta etc. p. 391 unter Maria ohne Spezialquelle).

2. Wer soll diese Maria sein? Sie wird als Prophetin, Schwester Mosis, im Gespräch mit „Aron" aber auch als „Koptin" bezeichnet. Mosis Schwester heißt aber arabisch كلثم, d. h. die robuste (Weil, Bibl. Legenden, S. 182 vgl. 141; meinen Artikel über bibl. Legenden im Magazin f. d. Lit. d. Auslands, 1845, S. 188, in Frankels Zeitschr. für die Inter. d. Jud., 1845, S. 273, zur deutschen Übersetzung eines Kapitels aus der Chronik des Hamza al-Isfahani[1]).

1) Diese Übersetzung mit den Anmerkungen blieb unbeachtet in Gottwaldts lateinischer, welche Bacher benutzt in seiner Abhandlung: Bibel und bibl. Geschichte in d. muhammed. Lit. (Kobaks Jesch. VIII, 1 ff. 38 ff.). — Ich bemerkte

Digitized by Google

Der Namen Maria für die Schwester Mosis beruht offenbar auf Identifizierung der letzteren mit der Mutter Christi, welche fast überall auf Muhammed selbst zurückgeführt wird; auch Grimme (Muhammed, Münster 1892, I, 99) nimmt den „krassen Anachronismus" an, welchen, wenn ich mich recht erinnere, Pautz dem Propheten nicht zutraut und mit künstlicher Auslegung abzuweisen versucht. Die „Prophetin Maria" soll ohne Zweifel Mirjam sein, wenn auch in ihrem Gespräch mit „Aron" dieser Namen erst in den Übersetzungen aus Aros geworden scheint (s. unten 5.). Moses befiehlt der Maria, das „philosophische" Feuer anzuzünden (Allegoria Sapientum, Dist. III, p. 74); hängt diese Allegorie mit dem brennenden Dornbusch zusammen? Nach muhammedanischen Legenden heiratet Mirjam den Korah, dessen Reichtum in alten jüdischen Quellen sprichwörtlich geworden, also durch die Alchimie seiner Gattin.

Maria die Koptin (القبطية) oder Ägypterin (Fihrist, p. 353, 354, 360, französisch bei Berthelot III, 29, 30, 40, H. Kh. V, 276, ZDMG. 20, 487, Catal. Br. Mus. p. 465) ist schwerlich ohne weiteres von Mirjam abzuleiten. Sollte hier die „heilige Maria aegyptiaca" gemeint sein, welche mit dem Presbyter und Mönche Zosimas in den Versen des Erzbischofs Hildebertus Cenomanensis (gest. 1139, Fabricius, Bibl. Lat. inf. III, 239) gefeiert wird, und über deren vermutliche Zeit man nicht sicher ist? Ich konnte mich nicht entschließen, die weitläufigen Erörterungen in den Acta Sanctorum zum 1. April (ed. Antwerpen 1675 p. 67 f.) de S. Maria et Zosimas, durchzugehen, wo p. 83 das Gedicht Hildeberts und zu Anfang über Maria neptis Abrahae auf den 16. März verwiesen wird. Über den Alchimisten Zosimus (s. auch Rosinus, Rosmus u. s. w. ZDMG. 1, 365) spreche ich mehr in der erwähnten Abhandlung. Die Koptin Maria heißt auch die Frau Muhammeds, Mutter Ibrahims (Grimme I, 141). Die Koptin in der Alexandersage (bei Spiegel S. 49) ist vielleicht von der Alchimistin abzuleiten? Als Tochter des Königs von Saba erscheint die Alchimistin in einer jüngeren arabischen Quelle (französisch bei Berthelot III, 125, ein Fragm. bei Rosen, Catal. etc. de l'Institut des langues or. p. 150, 15) vielleicht unter Einfluß der Legende von der Königin von Saba, die allerdings arabisch Balkisa heißt[1]). Maria „Sicula" (woher?) in Catal. Lugd. III, 196 bei 'Habib erledigt sich von selbst.

3. Über Maria als Alchimistin s. Schmieder, Geschichte der Alchimie S. 48—50, Hoefer, Hist. de la Chimie I, 271; Kopp,

---

l. c., dass كلثم eine Ableitung von מרים aus מרר beweise; dasselbe meint auch Fraenkel, s. Jew. Quart. IX, 607, XIII, 640.

1) Diesen Namen möchte ich (in Frankels Zeitschr., 1845, S. 273) aus Malika Saba erklären; vgl. Nicoll, Catal. Add. zu p. 154, Anm. 6, auch über بلوقيا, das ich l. c. S. 327 irrtümlich in בלקם verändern wollte; s. das. S. 448 u. and.

Digitized by Google

Beiträge zur Gesch. der Chemie II, 1869, S. 406, 411; Borellius, Bibl. Chim., Heidelberg 1656, p. 146 und 232, scheint wenigstens zwei dieses Namens zu unterscheiden, s. unten 4.; Carini, Rivista Sicula t. VII (1872), der von einer alchimistischen Literatur der Rabbinen und Kabbalisten träumt, die er studieren müsse, fand die Erwähnung von Maria und Aron (für Aros, p. 161, 179) und erlaubt sich (p. 44) die unerkennbare Einschiebung „a suo fratello" und die Auslegung Aronne! Er hat zwar Höfer gelesen[1]), aber nicht von demselben gelernt oder angenommen, daß der Verfasser ein polemisierender Christ war, und Maria vielleicht für Isis substituierte. Allerdings schließt Höfer mit den Worten: „*Le champ est ouvert aux conjectures*". — Bei Berthelot erscheint Maria oft genug, d. h. in seinen syrischen (Bd. II, 243, 281 Zosimus und Demokrit), arabischen und lateinischen Quellen, die Indices zu Bd. I und III geben 14 und 80 Stellen an — so daß man sich wundert, bei Höfer I, 242 zu lesen: „aucun des philosophes de l'art sacré ne fait mention des *écrits* de Marie sur la pierre philosophale"; ich hebe das Wort écrits hervor; es gilt hier im beschränkten Sinne von Titeln bestimmter Schriften. Die Frage ist aber schärfer zu fassen: Ist Maria als angebliche Verfasserin von Schriften überhaupt anzusehen?

4. Ich habe nicht alle Stellen bei Berthelot nachgeschlagen[2]), aber so viel ich gesehen habe, geht alles auf ein Gespräch zwischen ihr und einem Alchimisten Aros zurück, über welchen ich unten (5.) das Nötige heranbringe. Die ältesten Quellen darüber sind wohl griechisch-christliche (Zosimus, Syncellus), die wahrscheinlich aus syrischen Quellen (Berthelot II, 243, 281) in arabische übergingen[3]). Wie sich dazu das Fragment des Gespräches verhalte, welches lateinisch erhalten ist, könnte nicht ohne genaue Vergleichung des gesamten Stoffes, vielleicht auch nach einer solchen nicht mit aller Sicherheit ermittelt werden; sind doch die Nachrichten Höfers und selbst Berthelots nicht einmal über die lateinischen Drucke hinreichend. Ich beschränke mich also auf eine Notiz über die mir zugänglichen zwei Drucke und einige Mss.

1) Nach p. 161 Anm. hätte Höfer die Turba philosophorum ediert, welche im Ms. Speciale (p. 177) sub Stefrino [lies Stefano? s. ZDMG. 50, 365] zusammen kommt; Anf.: dixit Theotorus (so) rex etc. — wann und wo? Im Art. Höfer der Biogr. univers. steht nichts darüber. In der Hist. I, 291, fertigt er dies gedruckte Buch so ab, daß eine Ausgabe kaum denkbar erscheint.

2) In der Übersetzung aus dem Fihrist (S. 353 Z. 27 zwischen Stephanos und Djabir, s. II, 190, S. 357 Z. 5) setzt Berthelot III, 35 (vgl. S. 29) hinter 'Harabi in Parenthese Maria mit Fragezeichen. Dieser Namen dürfte vielleicht حرانى zu lesen, und Salim al-'Harrani gemeint sein, der bei Nicoll, Catalog p. 206 vorkommt; vgl. Salim (سالم) b. Faradj, Fihrist S. 353 Z. 28, bei Berth. III, 28.

3) Berthelot III, 180 bezeichnet Maria als „personnage gnostique", wundert sich aber über die Worte: „notre seigneur le Messie" in dem arabischen Texte; er verweist auf seine Collection des alchim. grecs, französische Übersetzung p. 90, 235, 385.

Digitized by Google

Ein alchimistischer Dialog zwischen Maria der Alexandrinerin und Aros soll aus einem arabischen Ms. in Paris übersetzt sein in dem anonymen, aber von Jos. Taylor verfaßten Buche: Lives of Alchymistical philosophers, London 1815, p. 362, nach Nicoll (Catal. p. 206 — nach Catal. impr. libr. in Bibl. Bodl. I, 37 ist das Buch 1805 gedruckt; die hiesige K. Bibliothek besitzt es nicht). Ist jenes Ms. etwas anderes als die von Berthelot benutzten, worin Stellen aus jenem Dialog zitiert werden? so namentlich III, 83 ff. aus 'Habib (ebenso Ms. Leiden), der wohl aus Zosimus schöpft. — Lateinisch besitzen wir eigentlich nur eine kleine Abhandlung, zuerst, so viel ich weiß, in der Sammlung: Artis auriferae quam Chemiam vocant vol. I, Basil. (1572) 1593, p. 319—24, anfangend: „Convenit Aros philosophus cum Maria prophetissa sorore Moysi (so); dem Ende (propter vasis Hermetis ignorantiam) folgen 6 lateinische Verse (sequuntur versus), anfangend: „Maria mira sonat breviter", wahrscheinlich von einem Kopisten herrührend, darauf: „Explicit liber Mariae sororis Moysi (so). In dieser Schlußformel kann man nicht mit Sicherheit die Annahme finden, daß Maria Verfasserin des Buches sei. P. 320 Z. 4 und 322 l. Z. wird „Hermes in (omnibus) libris suis" angeführt. Bis p. 320 Mitte handelt es sich um Alchimie überhaupt. P. 323 werden die Stoici erwähnt.

Zu meiner nicht geringen Überraschung fand ich einen wörtlichen Abdruck dieses Dialogs mit unbedeutenden Varianten, z. B. am Ende: propter eorum ignorantiam, die Verse ohne Überschrift, das Explicit und der Titel fehlend, da dieser Dialog als „Distinctio (für Kapitel, arabisch فصل?) vigesima septima" eingerückt ist in die „Allegoriae sapientum", welche im Theatrum Chem. V und in Mangets Bibl. Chem. I, p. 94—96 (Ed. I, n. 27) abgedruckt sind. Erheblich ist allerdings die Variante Aron für Aros (s. unten 5.), die nicht etwa ein einmaliges Versehen, sondern in den einführenden, hier durch Kursivtypen hervorgehobenen Worten: Dixit A. durchaus wiederkehrt. — Der VI. Band des Theatr. Chem. (Argentor. 1661, p. 479) enthält Excerpta ex interlocutione Mariae prophetissae, sororis Moysis et Aaronis habita cum aliquo philosopho dicto Aros de excellentissimo opere trium horarum. Dieses Exzerpt beginnt: Accipe gummi album et rubrum quod est Kibric (vgl. Ed. 1593, p. 320: Recipe alumen de Hispania gummi album et rubrum) und endet p. 480: „non est vas ignorantium sed est mensura ignis tui". Darauf folgt Othelii explicatio verborum Mariae bis p. 487 Z. 2. Der Abdruck dieses Torso in anderer Rezension

1) Berthelot I, 255 schreibt die Allegorien (sans doute) einem Juden zu, ohne Grund, wie ich anderswo erörtere. Was er als eine kürzere und ältere Rezension derselben bezeichnet, sind die XV *Exercitationes* in turbam, in Bibl. Chem. I, 494, schon in Artis aurif. I, 154, anscheinend verschiedene Schriften; die Allegoriae super librum Turbae, daselbst p. 139—45 sind von beiden verschieden. — Nachträglich fand ich bei Borellius p. 1: „Aaron (so) in Allegoriis sapientum laudatur" ohne Hinweis auf Aros.

Digitized by Google

geschah vielleicht wegen Othels Kommentar (Othelius fehlt bei Borellius). Höfer p. 272 zitiert zuerst die Ausgabe des Fragments (ohne Jahreszahl) und fügt hinzu: „Ce dialogue est *reproduit*" dans Artis aurif. etc. 1610; das erklärt vielleicht, warum Berthelot III, 12 nur die Excerpta zitiert, übrigens ohne darauf näher einzugehen.

Handschriften werden schwerlich wesentlich anderes enthalten, wie z. B. die *Epistola* Marie profetisse (so) ad *aron* de toto magisterio, Ms. Speciale bei Carini, Riv. Sic. VII, 179 n. 47, wovon oben (3.) die Rede war; Conversio Aros cum Maria profetissa, Ms. Bodl. Ashmol. 1416 [29] (Black, Catal. p. 1132), 1448 [4], 1472 p. 906—909, englisch daselbst n. 1487 [5] und 1492 [8] (Black, p. 1375); in Ms. Wien IV, p. 141 n. 5309 f. 252/3 und nochmals f. 336/7: Liber interrogationum et responsionum Aaron (so) et Mariae; anfangend „Convenit", Ende „ignorantia vasis". Auch Borellius p. 146 hat Maria prophetissa, *Epistola* Chimica ad Aaronem (so) ex Ripleo (dessen Schriften p. 189 aufgezählt sind); Epistola ling. Catalaunica etc. (so) valde antiqua aliudque ejus opus chimicum prolixius, leider ohne Quellenangabe. Von einem ausführlichen Werke der Maria ist mir sonst nichts bekannt. Unmittelbar darauf folgt: Mariae, Moisis sororis dicta Chimica in allegoriis sapientum et in arte (lies Artis) Auriferae extant. Dann: In Mariae proph. opusculum, Commentaria Anonimi (so), cum Comment. ejusdem in Sendivogium, in 8°. Germanicè. Dieser deutsche Kommentar findet sich nicht unter Sendivogius (Michael) p. 199; unter (dem identischen) Cosmopolite p. 64: Anonimi Comm. Germanica in ejus 12 capitula et Epilogum. Vide Sendivogium. Diese vagen Notizen kann ich jetzt nicht weiter verfolgen; sie genügen als Beweis, daß Maria auch nach Deutschland gedrungen ist. Bei Borellius folgt noch p. 146: La *Pandecte* de Marie selon le Trévisien; ein so betiteltes der Maria beigelegtes Buch hat schwerlich existiert. Pandecte ist wohl Lesefehler für Practica. Im Nachtrag p. 232 hat Borellius noch Mariae Judeae Epistola vel Dialogus et (!) Practica ex Nasari; dieser so oft zitierte Autor, auch Giov. Bapt. Nazari, verfaßte verschiedene Schriften (p. 157); bei Borellius ist wohl die Concordanza di (so) Philosophi, Brescia 1599, 4°, gemeint, die mir nicht zugänglich ist. Epistola, Dialogus und Practica haben sich als Titel desselben kleinen Schriftchens erwiesen.

5. Der Namen des Philosophen, d. h. Alchimisten, der das Geheimnis der Kunst von Maria lernen will, lautet in allen mir bisher bekannten Quellen آرس und ist meines Wissens in denselben nicht weiter identifiziert. Wenn 'Habib (bei Berth. III, 89) ihn auch als König bezeichnet, so hat das keine Bedeutung für die Enträtselung dieses fremdartigen Namens, da auch andere Alchimisten, wie Khalid b. Jazid, zu Königen erhoben wurden (s. unten II.). In einem verdächtigen Prolog zum arabischen Osthanes erscheint

Digitized by Google

der Namen abu Schaddad Khalid ibn al-Jazid آرس. Der Leidener Katalog (III, 392) erörtert die Frage, ob dieser Namen den bekannten Alchimisten bezeichne[1]); Berthelot (III, 13) berührt diese Frage nicht; die Zusammenstellung ist nur als Zeugnis für die Gedankenlosigkeit des Erfinders zu verwerten. Abu Schaddad ist so selten, daß diese Kunja im Fihrist und ibn al-Kifti gar nicht, in Hadji Khalfa einmal für ibn Schaddad vorkommt; Khalid war kein Übersetzer, also ist آرس ohne Zweifel vom angeblichen Genossen Marias genommen und hier beigefügt, um die Autorität des Buches zu erhöhen, wofür Analogien auf diesen Gebieten nicht fehlen.

In der That findet sich آرس القس im Fihrist S. 353 Z. 28 vor Khalid und erledigt sich hiermit die Konjektur Ahron bei Flügel II, 190 und meine Bemerkung ZDMG. 50, 363 Z. 9 v. u.; vielmehr ist القس eine falsche Konjektur im Fihrist, die zu begründen ist. Berthelot, im Index zu Bd. III, p. 244, trennt „Arès ou Aros" von „Arès Elqiss", der nur p. 29 vorkommt. Im Index Bd. II, p. 375 kommt nur Arès für Mars oder ein dem Planeten entsprechendes Metall vor. In ZDMG. 50, 364 unter Osthanes hätte ich auf „Die hebr. Übersetzungen" S. 853 und die dortigen Zitate verweisen sollen (vgl. auch S. 236), und will hier noch berichtigen, daß im Index S. 1050 an der angegebenen S. 604 Anm. von Ares [Variante: Haly] bei Albertus Magnus die Rede ist, der ein astrologisches Introductorium verfaßt haben soll, anfangend: Signorum alia sunt masculini generis; hinzufügend: excepto (?) quod in secundo tractatu agitur de interrogationibus[2]). Ich habe in der Zeitschr. für Mathem. gemeint, Ares könne da Alzarkali bedeuten, später dachte ich an *Aristoteles*. Ich verzichte auf jede weitere Konjektur, sehe aber keinen Zusammenhang mit dem Aros der Maria, welcher mit Khalid zusammengebracht ist. Solche eklatante Erfindungen sind für die Kritik der Überschriften von großem Werte. Die Variante **Aron** braucht nicht gerade die Konjektur des lateinischen Übersetzers oder eines Kopisten zu sein; ein arabisches س am Ende des Wortes kann auch wie ن ausgesehen haben. Ein Araber kann aber nicht an Ahron gedacht haben, welcher bekanntlich durch Harun wiedergegeben wird. — Kopp, Beiträge II, 411 hat für Aros Arsas; im lateinischen Morienus (ed. Basil., p. 26) liest man:

1) Einen späteren spanischen Christen Khalid b. Jazid b. Ruma erwähnt O'seibia II, 41. — Der Alchimist wird auch „der Inder" genannt.

2) Diese Bemerkung (Zeitschr. für Mathem. XVI, 388) hinter Zahel, habe ich (Arab. Lit. d. Juden, 1902, S. 26) wohl irrtümlich auf Zahel bezogen. Wie oben beginnt ein Anonymus, de Signis zodiaci tractatus, Ms. Bodl. Digby 38 b, auch Ms. Amplon. Qu. 374[13] (p. 626 Schum): Liber Aristotelis de Signis et planetis; anfangend: „Signa etc. masculina" etc.; Ende: Praecipue causant ventos.

Digitized by Google

Arsicanus ad Mariam; dieses Zitat, ohne Angabe der Stelle, veranlaßt Borellius p. 31 (mit Einschiebung von forsan affricanus) zu einer konjizierten Identifikation von Arsicanus mit ähnlichen Namen in der Turba philosophorum. Ich habe (ZDMG. 50, 360) diesen Namen auf Archigenes zurückgeführt; die obigen Erörterungen führen zur Überzeugung, daß Arsicanus in diesem Falle aus ارس direkt oder durch eine arabische oder lateinische Mittelquelle entstanden sei, die Existenz eines Africanus in arabischen Quellen ist mir dabei sehr fraglich geworden. Borellius p. 4 nennt Africanus aus der Turba; ich finde aber in meinem alphabetischen Register aus allen drei gedruckten Rezensionen dieser Kompilation mit allen Varianten Africanus nicht, sondern nur aus Borellius. Berthelot I, 243 zählt die von Morienus genannten Alchimisten auf, darunter: „Marie, Africanus (Arsicanus)"; woher diese Erklärung gekommen, ist nicht gesagt; sie ist unbegründet und offenbar falsch. Ebensowenig finde ich Africanus in zwei Namen im Fihrist S. 353 Z. 24. افرغاسوس soll nach Berthelot III, 28 vorl. Z. (oder dem französischen Übersetzer Houdas?) Africanus sein, wo dem Araber الافريقي so nahe gelegen hätte. Wer soll überhaupt der von Stephanus genannte Afrikaner sein? Unter 10 Traktaten (مقالات) Djabirs, welche sich auf ältere Autoren beziehen und als مصححات (Emendationen, emendierte Rezensionen?) bezeichnet werden (in der französischen Übersetzung bei Berth. III, 35 ist das Wort nicht wiedergegeben), nennt Fihrist 357 Z. 4 مصححات ارغانس. In Berthelots Übersetzung III, 35 Z. 5 wird zu Arkaghanis Africanus als Konjektur mit Fragezeichen hinzugefügt; hier liegt Archigenes gewiß näher. — Auch ein Bruder des Aros hat sich gefunden, d. h. ist erfunden; bei Borellius p. 158 liest man: „Nephandin frère d'Aros, autheur (so) chimique", ohne Angabe der (französischen) Quelle.

Wer ist Aros? Zunächst ist zu erinnern, daß nicht einmal die Aussprache des Namens durch Vokale gesichert ist[1]). D'Herbelot, Art. Orous (Orus in der deutschen Übersetzung, Ausg. Halle 1789, III, 717), behauptet, die Araber gebrauchen diesen „griechischen" Namen für Hermes! Ein Beleg dafür fehlt und existiert schwerlich. Chwolsohn (Ssabier II, 801, auch angeführt in Catal. Mss. Lugd. Bat. III, 801) erklärt ihn als Orpheus; für Berthelot ist die Identität mit dem ägyptischen Horus eine so abgemachte Sache, daß er dem Namen Aros stets den letzteren in Parenthese beifügt, ohne Höfers Maria für Isis heranzuziehen. Ich habe (ZDMG.

1) Der Leidener Katalog III, 192 setzt den Vokal '; die Zusammenstellung mit Theodorus (s. unten) ist für den ursprünglichen Vokal nicht beweisend; s. Rosen, Catal. de l'Instit. etc. p. 131.

Digitized by Google

50, 363, wo noch Orfoleus bei Borellius und Morfoleus in der Turba auzuführen war) bemerkt, daß beide Erklärungen eine ungewöhnliche Namensverwandlung voraussetzen, und obwohl weitere Forschungen sehr gewaltige Umgestaltungen ergeben, sind doch bei solchen, wenn sie überzeugend sind, auch vermittelnde Übergänge vorhanden, welche zugleich erklären und beweisen; ich darf wohl auf Maserdjaweih hinweisen, dessen Entstellungstabelle in der ZDMG. 53, 430 gegeben ist. Nach diesem Unglaubensbekenntnis sollte ich eigentlich mit einer zuverlässigeren Erklärung schließen, allein ich lasse lieber ein — Unwissenheitsbekenntnis folgen.

Um das Material über Aros zu vervollständigen, mag hier noch ein Zitat folgen, welches ich bei Berthelot vermisse. In der Beschreibung des von Berthelot edierten Ms. (von al-'Habib) wird auf p. 80 ein مصحف الحياة zitiert, worüber(?) König Theodorus (تيوذرس) den Weisen آرس fragte (سال unklar). Der Katalog fügt hinzu, daß dasselbe Zitat sich in Ms. 1272 finde; letzteres enthält den Kommentar des Djildaki zu einem Werke von zweifelhaftem Autor; es wäre daher noch zu untersuchen, ob das Zitat dem Kommentator oder dem kommentierten Buche angehöre. Der edierte Text und die französische Übersetzung (Berth. III, 76 ff.) geben die Seitenzahlen des Ms. nicht an; man kann also nicht kontrollieren, wo jene Stelle zu suchen wäre; die Lücken und unleserlichen Stellen, von denen Houdas in seiner Notice spricht, sind im edierten Text durch Punkte bezeichnet. Auch abu 'l-Hasan al-'Halabi, über welchen ich nichts Näheres finden kann, in seinem alchimistischen الشواعد (Ms. Bodl. bei Nicoll p. 206 n. 250) tadelt insbesondere آرس, Verfasser des كتاب الحياة, welcher dem König Theodorus (arabisch wie oben) allerlei vorgefaselt habe (alucinatur). Wir haben hier die in morgenländischen Sagen (Prinz und Derwisch, aus dem Leben Buddha's, Anuschirwan u. s. w.)[1] typische Zusammenstellung eines Weisen und eines Königs, wie Morienus und Khalid b. Jazid; und wie Aros auch als König bezeichnet wird, so erscheint Theodorus auch als Autorität; zu den Zitaten in ZDMG. 50, 365 (Carini auch p. 177 und unter Markos S. 363) kommen noch bei Berthelot I, 89, II p. II, III und 32; Zosimus schreibt an Theodorus griechisch, III, Noten zu p. 69, 71 (70 im Index p. 254 ist Druckfehler), 109. Muhammed b. Umeil (oder Amjal) al-Tamimi, in seiner gereimten und von ihm selbst kommentierten Epistel (رسالة) der Sonne an den Mond (d. h. des Goldes an das Silber)[2], zitiert

1) Mehrfache Beispiele habe ich anderswo gegeben; Safandja König von Saïd und Markusch, König von Ägypten, nach Berthelot III, 124 Markus graecus, vgl. ZDMG. 50, 363 und weiter unten Muhammed b. Umeil (bei Rosen l. cit., p. 132 Saafadja).

2) Epistola chimica Solis et Lunae, ohne weitere Angabe bei Borellius p. 83.

Digitized by Google

Stellen aus dem Gespräche des Weisen Aros mit König Theodorus (تيوذرس), Ms. 198 des Petersburger Institut des langues orient.; in einer solchen (in Rosens Katalog p. 135) wird als Quelle ausdrücklich زوسم, d. i. Zosimus, genannt und ist von den sieben Bildern (اصنام)[1] und Osiris (اوسيرس) die Rede. In einem anonymen مختزن الليفان الى تحديد الاوزان (daselbst n. 201[2] Rosen p. 139)[2] wird آرس im مصحف الحيات zitiert, höchstwahrscheinlich aus dem soeben erwähnten Buche des Muhammed b. Umail, dessen Namen Rosen selbst unter den zitierten angibt.

6. Zur Ergänzung und Begründung des oben angedeuteten Zusammenhanges zwischen Korah und der Schwester Mosis, der erst später durch islamitischen Eklektizismus der biblischen Legenden zu erklären ist, gebe ich nach den jüdischen Quellen die hier in Betracht kommenden Charakterzüge in Kürze; auf eine Unterscheidung der Quellen kommt es dabei nicht an; sie sind: Talmud Jerus., Traktat Synhedrin Kap. 11, § 5 in dem Komm. des Samuel Jafe, wo Korah der Schatzmeister (תיסטרין) des Pharao genannt wird; Talmud Babli Synh. K. 11, f. 109b, 110, Tr. Pesachim 119; Midrasch Rabbot zu 4. B. M. K. 18 gegen Anf., f. 202 d, 203 Ed. 1732.

Nach diesen Quellen war Korah gescheit (פקח), ja weise (חכם); sein Reichtum war so groß, daß die Schlüssel zu seinen Schatzkammern 300 Maultierlasten (!) wogen; er war Pharaos Schatzmeister; er fand einen der Schätze, die Joseph verborgen hatte — ob hier altägyptische, mit den Pyramiden zusammenhängende Legenden einwirkten? vgl. L'Abrégé des Merveilles ed. Carra de Vaux (ZDMG. 57, 504), wo öfter von geheimgehaltenen Schätzen ägyptischer Könige erzählt wird. — Korah tat bei dem drohenden Ende Buße; man streitet darüber, ob er zu den Versenkten oder Verbrannten gehöre. Korah holte sich Rat bei seiner Frau, auf welche die Torheit in Spr. Sal. 14, 1 angewendet wird, vielleicht vermöge einer Analogie von Seresch (Hamans Frau, bei den Juden noch heute Bezeichnung einer niederträchtigen Frau, ohne andre Begründung als ihre Gattenschaft). Die jüdische Legende weiß auch nichts von einer Verbindung Mirjams mit Korah oder dem Stein der Weisen, für welchen ich überhaupt keine hebräische Bezeichnung oder Erwähnung vor der neuern Zeit kenne.

1) Vgl. das alchimistische und astrologische Buch de Imaginibus oder de Luna, worüber s. Zeitschr. f. Mathematik XVI, 171; ZDMG. 50, 192 n. 8.

2) Über die Wage bei den Alchimisten (vgl. Jeschurun, her. von J. Kobak, IX, 85) s. Berth. I, 337, 338; III, 19, 131, 139 Übersetzung einer arab. Schrift von Djabir. — Die Fragen (Probleme) bei Aristoteles, Djabir und Alfarabi (III, 151) dürften parodiert sein von Abraham ibn Esra, Ed. Dav. Kahana, A. b. E., Warschau 1898, Bd. II.

Digitized by Google

Die Legenden der Muhammedaner über Korah sammelte schon d'Herbelot (Artikel Caroun, II, 123/24 der deutschen Ausgabe 1785), s. auch G. Weil, Bibl. Legenden u. s. w. S. 181/82; Ullmann, Koran 28, 76, S. 335. Korah heißt in der Bibel b. יצהר b. קהת; Weil gibt arab. Jassbar b. Fahit, offenbar ein Lesefehler für *Kahit*; d'Herbelot gibt: *Masaab b. Jasib* (wiederum für Kahit), Gemahl der Kolthum; dieses Masaab für Ja'shar hat nichts zu tun mit dem Namen des zweiten Pharao, bei d'Herbelot II, 204; vgl. Walid b. Muss'ab bei Dieterici, Der Streit S. 270. — Korah als unglücklichen Alchimisten erwähnt schon Razi in seinem اسرار bei Fleischer, Catal. Lips. p. 509b, wo die Alchimie auf Adam, Seth, Idris [= Henoch], Abraham, Moses, David, Alexander, Muhammed, Ali zurückgeführt wird.

II. Avicenna.

Avicenna bildet ein diametrales Gegenstück zu Maria der Prophetin. Wir befinden uns hier betreffs der Person auf historischem Boden, während die beigelegten Schriften der kritischen Untersuchung bedürfen. Die Quellen über Avicenna beginnen mit einer kurzen Biographie, redigiert und fortgesetzt von einem Schüler desselben, die wir im arabischen Original und in einer lateinischen Übersetzung aus dem XVI. Jahrhundert besitzen[1]). Die jüngsten Quellen sind: Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit. I, 452 und Carra de Vaux, Avicenne, Paris 1900 (in der Sammlung: Les grands philosophes); beide kennen nicht meine, an Hanebergs Abhandlung „Zur Erkenntnißlehre von Ibn Sina und Albertus Magnus" (aus den Abhandl. der k. Bayr. Akademie I. Cl. Bd. XI, 1. Abt. S. 191—269) geknüpften Auseinandersetzungen in der Hebr. Bibliographie X (1870) S. 16—23, 53—59, 72—78, wo ich unter anderem (S. 54) bemerke, daß man das Werk „al-Nadja" nicht einfach als ein Kompendium von „al-Schifâ" bezeichnen sollte; — Carra de Vaux schreibt noch immer: Il *en* fit un abrégé. — Die gegenwärtige Notiz hat es mit Avicenna nur als Alchimisten zu tun; es wird sich allerdings dabei ergeben, daß diejenige Schrift, an deren Echtheit am wenigsten zu zweifeln ist, auch für den Philosophen und Arzt zu verwerten wäre.

Man ist aber in bezug auf die Quellen nicht am besten daran. Selbst von arabischen Titeln ist nur ein einziger bekannt, von arabischen Mss., wie es scheint, kein einziges; bei den lateinischen

1) Die lateinische Übersetzung (s. Hebr. Bibliogr. X, 78) ist nicht von Massa selbst, sondern von Marcus Fadella (Wüstenfeld, Die latein. Übersetz. S. 125); in welchen Ausgaben des lateinischen Kanon sie aufgenommen sei, bedarf noch der Erörterung. Alb. Haller, Bibl. med. pract. I, 384, bezeichnet eine Ed. 1535 mit einem Asteriskus, also nach Autopsie; bei dem so genauen Choulant (Gesch. u. Lit. der älteren Med. 1841, S. 365) findet sich diese Ed. nicht, die Vita erst in Ed. 1582.

Digitized by Google

gedruckten Schriften, welche den Namen Avicenna führen, hat man eine zweifache Möglichkeit der Unterschiebung zu erwägen, die auf diesem Gebiete nicht selten ist, nämlich eines arabischen Originals einer lateinischen Übersetzung oder einer lateinischen Schrift eines Anonymus. Eine ausreichende Zusammenstellung der betreffenden Drucke und Mss. ist mir nicht bekannt; für die hier folgende kurze Aufzählung benutze ich hauptsächlich den Catal. impr. libror. in Bibl. Bodl. I p. 148; Borellius, Bibl. Chim. p. 34; Wüstenfeld, Gesch. d. arab. Aerzte S. 73 und einige Kataloge von lateinischen Mss., die ich hier nicht näher angebe, weil diese Aufzählung nur dazu dienen soll, etwaige Ergänzungen von seiten der (wahrscheinlich wenigen) Leser hervorzurufen.

1. Lib. Animae; 2. Portae elementorum, vor n. 1 gedruckt; 3. Epistola ad regem Hasen (ob die Risala an den Raïs Abu'l-Hasan Sahl b. Muhammed etc. bei Wüstenfeld l. c. S. 72 n. 39?), im Theatrum chemicum IV, Argentor. 1613 — dieser Band fehlt leider in der hiesigen Kgl. Bibliothek; 4. Lapidis philosophici declaratio filio suo (!) Alboali, im Theatr. chem. IV; 5. Tractatus de tinctura metallorum in Opuscula de alchemia veterum philosophorum, Francof. 1550, 4°, in der Kgl. Bibliothek nicht vorhanden; 6. Tractatulus (de Alchimia) in Artis auriferae etc. I, 405; 7. Aquae rubeae ad tingendum 4 spiritus sublimatos, in Verae alchemiae etc. Basil 1561 fol., auch eingeschaltet in Aristoteles, De perfecto magisterio; 8. Lumen novum ab Avicenna extractum, Borel. p. 232 ohne nähere Angabe; 9. De Congelatione etc., worüber s. Centralbl. für Bibliothekswesen, 12. Beiheft, Leipz. 1893 S. 84 (§ 66 der arab. Übers. aus d. Griech.).

Carra de Vaux hat es zunächst mit dem Philosophen zu tun; man begreift, daß der Alchimist ihm außer dem Wege lag und daher mit einer Note (p. 154) abgefertigt wird, wonach ein Buch „Turba philosophorum" oder Auriferae artis etc. Basel 1572 (C. scheint Turba mit der ganzen Sammlung zu identifizieren)[1]), einen tractatulus und de Congelatione von Avicenna enthalte. Daß aber diesem Gelehrten das bedeutende Werk seines Mitbürgers Berthelot, worin syrische und arabische Texte abgedruckt sind, ganz unbekannt geblieben sei, ist kaum denkbar, und doch bietet Berthelot (I, 293—305) über Avicenna ein besonderes Kapitel (VI. *L'alchimie d'Avicenne*), und zwar hauptsächlich nach dem interessanten Buch *de Anima*, zu dessen Druck Bas. 1572 das alte Pariser Ms. 6514 f. 144 ff. (worüber Leclerc, Hist. II, 500 nicht recht Bescheid weiß) benutzt wurde. Es kann nicht meine Absicht sein, hier einen Auszug jenes Kapitels zu geben, um so weniger, als Berthelot nach

1) Der Titel lautet ungenau: Auriferae artis quam Chimiam vocant etc. *sive* Turba philosophorum; in der Ausgabe Basel 1593 richtiger: Artis auriferae, quam Chemiam vocant volumen primum quod *continet* Turbam phil. aliosque antiquissimos autores (so).

Digitized by Google

der Beschaffenheit seines Werkes den chemischen Stoff im Auge behalten muß, allerdings ohne die literarhistorischen Mitteilungen desselben außer acht zu lassen, welche ich hier hervorheben werde, nachdem ich einige kurze Bemerkungen über Einteilung und Form des Buches vorausgeschickt habe.

Dasselbe besteht aus 10 „dictiones" (*Makalāt*) von sehr verschiedenem Umfange, und es scheint fast, als ob die vorangehende Porta Elementorum eine Einleitung dazu verträte. Die Behandlung des Stoffes geschieht teilweise in Form von Belehrung eines Sohnes (Berth. meint, es bedeute soviel als Schüler, gegen den Wortlaut z. B. p. 45, 59, 160, 358), teils in Form eines Dialogs zwischen „Abnaly Abincine" und dem Sohne „Abuzalem", oder „Abinzalemi"[1]), nicht ohne Humor und Ironie. Einige Kapitel sind speziell der Charakteristik und Widerlegung von Vorgängern gewidmet, namentlich Jahie Abindinon (?), Geber, Abumazar (abu Na'sr = al-Farabi, die Stelle gebe ich anderweitig), Maurienus (vulgo Morienus), Abubecher . . . Arazi (für al-Razi); ob das Zitat „Senior dixit" (VI C. 17 p. 317) aus „Zadith" genommen und für die unsichere Zeit dieses alchimistischen Autors zu verwerten ist? Die Bezeichnung Senior (الشيخ) läßt vermuten, daß hier eine Interpolation, etwa des unbekannten lateinischen Übersetzers, vorliege, wie wir dergleichen bald sehen werden, nämlich aus der in I C. 6 p. 68 eingeschobenen Liste von Alchimisten, die ich unten mit Benutzung der wenigen Varianten, welche Berth. I p. 301 ff. aus Ms. Paris 6514 darbietet, aus dem wohl schon selten gewordenen Drucke mitteile.

Philosophisches und Physikalisches hervorzuheben, ist meine Absicht nicht, aber eine vermeintliche persönliche Bemerkung (bei Berth. p. 295) ist für die Geschichte von Sentenzen interessant. Avicenna, wegen seines Wissens befragt, antwortet: Ich habe mehr an Öl gebraucht, als andere an Wein genossen (VI C. 17 p. 310); das wird schon von Plato erzählt und steht in der Perlenauswahl, welche von dem spanischen Zeitgenossen Avicennas Salomon ibn Gabirol herrühren soll[2]).

Anhang.

Nomina magistrorum istius artis (De anima I, 17 p. 66).

Modò dicā tibi fili Abuzalemi, qui fuerūt magistri, quos ego audiui, aut vidi, et sunt vsq. in hodiernum diem à quibus multa

1) Vgl. Abuhali seu Hasen fil. Hali, bei Borellius p. 2; Alboali als Sohn Avicennas s. oben S. 308 n. 4. — Ein Sohn abu Salim ist nicht bekannt.

2) S. mein „Manna" Berlin 1847, S. 88 u. 107; vgl. Collectio Salernitana III, 100; Geiger, Gabirol S. 136; Choice of Pearls p. 137; De Gubernatis, Zoological Mythology II, 261; Eppenstein in Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 1896/97, S. 119.

Digitized by Google

poteris addiscere. Et elige ex eis bonos siue malos, Adam, Noe, Iariz[1]), Aramus, Squiliarupiz[2]) leuf. nullum prophetam dicam tibi. Rex[3]) Galud de Babilonia, Rebilogar bebazuria, Isaac Iudeus de moiros, Ombre abelhata[4]), alias abnabitalui. Et ante istos alij gentiles. Aramus medianus et alius vltimus Zucrat[5]). Bucras[6]) flatō: Clarō[7]), Plinus[8]), Zaib, Zubaibar, Aristotel., Alexander, Casta fildeluca[9]), Batlanunz[10]), Geber Abenhae[11]), Abimezer[12]) Alfarabi, Iahie Abendenon: Mahomet de (!) Razi. Pizagros[13]), Nitafors[14]), Abul, Caradisse[15]), Maurien[16]), Jacob Almonū., Abumazar, Albateli, Alaua, Rezini[17]), Cotahiua, Higer Gebē, et multi alij, qd tibi dicere non potui: de **Christianis**[18]) Johan. Euangelista, Prior alexandrie, Garsia cardinalis, Gilebert Cardinalis Hug. apostolicus[19]) vel vniuersalis archiep., Penus monachus, Durandus monachus, Virgil. almortid, Dominicus, Egidius, magister hospitalis Ierosolomitani, qui traxit[20]) librū de 125. Lapidibus, Episcopus, Antroicus, Dominus[21]) de ponderibus. Et iste episcopus docuit me magnum magisterium in Africa: et dixit quod acciperem aurum viu [lies vivum]. (Hier folgt Sachliches, das ich weglasse.)

(Pag. 68) Et Iacob alhartarne[22]) Iudaeus docuit me multas res, qui erat acuti ingenij: et adhuc dicam tibi, quod me docuit, Deo volente, corrigo te. Si tu vis naturaliter esse philosophus, dico tibi per sensum, et, *ex parte legis* vbicunque sis: quod audias hominem sapientem, ut eas et discas ab eo cuiuscunque legis sit. quia lex et prophetae dicunt: Non interficias, nec furtum facias: non facias fornicationem: *quod tibi vis alij velis* et ne sis maledicus. Modo finiemus capitulum istud. et finitum est, Deo gratias.

Bemerkungen zu dieser Liste.

Im allgemeinen ist zu bedauern, daß Berthelot nur eine Reihe von Namen meist in französischer Form aus dem Ms. mitteilt, ohne Rücksicht auf die lateinische Ausgabe und auf das Zitat bei Vincenz von Beauvais, unter welchem er kurz vorher (p. 280) in der Aufzählung von zitierten Arabern auch Avicenna, de Anima erwähnt, allerdings ohne Angabe der Stelle, welche näher oben angegeben ist; J. Guttmann hat in seinem Artikel: Die Beziehungen des Vincenz von Beauvais zum Judenthum (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 1894/95, S. 214, auch aufgenommen in desselben: Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihrer Beziehung zum Judenthum u. s. w., Breslau 1902, S. 229) dieselbe besprochen, allerdings ohne auch nur von dem gedruckten Buche Notiz zu nehmen oder Berthelots Besprechung zu kennen. Die Vergleichung dieser drei Quellen führt zu vorläufigen Resultaten.

Befremdend ist die fast gänzliche Verschiedenheit dieser Liste von der Aufzählung alchimistischer Autoren im Fihrist p. 351

Digitized by Google

(französisch bei Berth. III, 28/29), die auch Flügel zum großen Teil unerklärt lassen mußte (Fihrist II, 186). In den folgenden Anmerkungen sind die Bemerkungen oder abweichenden Lesarten mit B., die des Vincenz mit Vz.[1]) bezeichnet. Ich habe auch nur einige Namen zu enträtseln gewagt, worunter zwei jüdische, die mich nicht wenig überrascht haben, aber unzweifelhaft sind; vielleicht stammen sie von dem Juden Jakob, der Avicenna allerlei gelehrt hat. Ich habe die Form von Noten zu einem Texte für die bequemste gehalten.

1) Idris, Moyses (B. p. 301), letzterer Namen vielleicht für Aramus, was jedoch aus Abrahamus geworden sein könnte, der bei Razi (oben Ende I) auf Idris folgt.

2) Ob Aeskulapius?? B. u. Vz.: Sq̄lia, dann Cora, Moyses.

3) B. identifiziert ohne Bedenken den vermeintlichen König von Babylon mit „Kaled" (Khalid, s. oben I) des Morienus, der aber König von Ägypten sein soll. Ich lese ohne Bedenken: Res (für Resch) und übersetze „Haupt des Exils von Babylon", ריש גלותא, arabisch رأس الجالية, eine bekannte Würde, worüber hier eine Verweisung auf eine Monographie genügt (Die Häupter der Vertriebenen, von Felix Lazarus, in N. Brülls Jahrbücher für jüd. Gesch. u. Litt. X, Frankf. a. M. 1890). Ich lese den darauffolgenden Namen: Rabbi Elazar ben Azarja, ein Lehrer in der Mischna, mit welchem der Reichtum ausgestorben sein soll (W. Bacher, Die Agada der Tannaiten, Straßburg 1884, I, 220); danach gehen dem Juden Isaak, über welchen ich mich jeder Vermutung enthalte, zwei andere voraus. „Bubachar" (d. i. der berühmte Arzt al-Razi, s. oben) bei B. scheint eine Variante (vielleicht vermeintliche Berichtigung) des befremdlichen „bebazaria". — Für de moiros, wohl Ortsnamen, scheint B. *demones* („les démons") im Ms. gefunden zu haben, wohl wiederum eine vermeintliche Berichtigung, über deren einfache Wiedergabe ohne Rücksicht auf den Druck man sich wundern darf.

4) Ohne Zweifel Omar ben (?) al-Khattab, der 2. Kalif; „alias" l. Ali ibn abi Talib (vielleicht aus Abnabitaliu für A-iv?), vgl. abu Zeid, ed. Huart, frz. I, 163.

5) Dafür scheint B. „Ostanes (?), Zoroaster" (?) zu setzen; einfacher ist Sokrates, der mehrfach belegt ist, auch in der Turba vorkommt; s. ZDMG. 50, 305, wo Z. 1 aus Bor. lies: Acsubofes, Suboserus.

6) Ohne Zweifel für Bucrat (wie spätlatein. Hippocras), das Fragezeichen B.'s ist überflüssig, „Sukrat und Bukrat" stehen schon

1) Guttmann zitiert Speculum naturale, VII C. 87, wovon ich die Ed. Colon. Agripp. 1494 vergleichen konnte; hingegen ist eine undatierte Inkunabel in Riesenformat anders eingeteilt und das Aufsuchen sehr schwer. Guttmann zitiert auch das Speculum doctrinale XI, C. 107; in der Ed. Nürnberg 1486 konnte ich an diesem Orte das Zitat aus Avicenna nicht finden.

Digitized by Google

wegen der Paranomasie zusammen, als imponierende Namen bei Gazzali, Tahafut al-Filasifa, Einleitung: Sukrat und Bukrat, Plato (hier Flato, d. i. Flaton für Iflatun) und Aristoteles; s. Die hebr. Übersetz. S. 329; vgl. P. Cassel, Mischle Sindabar S. 19; Hebr. Übersetz. S. 888 und abu Sa'd, in Catal. mss. orient. Lugd. Bat. III. 274 n. 1386.

7) Dafür wohl Caton (?) bei Vz. und B., sehr unwahrscheinlich; es muß ein griechischer Name sein.

8) Offenbar Balinas (d. i. Apollonius) mehr als ausreichend bezeugt; s. ZDMG. 50, 359 (Hebr. Übersetz. S. 845), wozu ich weitere Belege aus alchimistischen Schriften geben werde. Apollonius wird, wahrscheinlich zur Unterscheidung von dem Mathematiker (Perg.), als صاحب الطلاسم bezeichnet; es liegt also nahe, in dem hier folgenden Zaib صاحب zu suchen; aber mit Zubaibar ist ohne Variante wohl nichts anzufangen, auch wenn es ein selbständiger (griechischer) Namen sein sollte. Vz. und B. scheinen dafür Virgil zu setzen, den Avicenna selbst wohl nicht gekannt hat.

9) Costa ben Luca, welchem das Buch de Physicis ligaturis beigelegt wird, identisch mit de Incantatione, angeblich von Galen oder Honein, gedruckt unter dem Namen des Constantinus Africanus als Epistola ad filium (s. Centralbl. für Bibliotheksw. 1893, S. 65).

10) Ptolemäus.

11) Ibn 'Hajjan.

12) Abu Na'sr.

13) Pythagoras, ZDMG. 50, 364.

14) Dafür wohl bei B. „Theophraste" (?); wahrscheinlicher ist Stephanus (Istafanus), der schwerlich gänzlich fehlte (vgl. ZDMG. 50, 365).

15) Nach Abul fehlt wohl ein Eigenname, oder Abul ist mit Kardissa zu verbinden. Ich kenne nur ein ähnliches Gentilicium كرابيسى im Fihrist. B. bietet hier nichts mehr, Vz. springt von Abimazar zu Joh. Evangel.

16) Morienus, s. oben.

17) Wenn man in dieser ungeordneten Liste zwischen Arabern an einen Griechen denken dürfte, so wäre hier Zosimus, auch رسموس, latein. Rosinus, zu vermuten (vgl. ZDMG. 50, 365), der schwerlich fehlte.

18) Diese Liste (mit Ausnahme von Joh. Evang. — für Garsia hat Vz. Garsius, B. Guarcia) ist nach B. entschieden eine Interpolation, wahrscheinlich des Übersetzers — der also kein Jude war; ich kann hier auf B. verweisen, der erst hier (p. 302) zwei Namen bei Vincenz herbeizieht.

19) apostolicus zitiert auch Guttmann aus Vz., die Ed. 1494 liest Huck appellatus, wonach Huck ein Beinamen oder vulgärer Namen des hier eingeschobenen Guilelmus wäre, daher auch die nachfolgenden Worte: „vel universalis archepiscop.", fehlen,

Digitized by Google

aber Penus monachus, der offenbar Petrus heißen muß und mit Durandus (Duranaus bei Guttmann Druckfehler) bei Vz. erst hinter Jacobus nachgeholt wird; beide Mönche nennt Borellius p. 80 in umgekehrter Reihenfolge aus Quercetanus. Virgil *almortid* (wofür Punkte bei B.) fehlt bei Vz., s. folg. Anm.

20) extraxit Vz., wohl richtig, auch wenn Dominicus vorangeht, „*ont* traduit" bei B. schwerlich richtig, das Buch über 125 Steine, wenn übersetzt aus dem Arabischen, wäre in meiner Abhandlung: Arabische Lapidarien (ZDMG. 49) nachzutragen.

21) Dafür bei Vz.: Dominicus et Iacob *Aranicus* Iudaeus, qui me *in ista arte* non pauca docuerunt.

22) B. übersetzt (p. 302): la loi *du philosophe* dit; soll das im Pariser Ms. für „et prophetas" stehen, oder ist es ein Versehen?

Der Jude Jacob heißt in unserem Texte *alhartarne*, was B. einfach ignoriert, anstatt die Lesart des Ms. anzugeben; er heißt bei Vincenz: *Aranicus*, und so bei Borellius aus dem Rosarium cum figuris. Guttmann meint, das Zitat aus Avicenna könne sich nicht auf die Stelle erstrecken, wo Jacob zwischen Christen genannt sei, folglich ist Jacob ein Zeitgenosse des Vincenz. Wir finden ihn in unserem Texte am Schluß des Kapitels. Berthelot nimmt auch keinen Anstand, diesen Jacob als achte Anführung Avicennas anzusehen. Wer Dominicus sei, das ist eine Frage, deren Beantwortung ich andern überlassen muß.

Nachträglich. (April 1904.)

S. 300. (Mirjam und Maria) Rob. Falke, Buddha, Muhammed, Christus, 2. Aufl., Gütersloh 1898, I, 13, glaubt nicht bloß an eine Konfusion, sondern geht so weit, zu behaupten (S. 14): „Muhammed besaß gar keinen Wahrheitssinn!"

S. 310. Die Practica der Maria erschien in deutscher Übersetzung durch Philipp Morgenstern „Islebensem" (aus Eisleben) in seiner alchimist. Sammlung in 2 Bdn., Basel 1613, I, 269—73, beginnend mit der Turba. Im Vorwort heißt es: „Durch die Mühe und Fleiss Gulielmi Grattaroli Medici" seien die latein. Originale gesammelt. In der Tat entspricht dies Buch der Auriferae artis etc. Bd. I (Basel 1572, 1593, 1610). — Die Practica beginnt: „Aros der Philosophus stimmt überein mit . . ." (für: convenit cum!).

S. 310. Kopp, Beitr. III, 56—58 behauptet, das Buch de Anima, wovon die Porta Elementorum ein Teil sei, habe Avicenna gar nicht verfaßt; für Zitate bei Vincenz und Roger Baco gibt er nicht die Stellen an.

Ich benutze diese Stelle zur Berichtigung von Zeitschr. 57, S. 507, wo für Sal. Buber lies Rubin, dessen סוד הספירות aus השחר Band V, Wien 5634 aber noch 1873 erschien; vgl. auch die Abhandl. desselben über Sefirot in *ha-Eschkol*, her. v. Asriel (Dr. J.) Günzig, Bd. IV, Krakau 1902, S. 29.

Digitized by Google

Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts, mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei.

Von

Johann Kresmárik.

IV.

Die Verleumdung (*ḳadf*)[1]. Wer einen anständigen (*muḥṣan*) Mann oder eine anständige Frau mit deutlichen[2] Ausdrücken oder im Zorne mit solchen Ausdrücken, welche, obwohl ursprünglich zweideutig oder unklar, dennoch den Sinn einer derartigen Be-

---

1) الاصل فيه قوله تعالى ۞ والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء ۞ الاية والمراد بالرمى الرمى بالزنا بالاجماع دون الرمى بغيره من الفسوق والكفر وسائر المعاصى وفى النص اشارة اليه وهو اشتراط اربعة من الشهود وذلك مختص بالزنا. Gauhare II, 248. Dem Wortlaute nach bezieht sich der eben erwähnte göttliche Ausspruch nur auf die verleumdeten Frauen; doch meinen die Schriftgelehrten, daß diese Sentenz, kraft des in ihr enthaltenen Hinweises (*dalâlet ulnaṣṣ*) auf ihre Rechtswirkung (*ḥukm*) sich auch auf die Männer erstreckt. فان قيل النص ورد فى قذف المحصنات فكيف اشركتم المحصنين معهن قلنا النص وان ورد فيهن فالحكم يثبت فى المحصنين بدلالة النص لان الوجوب لدفع العار وهو يعم الجميع وانما خصهن لان القذف فى الاعم لهن, a. a. O. Die Subsummierung der Männer unter diese göttliche Verfügung geschieht somit nicht auf Grund einer Analogie (*ḳijâs*), was die Juristen vorzüglich deshalb betonen, weil ja die Analogie zur Begründung einer Ḥaddstrafe ungenügend wäre. Siehe Manâfi' 127.

2) Deutlich (*ṣarîḥ*) ist ein Ausdruck, wenn sein bezweckter Sinn vom Gesichtspunkte des Sprachgebrauches vollkommen offenkundig ist. (واما الصريح فما ظهر) المعنى (المراد به بينا) اى ظهورا بينا تاما (استعمالا)

Digitized by Google

leidigung wirklich enthalten[1]), der Unzucht zeiht, begeht eine Verleumdung. Der zornige Zustand des Täters unterstützt nämlich die Annahme, daß er diesen Ausdruck in verletzendem Sinne anwenden wollte.

Die mohammedanischen Juristen unterscheiden, ob von der Anständigkeit bei der strafbaren Handlung der Unzucht oder bei der der Verleumdung die Rede ist, denn die Bestimmung der Anständigkeit ist entsprechend verschieden. Bei der Verleumdung ist nämlich jemand als anständig zu betrachten, wenn er volljährig, gesunden Verstandes und moslemischer Religion ist und von der Anklage der Unzucht frei ist. Es wird nicht gefordert, daß er im Ehestand lebe.

Das Delikt der Verleumdung ist entweder durch Geständnis des Angeklagten oder durch das Zeugnis von zwei männlichen Zeugen

---

اى كان ظهوره من جهة كثرة استعمال وغلبة فيه. Solche Ausdrücke, deren beabsichtigter Sinn, mit Rücksicht auf den Sprachgebrauch, verborgen bleibt, nennt man *kinâje*. Manâfi' pag. 122 u. f. Beleidigungen durch eine einfache *kinâje* bieten keinen genügenden Grund zur Bemessung der Haddstrafe für Verleumdung. وانما قال بصريح الزناء لانه لا يجب بالكناية حتى لو قذف رجلا بالزناء وقال له آخر صدقت لا حد على الذى قال صدقت لانه ليس بصريح فى القذف. Gauhare II, 248.

1) Solche Ausdrücke sind z. B. زنأت فى الجبل; kann bedeuten ebenso „du bist auf den Berg gestiegen", als auch „du hast am Berge Unzucht getrieben". Ferner die Ausdrücke: لست لابيك „du bist nicht deines Vaters" und لست بابن فلان „du bist nicht der Sohn des N. N. (Vaters des Verleumdeten)". Die Undeutlichkeit dieser beiden Ausdrücke besteht darin, daß sie neben einer Anspielung auf den unzüchtigen Lebenswandel der Mutter des Angesprochenen auch bedeuten können, daß der Sohn hinsichtlich seiner Talente, moralischen Eigenschaften u. s. w. dem Vater nicht gleichkommt. وفى غضب قولى صور ثلاثة مذكوريه متعلقدر اما اقوال مذكوريى رضا حالنده تفوه وتكلم ايدرسه اولنكنده زنا صعود معناسنه وايكى صكره كيلرده نفى محاسن اخلاقده مشابهته حمل اولنور يعنى سن باباكك اوغلو دكلسكن كه باباك كبى اخلاق حميده صاحبى دكلسكن ديمش اولنور. Terǧumet ulṬahâwi IV, 366. Nach Abû Jûsuf enthält der Ausdruck لست لابيك unbedingt eine Verleumdung. رجل قال لرجل لست لابيك عن ابى يوسف انه قذف كان ذلك فى غضب او رضاء. Fatâwâ Kâḍichân III, 491.

Digitized by Google

zu beweisen, und seine Strafe besteht, wenn der Täter ein freier Mann ist, aus 80, wenn er ein Sklave ist, aus 40 Peitschenhieben.

Aus der erwähnten Definition der Verleumdung könnte gefolgert werden, daß jemand, der kein Muslim ist, überhaupt nicht, oder daß ein Moslem nur mit Unzucht verleumdet werden kann. Die Sache verhält sich jedoch nicht so, denn auch solche Verletzungen gelten als Verleumdung, nur daß bei einer Verleumdung, bei welcher nicht ein Muslim die verletzte Partei ist, oder wenn die Verleumdung, auch wenn der Verletzte ein Muselman ist, nicht in der Anklage der Unzucht besteht, nicht die bestimmte Strafe der Verleumdung, sondern eine dem Ermessen des Richters überlassene Züchtigung (*ta'zîr*) angewendet wird und daß nach der mohammedanischen Methode auch ihre wissenschaftliche Behandlung zu jenen strafbaren Handlungen gestellt wird, mit welchen eine unbestimmte Strafe verbunden ist.

Verleumden kann man nur, indem man der verletzten Partei die beleidigenden Ausdrücke ins Gesicht sagt[1]); demzufolge kann die Verleumdung nur dann bestraft werden, wenn sie in Form einer Ansprache begangen wird. Sagt jemand Dinge, die sonst die Kriterien der Verleumdung an sich tragen, hinter dem Rücken eines andern, so kann dies eine böswillige Erfindung, eine Klatscherei, aber keine Verleumdung sein.[2]) So ist der ein Verleumder, der einem andern ins Gesicht sagt: Du Bastard; doch begeht derjenige keine Verleumdung, wer in Abwesenheit der verletzten Partei von einem andern sagt, daß dieser oder jener im Ehebruch oder von einem Mädchen geboren wurde. Die Verleumdung kann nur dann bestraft werden, wenn jemand einen andern einer solchen Unzucht zeiht, die selbst eine strafbare Handlung bildet, denn wenn sich die Verleumdung auf eine Unzucht bezieht, für welche infolge eines eventuell vorliegenden Zweifels (*śubhe*) eine Strafe nicht bemessen werden konnte, so wird auch der Verleumder straflos.

Die Strafe gehört wohl zu den göttlichen Rechten, doch ist sie kein rein göttliches Recht, weil zum Teil auch menschliche Rechte in ihr enthalten sind. Der gemischten Natur der strafbaren

---

1) Ich halte mich hierbei an die mildere türkische Praxis; denn es gibt sehr ansehnliche Quellen, nach welchen eine Verleumdung auch in Abwesenheit des Verleumdeten stattfinden kann. Vgl. Radd ulmuḥtâr III, 234.

2) من سمع من اناس كثيرة ان فلانا يزنى بفلانة فتكلم ما سمعه منهم لآخر حال غيبة من نسبوا الزنا اليه لا يجب حد القذف لانه مساو وغيبة لا قذف ولا رمى بالزنا فان الرمى والقذف به انما يكون بالخطاب كقوله يا زانى او يا زانية وهو المراد من قوله تعالى والذين يرمون محصنات الاية (حاوى المنية فى القذف)

Fetâwâ 'Alî ef. I, p. 189 und 195.

Digitized by Google

Handlung entspringen jene wesentlichen Abweichungen, welche bei den hinsichtlich der Verfolgung der Delikte der Unzucht und der Verleumdung bestehenden Vorschriften wahrnehmbar sind.

Zur Einleitung des Verfahrens ist die Klage der verleumdeten Partei notwendig. Von Amts wegen kann niemand wegen Verleumdung unter Kriminalklage gestellt werden. Der Sohn kann seinen Vater nicht anklagen wegen einer Verleumdung von Seite der Mutter. Hat aber die Mutter auch von ihrem früheren Gatten einen Sohn, so steht diesem das Recht zu, gegen den Stiefvater die Anklage zu erheben.

Nach Śâfi'î geht das Recht auf die auf Verleumdung gesetzte Strafe im Falle des Ablebens der verletzten Partei auf deren Rechtsnachfolger über. Nach der Schule Abû Ḥanîfas erstreckt sich das in der Strafe dieses Delikts liegende menschliche Recht nicht so weit und es kann auch infolgedessen nicht vererbt werden. Ja, diese Schule huldigt sogar der Theorie, daß der Kläger zur Zeit des Vollzuges der Strafe am Leben sein muß, denn wenn er früher oder während des Vollzuges der Strafe stirbt, ist diese zu unterlassen und seine Erben haben nicht das Recht, die Fortsetzung der Strafe zu verlangen. Werden Tote verleumdet, so sind die Rechtsnachfolger (Eltern, Großeltern, Kinder, Kindeskinder u. s. w.) wohl berechtigt, gegen den Schuldigen die Klage zu erheben, doch kommt ihnen das Klagerecht nicht durch Erbschaft, sondern durch unmittelbare Interessiertheit zu.[1])

Verleumden einander zwei Personen gegenseitig, so sind beide zu bestrafen.[2])

Es ist verboten, hinsichtlich der Strafe einen Ausgleich zu schließen, beziehungsweise für die Verletzung einen Ersatz in Geld oder andrer Art zu bedingen, und Vereinbarungen ähnlichen Inhalts sind unwirksam. Eigentlich kann die verletzte Partei dem Angeklagten auch unentgeltlich nicht verzeihen.[3]) Die Freisprechung

---

1) Dementsprechend wird das Klagerecht wegen Verleumdung eines Toten dem Nachfolger auch in dem Falle zuerkannt, wenn er vom Erbrecht ausgeschlossen ist. يثبت لمن يلتحق به العار ولهذا يثبت للمحروم عن الارث بالكفر والرق وغيرهما. Śejchzâde: Sarḥ multaḳâ I, 293.

2) وان قال رجل لاخر يا زانى وعكس عليه الاخر بان قال لا بل انت زان حدا اى القائلان به لان كلا منهما قذف صاحبه Śejchzâde a. a. O.

3) Die Strafe ist selbst in dem Falle zu verhängen, wenn der Verleumder das Delikt infolge Aufforderung des Verleumdeten verübt hatte. (قوله وان امر المقذوف بذلك) اى بالقذف لان حق الله تعالى فيه غالب

Digitized by Google

des Angeklagten bedeutet nur, daß — so behaupten die mohammedanischen Kriminalisten — der Angeklagte nicht deshalb straflos bleibt, weil der Kläger ihm verziehen hat, sondern weil dieser die Klage fallen ließ, während der Richter bei der Verleumdung ohne die Klage der verletzten Partei nicht vorgehen kann. In dieser Hinsicht sind jedoch die Ansichten der Juristen sehr verschieden.

Auch dem zeitweilig angesiedelten fremden Untertan ist die bestimmte Strafe für jene Verleumdung aufzuerlegen, welche er auf moslemischem Gebiete begangen hat. Denn er hat durch diese Handlung menschliche Rechte verletzt und der Fremde verpflichtet sich, indem er zur Niederlassung im mohammedanischen Staate die Bewilligung erhält, die menschlichen Rechte zu achten. Anfangs bekannte sich wohl Abû Ḥanîfa zu der Ansicht, ein fremder Untertan könne mit einer bestimmten Strafe nicht bestraft werden, doch hat er diese Meinung später geändert und gelehrt, daß für eine Verleumdung dem fremden Untertan dieselbe Strafe gebühre, wie dem muselmanischen Bürger.[1])

Der Angeklagte kann sich mit der Unkenntnis des Gesetzes nicht verteidigen, denn die Unzucht unterliegt bei jedem Volke gleichermaßen einem Verbot und infolgedessen ist es natürlich und jedermann offenkundig, daß man einen andern nicht ohne Grund einer solchen Handlung anklagen darf. Hat der Angeklagte seine Tat gestanden, so kann er sein Geständnis nicht mehr zurückziehen, denn durch das Geständnis hat die verletzte Partei schon gewisse Rechte erworben, welche der Angeklagte nicht mehr einseitig aufheben kann.[2]) Wir haben gesehen, daß bei den reinen göttlichen Rechten dies sich nicht so verhält, und daß dort der Zurückziehung des Geständnisses keinerlei Hindernis im Wege steht.

Der Richter fordert den Angeklagten auf, jene Beweise vorzubringen, durch welche er seine verleumdenden Behauptungen unterstützen kann. Beweist nun der Angeklagte entweder durch Aussage von vier männlichen Zeugen oder durch das Geständnis des Klägers, daß seine Behauptungen wahr sind, so wird er von der Anklage der Verleumdung freigesprochen und der Kläger wird wegen Unzucht zur Verantwortung gezogen. Die Beweise dürfen sich nicht in Allgemeinheiten bewegen, sondern müssen sich auf konkrete Tatsachen beziehen. Die ersterwähnten Beweise heißen in der wissen-

---

ولذا لم يسقط بالعفو كما يأتي بخلاف ما لو قال لآخر اقتلني فقتله حيث يسقط القصاص لانه حقه ويصح عفوه عنه. Radd ulmuḥtâr III, 234.

1) a. a. O. III, 231.

2) من اقر بقذف ثم رجع لم يقبل لان للمقذوف حقا فيه فيكذبه في الرجوع. Śejchzâde: Śarḥ multaḳâ I, 293.

Digitized by Google

schaftlichen Sprache *muǰarrad*, das heißt abstrakt, die letzterwähnten zusammengesetzte Beweise, *murakkab*.[1]) Die Zeugenschaft also, daß X. Y. nach Kenntnis dieser und jener Leute faktisch ein unzüchtiges Leben führte, hat keinerlei Wert und nur die Aussage solcher Zeugen kann berücksichtigt werden, die dafür Zeugenschaft ablegen, daß der Kläger in einer gewissen bestimmten Zeit mit einer gewissen bekannten Person Unzucht getrieben hat.

Der Angeklagte muß die Beweise zur Hand haben, denn der Richter kann ihm zur Stelligmachung der Zeugen nur bis zum Schluß der Sitzung Aufschub gewähren. Stehen ihm die Zeugen bis zu diesem Zeitpunkt nicht zur Verfügung, dann ist die für die Verleumdung zu bemessende Strafe dem Angeklagten aufzuerlegen. Der Antrag des Angeklagten, für sich einen Bürgen zu stellen, bis er die Zeugen bringen kann, darf vom Richter nicht angenommen werden, sondern er sperrt den Angeklagten ein und betraut einen andern damit, die Zeugen aufzusuchen und stellig zu machen.

Bei der Anwendung der Strafe werden dem Delinquenten nur die Oberkleider ausgezogen, die andern aber werden ihm belassen. Sind jemandem aus verschiedenen Gründen bestimmte Strafen aufzuerlegen, dann muß in erster Reihe die Strafe der Verleumdung vollstreckt werden, denn hier handelt es sich um menschliche Rechte und diese haben den Vorzug. Die Reihenfolge der übrigen Strafen hängt von dem Belieben des Richters ab. Gelangt jemand wegen mehrfacher Verleumdungen unter Anklage, dann kann die Strafe nur einmal bemessen werden, denn die Vorschrift ist, daß für gleichartige Delikte nur e i n e bestimmte Strafe ausgesprochen werden kann.[2])

Auf die praktische Verwertung der eben erörterten Prinzipien wirft folgende Anekdote ein interessantes Licht. Der Richter der Stadt Kufa, Abû Leilâ, hörte eines Tages beim Tore der Moschee, wie ein Mann dem andern sagte: Du, Kind zweier Ehebrecher! Da der Kadi davon ausging, daß es sich hier um die Verletzung zweier Menschen handelte, ließ er den Verleumder sofort verhaften, ihn in die Moschee führen und ihm dort zweimal 80, also 160 Peitschenhiebe für die Verleumdung der Eltern des Angesprochenen versetzen. Als Abû Ḥanîfa von diesem Vorfall Kenntnis erhielt, wunderte er sich außerordentlich über das Vorgehen des Kadi und sagte, es sei ganz merkwürdig, daß der Richter seiner Stadt in

---

1) (فان أراد) القاذف (اثباته) بالبينة (مجردا) بلا بيان سببه (لا تسمع). **Radd ulmuḥtâr III, 252.**

2) لو قذف حيين او قذف جماعة لا يلزمه الا حد واحد سواء قذف جماعة بكلمة واحدة او قذف كل واحد بكلام على حدة سواء حضروا جميعا او حضر واحد. **Fatâwâ Ḳâḍichân III, 493.**

Digitized by Google

einer Angelegenheit fünf Fehler begangen habe. Denn erstens hat er die für die Verleumdung entfallende bestimmte Strafe ohne Klage der verletzten Partei bemessen; zweitens hat er die beleidigende Person zu einer zweifachen Strafe verurteilt, während, wenn jemand auch tausenderlei Verleumdungen ausspricht, dennoch nur eine einzige Strafe bemessen werden kann; drittens hat er die Strafe auf einmal vollstreckt, während eine solche körperliche Züchtigung auf mehrere Tage verteilt werden muß; viertens ließ er die Strafe in der Moschee vollstrecken, wo doch der Prophet gesagt hat, daß man sich vor der Vollstreckung in Gotteshäusern zu hüten habe, und fünftens endlich habe er nicht eruiert, ob die zwei verleumdeten Personen am Leben sind oder nicht, während doch davon die Feststellung dessen abhängig gewesen wäre, ob ihnen oder ihren Kindern das Klagerecht zukommt.

Wer einmal wegen Verleumdung bestraft war, kann nie mehr vor Gericht als Zeuge vernommen werden, selbst wenn er seine Tat bereut hat.[1])

Wegen Wiederholung derselben Verleumdung kann man grundsätzlich ein zweites Mal nicht bestraft werden, weil durch den einmaligen Vollzug der Strafe ihr Zweck, nämlich die Zurückweisung der der beschimpften Person zugefügten Schande, bereits erreicht wurde.[2])

V.

Die Verletzung des Trinkverbotes (*šurb*). Unter dem Trinkverbot ist zu verstehen, daß man Wein überhaupt nicht trinken darf, von andern geistigen Getränken aber nicht so viel, daß man davon betrunken wird.

---

1) Der wegen Verleumdung bestrafte Kâfir hingegen, der sich nachher zum Islâm bekehrte, ist als Zeuge sowohl gegen Kâfir's als auch gegen Muslime anzunehmen. واذا حد المسلم فى القذف سقطت شهادته وان تاب . . . . وان حد الكافر فى القذف ثم اسلم قبلت شهادته Šâfi'î ist der Meinung, daß die Zeugenschaft dessen, der seine Tat bereut, anzunehmen sei. وعند الشافعى تقبل شهادته اذا تاب لقوله تعالى الا الذين تابوا. Gauhare II, 254—255. Die Hanafiten berufen sich zur Begründung ihrer Lehre auf den Koranspruch لا تقبلوا لهم شهادة ابدا. Vgl. Durer tergümesi I, 374.

2) والاصل فيه ما روى ان ابا بكرة لما شهد على المغيرة بالزنا وجلده عمر لقصور العدد بالشهادة كان يقول بعد ذلك فى تخافل اشهد ان المغيرة لزان فاراد عمر ان يحده ثانيا فمنعه على فرجع الى قوله وسارت المسئلة اجماعا. Radd ulmuhtâr III, 244.

Digitized by Google

Wer also Wein trinkt, wenn auch nur einen Tropfen, der begeht eine strafbare Handlung. Doch kann die Strafe dem Angeklagten nur in dem Falle auferlegt werden, wenn zur Zeit seiner Detinierung der Weingeruch an ihm noch wahrzunehmen war und seine Tat entweder von zwei männlichen Zeugen bewiesen wird oder er selbst sie im nüchternen Zustande gesteht.[1]) Wenn der Weingeruch sich verflüchtigt hat, kann der Täter weder auf Grund von Zeugenaussagen, noch auf sein eigenes Geständnis hin bestraft werden. Denn nach der übereinstimmenden Ansicht der Genossen des Propheten verjährt mit dem Sichverflüchtigen des Weingeruchs die Strafbarkeit der Handlung.

Ebenso begeht eine strafbare Handlung, wer an einem andern geistigen Getränk sich betrinkt, so daß infolgedessen seine Vernunfttätigkeit aufhört. Zur Strafbarkeit einer von andern Getränken als von Wein stammenden Trunkenheit wird nicht gefordert, daß der Geruch des Getränkes an dem Geklagten wahrnehmbar sei.

Der Richter hat im Laufe des Verfahrens folgende Umstände von Amts wegen zu eruieren.

Wie hat der Angeklagte getrunken, freiwillig oder infolge eines Zwanges? Denn nur die beabsichtigte Handlung kann bestraft werden. Derart kann die Tatsache an sich, daß an jemandem ein Weingeruch zu spüren ist, nicht die Grundlage des Verfahrens bilden ohne entsprechende Zeugenaussagen, oder Geständnis, denn man kann nicht wissen, ob die Handlung eine absichtliche war. Wann hat er getrunken? Es ist möglich, daß die Strafbarkeit der Handlung verjährt ist. Zu bemerken ist, daß bei Feststellung davon, ob der Geruch des Weins wahrnehmbar ist, nicht jener Zeitpunkt maßgebend ist, wo der Angeklagte vor den Richter gelangt, denn der Sitz des Richters kann ja von dem Schauplatz des Trinkens so weit entfernt sein, daß der Weingeruch sich vollkommen verflüchtigen konnte, sondern jener Zeitpunkt, wo die Zeugen den Täter beim Trinken ertappt haben. Wo hat er getrunken? Denn wenn der Angeklagte nicht auf moslemischem Gebiete getrunken hat, ist seine Handlung nicht strafbar.

Kann jemandem nicht in einer jeden Zweifel ausschließenden Weise das Trinken bewiesen werden, dann kann auch die bestimmte Strafe auf ihn nicht angewendet werden; doch steht es dem Richter frei, den Betreffenden nach seiner besten Einsicht mit einer unbestimmten Strafe zu belegen.

Die für die Verletzung des Trinkverbots entfallende bestimmte

---

1) Nach Abû Jûsuf und Zufar ist das Geständnis zweimal abzulegen. (او اقر به مرة وعند ابى يوسف وزفر مرتين) اعتبار بالشهادة كما فى الزنا واجيب بان ذلك ثبت على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره. Śejchzâde: Sarḥ multaḳâ I, 291.

Digitized by Google

Strafe ist bei einem freien Mann 80, bei einem Sklaven 40 Stockhiebe. Diese Strafe kann an dem Schuldigen nur in nüchternem Zustande vollstreckt werden. Das Schlagen erfolgt in derselben Weise wie bei der Unzucht. Es werden also dem Schuldigen die Kleider ausgezogen und die Schläge an verschiedenen Teilen des Körpers appliziert.

Der Angeklagte kann in manchen Fällen der Strafe entgehen, wenn er behauptet, daß er von dem Verbote keine Kenntnis hatte. Personen, welche aus einem fremden Staate sich erst neuerlich niedergelassen haben oder erst vor kurzem zum mohammedanischen Glauben übergetreten sind, können diese Einwendung mit Erfolg erheben.[1]) Ähnliche Entschuldigungen eines in einem moslimischen Staate Geborenen jedoch werden nicht in Betracht gezogen.

Personen, welche nicht der moslemischen Religion angehören, können wegen Verletzung des Trinkverbots nicht zur Verantwortung gezogen werden.

VI.

Der Diebstahl (*sariḳa*). Es werden zwei Formen des Diebstahls unterschieden und zwar eine, die einer minderen Einschätzung unterliegt und einfach Diebstahl, und eine andere, schwerer imputierte, welche Wegelagerung (*ḳaṭ' uṭarîḳ*) genannt wird.[2]) — Die Definition des Diebstahls ist folgende: Diebstahl begeht, wer einem andern einen unter Verwahrung gehaltenen und einen Wert von 10 geschlagenen Dirhem repräsentierenden Gegenstand im Geheimen wegnimmt.[3])

---

1) (طوعا) عالما بالحرمة حقيقة او حكما بكونه فى دارنا لما قالوا لو دخل حربى دارنا فاسلم فشرب الخمر جاهلا بالحرمة لا يحد بخلاف الزنا لحرمته فى كل ملة. Radd ulmuḥtâr III, 225.

2) المعتبر فى كل منهما اخذ المال خفية لكن الخفية فى الصغرى هى الخفية عن عين المالك او من يقوم مقامه كالمودع والمستعير وفى الكبرى عن عين الامام الملتزم حفظ طرق المسلمين وبلادهم Radd ulmuḥtâr III, 265.

3) Im Kanz uldaḳâiḳ (Kitâb ulsariḳa) finden wir folgende Definition des Diebstahls: هِيَ اَخْذُ مُكَلَّفٍ خُفْيَةً قَدْرَ عَشَرَةِ دَرَاهِمَ مَضْرُوبَةٍ مُحْرَزَةٍ بِمَكَانٍ اَوْ حَافِظٍ. Zur Begründung der Wertgrenze (*niṣâb*) beim Diebstahl beruft man sich auf eine Aussage des Propheten. رسول عليه الصلاة والسلام (لا يقطع السارق الا فى ثمن المجن) بيوردى يعنى سارق قطع

Der Diebstahl darf nicht mit jener Art der Entfremdung verwechselt werden, welchen die mohammedanische Theorie Usurpation (*ġaṣb*) nennt. Ein Usurpator ist nämlich derjenige der eine Sache, welche einen Verkehrswert hat, ohne Erlaubnis des Eigentümers, aber nicht im Geheimen, wegnimmt. Der Gegenstand der Usurpation kann sowohl eine physische Sache, wie auch ein Recht sein. Ein Recht usurpiert derjenige, der den Diener oder das Gut eines andern ohne Zustimmung des Eigentümers zu seinem Vorteil vermietet. Nach § 881 des türkischen Privatrechtes heißt usurpieren, das Vermögen eines andern ohne dessen Erlaubnis wegnehmen und behalten [1]). Die Usurpation ist wohl eine Erwerbungsart, deren Rechtstitel zu verwerfen ist, die aber doch nur mit einer Verantwortung im Jenseits verbunden ist. Eine weltliche Strafe bestimmt das Gesetz dafür nicht. Der Usurpator hat jedoch den entfremdeten Gegenstand, wenn er noch vorhanden ist, seinem Eigentümer zurückzugeben, wenn er aber nicht mehr vorhanden ist, Entschädigung zu bezahlen. Der Usurpator hat als faktischer Besitzer dritten Personen gegenüber auf den Schutz des Gesetzes keinen Anspruch.

Es ist ferner ein Unterschied zu machen zwischen Diebstahl und einer solchen Entfremdung, die durch List erfolgt. Eine solche Entfremdung kann ein Betrug sein, wird aber nie als Diebstahl betrachtet. Für Betrug gibt es keine bestimmte Strafe.

Nach mohammedanischer Auffassung ist es ein wesentliches Kriterium des Diebstahls, daß die Wegnahme des fremden Wertgegenstandes im Geheimen, das heißt mit Umgehung der Kenntnis des Eigentümers, beziehungsweise dessen Stellvertreters, erfolgt. Als Stellvertreter des Eigentümers gilt der Wächter, der Pfandeigentümer, Depositär etc.

Es wird ferner dazu, daß die Entfremdung als Diebstahl qualifiziert werde, gefordert, daß der Dieb einen Gegenstand wegnehme, welcher unter Verwahrung (*ḥirz*) steht. Das mohammedanische Recht betrachtet den Menschen, so wie er sich nach Erfahrung

---

اولنمز الا ثمن مجنده اولور ویزم اتحابمز دیدیکه شول مجن که عهد نبی علیه السلام اوزره اندہ ید قطع اولندی اون درهمه مساوی ایدی بونی ابن عباس وابن عمر رضی الله عنهما روایت ایلدی. Durer terǧümesi I, 379.

1) § 881 der türkischen Mecelle lautet im Original folgendermaßen: غصب بر کیمسهنک اذنی اولمقسزین مالنی اخذ وضبط ایتمکدر که اخذ ایدن کیمسهیه غاصب واول مالنه مغصوب وصاحبنه مغصوب منه دینلور.

Digitized by Google

zeigt. Der Durchschnittsmensch ist der Sklave seiner Sinne, der seinen Begierden, insbesondere wenn die Umstände für deren Befriedigung günstig sind, schwer widerstehen kann. Die empirische Tatsache, daß die Gelegenheit den Dieb macht, berücksichtigt die Gesetzgebung auch praktisch und indem sie den Diebstahl als eine streng zu bestrafende Handlung qualifiziert, fordert sie im Interesse der Aufrechterhaltung der Rechtsordnung zugleich auch von den Bürgern, daß sie auf ihr Vermögen entsprechend achtgeben und ihre Mitmenschen nicht in Versuchung führen. Deshalb wird die Entfremdung solcher Gegenstände, welche nicht entsprechend behütet sind, nicht als Diebstahl betrachtet.[1])

Wann man sagen kann, daß ein Gegenstand entsprechend bewacht wird, das unterliegt je nach den Umständen einer verschiedenen Beurteilung. Die Bewachung besteht in der Regel darin, daß entweder der Herr ständig sein Vermögen hütet, beziehungsweise dieses behüten läßt, oder daß er es an einem entsprechenden Orte verwahrt. Infolgedessen kennen die mohammedanischen Juristen zwei Arten der Bewachung: Bewachung durch den Wächter und durch den Ort. Die Bewachung des Vermögens durch gute Plazierung wird für eine stärkere Bewachung gehalten, als die Bewachung durch einen Wächter. Befindet sich der wertvolle Gegenstand in einer Wüste oder in einem solchen Gebäude, welches nicht den Zweck hat, daß Menschen dort ihr Vermögen unterbringen, wie z. B. die Moschee, dann muß man den Gegenstand ständig vor Augen halten. Hält aber jemand sein Vermögen an einem geschlossenen Orte, dann genügt dazu, daß dieses Vermögen als gut behütet betrachtet werde, die gewöhnlich übliche Aufsicht. Schläft jemand in der Wüste oder in der Moschee auf seinen Kleidern, oder legt er seine Wertsachen unter seinen Kopf, dann befinden sich diese Gegenstände unter Obhut. Diese aber hört auf, sobald der betreffende im Schlafe von ihnen herabgleitet.

Der Stall ist ein guter Platz zur Behütung des Viehs; er ist aber kein guter Platz für die häuslichen Einrichtungsgegenstände und für Kleider. Hinwieder ist der Hof ein guter Platz für die Hausgegenstände und für die täglichen Kleider, aber nicht für Feiertagskleider, Juwelen oder Geld.

Das Vermögen befindet sich nur dann unter entsprechender Obhut, wenn dessen Herr, beziehungsweise Wächter die Fähigkeit hat, die Tätigkeit des Diebes entweder durch Gewalt oder durch Hilferufe abzuwehren. Das von der Gemeinde abgesondert erbaute Haus kann nur dann und insolange als entsprechender Ort be-

1) Es ist gleichgültig, ob die gestohlene Sache Eigentum einer einzigen oder mehrerer Personen ist, nur muß das Gut zusammen aufbewahrt gewesen sein. سواء كانت العشرة لمالك واحد او لجماعة اذا كانت في حرز واحد. Gauhare II, 256.

Digitized by Google

trachtet werden, wenn es einen starken Wächter hat und dieser nicht schläft. In diesem Falle bleibt es sich dann gleich, ob das Haus geschlossen ist oder nicht.

Ein in einer Häusergruppe befindliches Haus gilt als bewachter Ort, wenn es geschlossen ist und einen Wächter hat. Es bleibt sich gleich, ob dieser wacht oder nicht. Ist aber das Haus offen und schläft auch der Wächter, dann ermangelt das Haus der Aufsicht. Zu dem in der Wüste befindlichen Vieh ist ein Wächter notwendig, was aber bezüglich jenes Viehs nicht der Fall ist, das sich in einem versperrten Gebäude befindet, wenn dieses Gebäude zu einer Häusergruppe gehört.

Das muselmanische Strafrecht verfügt, daß der Diebstahl durch Verstümmelung bestraft wird. Die Verstümmelung besteht darin, daß dem Diebe im ersten Falle die rechte Hand, im Falle wiederholten Diebstahls aber der linke Fuß abgehackt wird. Sollte der betreffende noch zum dritten Male stehlen, dann ist er einzusperren und wird solange gefangen gehalten, bis er sich bessert. Es gibt Gelehrte, die behaupten, daß dem Diebe beim dritten Diebstahl die linke Hand und beim vierten der rechte Fuß abzuhacken sei. Die Schule Abû Ḥanîfas ist nicht dieser Ansicht, denn schon der Schwiegersohn des Propheten, 'Alî, sagte, er würde sich vor Gott schämen, daß ein Mensch nach gar nichts mehr greifen könne, weil ihm keine Hand geblieben sei, und daß er nicht gehen könne, weil er keinen Fuß habe.[1]) Die Hand des Diebes wird beim Unterarm abgehackt. Die Verstümmelung unterbleibt jedoch, wenn dem Diebe schon vorher die andere Hand abgenommen wurde oder diese verkrüppelt ist oder wenn der Daumen oder zwei Finger der andern Hand oder der rechte Fuss verkrüppelt sind oder ihm abgenommen wurden. Bei großer Hitze oder großer Kälte darf die Verstümmelung nicht vollzogen werden.

Zum Beweise des Diebstahls ist entweder die Aussage von zwei männlichen Zeugen oder das Geständnis des Angeklagten notwendig.[2]) Das Geständnis kann zurückgezogen werden und Flucht

1) Es scheint, daß der Kalif Abû Bakr auch die linke Hand der Diebe abhauen ließ; wenigstens wird ihm seitens der Parteigänger des 'Alî so etwas vorgeworfen. Die Verteidiger des Kalifats des Abû Bakr finden es notwendig, diese Anklage entsprechend abzuschwächen. (وانما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد او رآه في المرة (الثالثة) من السرقة (وهو راى الاكثر من العلماء. Śarḥ ulmawâḳif, Kairo 1266, pag. 610.

2) Abû Jûsuf verlangt, daß das Geständnis, nach Analogie des *iḳrâr* bei der Unzucht, auch beim Diebstahl wiederholt werde. وعند ابى يوسف لا بد ان يقر مرتين قياسا على الزنا فان كل اقرار بمثابة شاهد

Digitized by Google

vor der Strafe gilt als Zurückziehung des Geständnisses. Der Richter hat durch an die Zeugen gerichtete Fragen aufzuklären, was der Dieb gestohlen hat, wo und wann der Diebstahl geschah, welchen Wert der gestohlene Gegenstand besitzt und wen der Dieb bestohlen hat. Auch bei dem Geständnis ist die Untersuchung auf dieselben Fragen auszudehnen, nur daß die Feststellung des Zeitpunktes des Diebstahls hier nicht notwendig ist, weil die Verjährung beim Diebstahl nicht in Betracht kommt, wenn der Täter geständig ist.

Nur wenn die derart klargestellte Handlung der Definition des Diebstahls klar entspricht, kann der Richter die Verstümmelung des Diebes aussprechen.

Dem Dieb wird die Hand nicht wegen eines Diebstahls solcher Gegenstände abgeschnitten, welche man nicht behüten kann oder welche nicht wert sind, behütet zu werden, weil sie im Lande in großer Menge vorkommen. Diese Gegenstände werden in der wissenschaftlichen Sprache indifferente Geringfügigkeiten (*tâfih*) genannt. Solche sind dürres Holz, Gras, Heu, Schilf, Wild, Fische, Kalk u. s. w. Ferner wegen solcher Gegenstände, welche rasch zugrunde gehen, wie Milch, Fleisch, frisches Obst.[1]) Die mohammedanische strafrechtliche Theorie hat daher schon vor Jahrhunderten jenen Standpunkt eingenommen, nach welchem die unter den Begriff der feldpolizeilichen Übertretungen fallenden Entfremdungen nicht als Diebstahl zu betrachten sind. Hingegen wird dem Diebe für das Stehlen wertvoller Pflanzen und Mineralien oder solcher Industrieartikel, welche wohl aus gewöhnlichem Holz oder Lehm hergestellt sind, bei denen aber nicht das Material, sondern die Arbeit die Hauptsache ist, die Hand abgeschnitten, wenn der Wert des Gegenstandes die gesetzliche Summe erreicht.

Der Diebstahl ist nicht strafbar, wenn die Gattin von ihrem Manne oder der Mann von seiner Gattin stiehlt, selbst wenn der Gatte sein Vermögen unter besonderer Obhut hält, denn die strenge Absonderung des Vermögens der Ehegatten ist undurchführbar. Der Dieb-

---

واحد. Ṣadr ulšari'a, Commentar zur Wikâje (nach einer in meinem Besitze befindlichen Handschrift), fol. 100.

1) Nach Šâfi'i wird die Hand des Diebes auch wegen solcher Gegenstände abgeschnitten. وعند الشافعى لا يمنع القطع كون الشىء مباح الاصل كالحطب ولا كونه رطبا كالفاكهة ولا كونه متعرضا للفساد كالمرقة ولنا قول عائشة كانت اليد لا تقطع على عهد رسول الله فى الشىء التافه اى الحقير وقوله عليه الصلوة والسلام لا تقطع فى الطير وقوله عليه الصلوة والسلام لا تقطع فى ثمر ولا فى شجر. Ṣadr ulšari'a a. a. O., fol. 101.

Digitized by Google

stahl ist ferner nicht strafbar, wenn der Sklave seinen Herrn oder die Gattin seines Herrn oder der Gast seinen Gastgeber bestiehlt. Straflos bleibt der Dieb, wenn er einen seiner nahen Verwandten (*dû raḥim maḥram*) bestohlen hat, selbst wenn der gestohlene Gegenstand eventuell das Vermögen eines Fremden bildete; doch wird dem Diebe für einen solchen Diebstahl die Hand abgeschnitten, welchen er wohl zum Schaden seiner Verwandten, aber in dem Hause eines Fremden begangen hat.

Für den Diebstahl von Gegenständen, welche keinen Verkehrswert haben, wird dem Diebe die Hand nicht abgeschnitten, selbst wenn der gestohlene Gegenstand sonst einen großen Wert besitzt. Als solche gelten vom moslemischen Gesichtspunkte die geistigen Getränke, aber nur, wenn der Diebstahl zum Schaden eines Mohammedaners erfolgt ist, denn wenn z. B. der Mohammedaner von einem Christen Wein stiehlt, so ist dem Diebe die Hand abzuschneiden; ferner Spielzeuge, Kreuze, auch wenn sie von Gold sind, Koranexemplare, freie Kinder. Selbst das ändert an der Sache nichts, wenn das gestohlene Kind eventuell wertvolle Schmucksachen an sich hatte, denn diese kommen als Zubehör des Kindes nicht in Betracht. Wird ein majorenner Sklave gestohlen, dann wird dies ebenfalls nicht als Diebstahl betrachtet, sondern entweder als Usurpation oder als Betrug.

Wegen Veruntreuung kann die Hand des Täters nicht abgeschnitten werden, weil bei der Veruntreuung die zum Begriffe des Diebstahls notwendigen konstitutiven Elemente fehlen. Auch kann sie wegen Ausraubung von Toten nicht abgeschnitten werden, weil die in den Gräbern untergebrachten Gegenstände nicht unter Obhut sind.[1])

Da es notwendig ist, daß die gestohlenen Gegenstände aus dem Eigentum eines andern weggenommen werden, wird die Wegnahme eines solchen Gegenstandes nicht als Diebstahl betrachtet, an welchem der Dieb auch selbst einen Anteil hat. Er konnte in der Hinsicht einen Zweifel hegen, welche Rechte ihm an dem, zum Teil auch sein Eigentum bildenden, Gegenstande zukommen. Deshalb kann der Diebstahl an gemeinsamer Beute, an dem Ärar,[2]) oder ein zum Nachteil einer solchen Person begangener Diebstahl, gegen die der Dieb eine Forderung hat, nicht durch Verstümmelung bestraft werden. Es bleibt sich gleich, ob diese Forderung fällig ist oder nicht, ferner ob das, was der Dieb gestohlen hat, einen

1) Über den Unterschied zwischen der strafrechtlichen Verantwortlichkeit des gewöhnlichen und des Gräberdiebes (*nabbâš*) siehe die feine Distinktion in Manâfi' p. 75.

2) (قوله ومال عامة) وهو مال بيت المال فانه مال المسلمين وهو منهم واذا احتاج ثبت له الحق فيه بقدر حاجته. Radd ul-muḥtâr III, 276.

Digitized by Google

solchen Wert repräsentiert, wie seine Forderung ausgemacht hat, oder mehr.

Da nur dann von einem Diebstahl die Rede sein kann, wenn die Wegnahme im Geheimen geschieht, so kann derjenige nicht durch Verstümmelung bestraft werden, der einem andern plötzlich etwas aus der Hand reißt. Der Diebstahl wird nur dann beendet, wenn der Dieb den gestohlenen Gegenstand wegträgt. Infolgedessen wird die Hand des Diebes nicht abgeschnitten, wenn er wohl etwas gestohlen hat, den gestohlenen Gegenstand aber nicht aus dem Hause hinaustrug, oder, wenn er wohl in das Haus hineinging, den gestohlenen Gegenstand aber sein außerhalb des Hauses wartender Komplice weggetragen hat. Hat aber der Dieb den Gegenstand aus dem Hause hinausgeworfen und dann fortgetragen oder mit Hilfe eines Lasttieres wegtragen lassen, so hat er einen durch Verstümmelung strafbaren Diebstahl begangen.

Der Dieb kann nur auf Wunsch der geschädigten Partei bestraft werden. Hat aber der Richter das Urteil bereits ausgesprochen, so kann der Kläger nicht mehr von dem Vollzug des Urteils mit der einfachen Erklärung abstehen, daß er dem Verurteilten verziehen hat und daher seine Bestrafung nicht wünscht.[1]) Denn die in der Verstümmelung des Diebes bestehende Strafe ist ausschließlich göttliches Recht und seine Umgehung in solchen Fällen, wo Kläger und Beweis vorhanden sind, ist verboten. Dennoch gibt es mehrere Wege dafür, daß der Dieb auch nach Fällung des Urteils der Strafe entgehen könne. Ein solcher ist, wenn die geschädigte Partei vor dem Richter erklärt, daß der durch den Dieb weggetragene Gegenstand nicht ihm gehöre, sondern dem Diebe selbst, insofern er — der Kläger — diesen Gegenstand nur unter Obhut hielt, oder wenn er behauptet, daß seine Zeugen nur infolge Zwanges zu Lasten des Diebes ausgesagt haben.

Der Dieb kann nicht bestraft werden, wenn er den gestohlenen Gegenstand vor Einlangen der Klage zurückgibt oder dieser unter einem Rechtstitel, z. B. durch Schenkung, sein Eigentum wird. Er kann ferner auch nicht bestraft werden, wenn er hinsichtlich des Eigentums an der gestohlenen Sache in Zweifel war oder sein konnte, und diese Entschuldigung vor dem Richter geltend macht. Über den Zweifel habe ich bereits gesprochen und dort erwähnte ich, daß, wenn die Frau ihrem Gatten, der Gatte seiner Frau, der Sklave seinem Herrn etwas stehlen, dies nicht mit der Strafe der Verstümmelung verbunden ist. Die muselmanische strafrechtliche Theorie geht jedoch noch weiter und gelangt in ihren Folgerungen dahin, daß der Richter den Dieb nicht zu einer Verstümmelung verurteilen kann, wenn dieser einen eigentumsrechtlichen Anspruch

---

1) اما لو قال عفوت عنه لم يبطل القطع . . . لان القطع محض حقه تعالى. Radd ulmuḥtâr III, 269.

Digitized by Google

auf die gestohlene Sache erhebt, indem er sagt, die Sache gehöre ihm, selbst wenn er diese Behauptung nicht zu beweisen vermag.[1]) Es ist klar, daß diese Verfügung des Gesetzes jedermann, der diese Art der Verteidigung anwenden will, Gelegenheit bietet, dieser schweren Strafe zu entgehen. Es ist dies ein beachtenswertes Beispiel der bei dem Delikt der Unzucht bereits erwähnten Selbstjustiz. Überhaupt werden wir wahrnehmen, daß die mohammedanische Strafe dadurch, daß es oft von dem Belieben des Angeklagten abhängt, ob er die Rechtsfolgen seiner Handlungen auf sich nimmt, in vieler Hinsicht den Charakter einer Poenitenz hat.

Diejenigen, die zusammen gestohlen haben, büßen auch entweder alle zusammen für die begangene strafbare Handlung oder sie werden zusammen freigesprochen. Es ist nicht möglich, daß von den gleichmäßig schuldigen Angeklagten einer, der sich in dieser Weise verteidigt hat, wie sich der andre nicht verteidigen wollte oder konnte, der Strafe entgehe, der andre aber die Strafe zu erleiden habe. Haben also zwei Personen zusammen einen Diebstahl begangen und beide ihre Tat gestanden, doch behauptet der eine der Diebe, daß der gestohlene Gegenstand ihm gehöre, dann kann auch der andre Dieb nicht bestraft werden. Wenn hinwiederum mehrere Diebe waren, so wird jedem die Hand abgeschnitten, vorausgesetzt, daß der Wert der gestohlenen Sachen insgesamt sovielmal 10 Dirhem ausmacht, als Diebe waren, selbst in dem Falle, wenn nur einige der Diebe die gestohlenen Gegenstände weggetragen haben.

Was die dem Diebstahl entspringende Schadenersatzpflicht des Diebes anbelangt, so ist der Ausspruch des Propheten maßgebend, daß den Dieb, wenn ihm die Hand abgeschnitten worden, keinerlei weitere Verbindlichkeit belastet. Aus dieser Enunziation folgert das mohammedanische Recht den Satz, daß die auf die Verstümmelung des Diebes und auf Schadenersatz eingereichten Klagen inkompatibel sind. Ist also der gestohlene Gegenstand, nachdem dem Diebe die Hand abgeschnitten worden, in natura noch vorhanden, so ist er dem Beschädigten zurückzustellen; ist er aber nicht mehr vorhanden, dann hört die weitere Haftung des Diebes auf und es kann gegen ihn keine Schadenersatzklage angestrengt werden.[2]) Aus dieser Enunziation wird ferner gefolgert, daß der Dieb

---

1) (قوله وان ادعى السارق ان العين المسروقة ملكه سقط القطع عنه وان لم يقم بينة) معناه بعدما شهدا عليه بالسرقة وقال الشافعي لا يسقط بمجرد الدعوى لانه لا يعجز عنه سارق فيؤدي الى سد باب الحد u. s. w. Gauhare III, 265.

2) لو اقر عبد بسرقة قطع وترد السرقة الى المسروق منه ولا يجتمع قطع وضمان وترد العين لو قائمة ولو قطع لبعض السرقات

Digitized by Google

für das neuerliche Stehlen desjenigen Gegenstandes, für welchen ihm schon die Hand abgeschnitten wurde, wenn der Gegenstand mittlerweile keine Veränderung erfahren hat, nicht nochmals bestraft werden kann. Die Schadenersatzklage ist übrigens nach den allgemeinen Vorschriften zu beurteilen, nach welchen auch die Zeugenaussage von Frauen angenommen werden kann.

Bei der Feststellung des Wertes des gestohlenen Gegenstandes ist jener Wert zu bestimmen, den dieser zur Zeit des Diebstahls, wie auch zur Zeit der Verstümmelung des Diebes repräsentiert hat. War die gestohlene Sache am Tage des Diebstahls keine 10 Dirhem wert, so konnte das Verfahren gar nicht eingeleitet werden; ist aber der Wert des Gegenstandes, welcher ursprünglich mehr wert war, zur Zeit wo die Verstümmelung vollstreckt werden sollte, unter 10 Dirhem zurückgegangen, so unterbleibt die Strafe.

VII.

Der Straßenraub (*ḳaṭ' uṭarîḳ*). Der Straßenraub ist eine einer schwereren Einrechnung unterliegende Form des Diebstahls. Die Wertgrenze (*niṣâb*) ist auch hier, wie beim Diebstahl, 10 Dirhem.

Nach der mohammedanischen strafrechtlichen Theorie wirkt der Straßenräuber, ebenso wie der Dieb, im Geheimen und kann er nur dann für die Wegnahme eines Gegenstandes bestraft werden, wenn dieser unter Obhut war. Diese Bedingungen können jedoch bei dem Delikt des Straßenraubes nur durch Fiktion gefunden werden, denn der Straßenraub, der darin besteht, daß der Täter einen Reisenden angreift und ihm einen Wertgegenstand wegnimmt, schließt ja eigentlich den Begriff des Handelns im Geheimen aus. Es wird nun folgender Schluß aufgestellt. Es ist die Pflicht des Fürsten und seiner Organe, über die Sicherheit der Person und des Vermögens im Lande zu wachen, insbesondere auf den öffentlichen Straßen und in den Gemeinden. Da jedoch der Straßenräuber sozusagen hinter dem Rücken des Fürsten, beziehungsweise der berufsmäßigen Polizeiorgane desselben seine Umtriebe ausübt, kann die Tätigkeit des Straßenräubers als eine geheime angesehen

---

لا يضمن شيأً. Kanz uldaḳâiḳ (im Kapitel fi kejfijjeti 'lkaṭ'i wa-iṭbâtihi), und مقطوع كرك حر اولسون وكرك عبد اولسون اكر اول شيء باقى ايسه صاحبنه رد اولنور مسروق مالكك ملكى اوزره باقى قالديغى ايچون (والا لا يضمن وان اتلف) واكر اول مال مسروق باقى دكل ايسه ضامن اولمز اكرچه كيمسه اتلاف ايتدى ايسه رسول عليه الصلوة والسلامك (لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه). قول شريفى ايچون Durer terǵ. I, 384.

Digitized by Google

werden. Hieraus folgt, daß wenn jemand mit offenem Trotz und Widerstand gegenüber der Staatsgewalt raubt und mordet, dieser nicht mehr ein Straßenräuber, sondern ein Empörer (*bâġî*) ist. Es folgt ferner, daß ein Straßenraub nur auf einem solchen Gebiete und an solchen Personen begangen werden kann, welche unter der Souveränität des Staates stehen. Es kann daher nicht von dieser strafbaren Handlung die Rede sein, wenn der Straßenraub nicht auf moslemischem Gebiete erfolgt, ferner wenn der Täter oder sein Opfer nicht Bürger sind und der Staat sie daher weder in ihren Handlungen zu kontrollieren hat, noch gegen Angriffe schützen muß; kurz, das Delikt des Straßenraubes kann nur eine unverletzliche Person an einer andern unverletzlichen Person begehen.[1])

Die Strafe des Straßenraubes ist je nachdem, ob nur geraubt, oder mit dem Raube zusammen auch gemordet wurde, verschieden. Hat der Straßenräuber ohne zu morden einen Gegenstand weggetragen, dessen Wert mindestens 10 Dirhem ist, oder, wenn mehrere tätig waren, ebensovielmal 10 Dirhem als Täter waren, dann ist die Strafe des Schuldigen das Abschneiden der einen Hand und des auf der entgegengesetzten Seite befindlichen Fußes. Hat er aber gemordet, ohne daß er auch geraubt hätte, dann ist der Täter hinzurichten. In diesem Falle wird die Todesstrafe als bestimmte und unabänderliche Strafe (*ḥadd*) des Straßenraubes bemessen und es steht dem Rechtsnachfolger der durch den Straßenräuber ermordeten Person nicht das Recht zu, dem Verurteilten die Strafe zu erlassen oder sich mit ihm in einem Blutgeld auszugleichen. Anders steht die Sache, wie wir dies bald sehen werden, wenn es sich nicht um einen mit Straßenraub verbundenen Mord handelt.

Straßenräuber, die zusammen gehandelt haben, sind auch zusammen zur Verantwortung zu ziehen, selbst in dem Falle, wenn die strafbare Handlung nicht von allen, sondern nur von einem von ihnen begangen wurde. Denn sie halfen einander, als Störer der durch Gott festgestellten Rechtsordnung, durch gemeinsame Kraftentfaltung und deshalb sind sie alle verantwortlich. Hat daher auch nur ein Mitglied der Straßenräuberbande jemanden ermordet, so muß dafür die ganze Bande zum Tode verurteilt werden.[2]) Hat der Straßenräuber gemordet und geraubt, dann besteht die Strafe aus der erwähnten Verstümmelung und zugleich aus der Hinrichtung des Schuldigen. Die Reihenfolge, ob erst die Verstümmelung und dann die Todesstrafe anzuwenden sei oder um-

---

1) (وعو معصوم على) شخص (معصوم) ولو ذميا قلو على المستأمنين فلا حد. Radd ulmuḥtâr III, 293.

2) وقاطع الطريقدن بريسى مرور ايدنلردن بريين قتل ايتمكله كليسى اوزره حد اقامت اولنور. Durer terǵ. I, 386.

Digitized by Google

gekehrt, stellt der Richter nach eigenem Ermessen fest, ja, da nach der Hinrichtung des Schuldigen das Abschneiden der Glieder nicht mehr viel Sinn hat, steht dem Richter das Recht zu, von der Verstümmelung gänzlich abzusehen.

Die Hinrichtung des Raubmörders kann auch durch Kreuzigung erfolgen. Der Prophet sagt nämlich: „Wer raubt, der ist zu töten, wer mordet und raubt, der ist ans Kreuz zu schlagen.“ Die Kreuzigung wird an dem Schuldigen entweder nach seiner Hinrichtung oder bei lebendigem Leibe vollstreckt. Im letzterwähnten Falle wird der Bauch des Verurteilten mit einer Lanze aufgeschlitzt. Den Gekreuzigten läßt man drei Tage lang an dem Kreuz, dann wird sein Leichnam behufs Bestattung ausgefolgt. Aus öffentlichen Rücksichten darf der Verurteilte nicht länger als drei Tage an dem Kreuze belassen werden.

Über dem zum Tode verurteilten und hingerichteten Straßenräuber wird nicht gebetet.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß für den Straßenraub nur dann eine bestimmte Strafe bemessen werden kann, wenn der Straßenräuber dem Angegriffenen etwas wegnimmt oder ihn ermordet hat. Deshalb bleibt jedoch auch die einfache Wegelagerung nicht straflos. Das mohammedanische Strafrecht lehrt nämlich, daß, wer mit Absicht der Wegelagerung (ohne Rücksicht darauf, ob mehrere beisammen waren oder der Wegelagerer allein war, wenn er nur stark genug war, diese Absicht auszuführen) einen andern angreift, wenn er gefangen wird, bevor er etwas weggenommen oder jemanden getötet hat, einzusperren oder solange gefangen zu halten ist, bis er sich bessert. Eine solche Wegelagerung wird nicht als ein Versuch des Straßenraubes betrachtet, denn nach der mohammedanischen Auffassung ist mit dem Versuche keine Strafe verbunden, sondern als eine besondere strafbare Handlung, die deshalb zu verfolgen ist, weil sie den Verkehr unsicher macht und die Öffentlichkeit schädlich beeinflußt.

Es kann geschehen, daß der Straßenräuber jemanden ausgeraubt und ihm auch eine körperliche Verletzung zugefügt hat. In diesem Falle handelt es sich um eine strafbare Handlung doppelter Natur, um den Straßenraub, dessen Strafe zu den göttlichen Rechten gehört, und um die körperliche Verletzung, deren Ahndung ein menschliches Recht bildet. Wenn auch in der Regel jede besondere strafbare Handlung eine besondere Strafe nach sich zieht, so wird dennoch in diesem Falle der Schuldige nur wegen Raubes verurteilt, während die körperliche Verletzung ungeahndet bleibt. Denn nach der mohammedanischen Strafrechtstheorie hören die menschlichen Rechte dort auf, wo das göttliche Recht geltend gemacht wird.[1]) Andererseits leben die menschlichen Rechte dann

1) وقاطع الطريقك يارەلديغى هدردر زيرا حد وقتاكه حقا

wieder auf, wenn die für die Delikte entfallende bestimmte Strafe aus irgend einem Grunde nicht angewendet werden kann.

Die bestimmte Strafe des Straßenraubes kann in folgenden Fällen nicht angewendet werden: wenn der Straßenräuber, ohne daß er etwas weggetragen hätte, jemandem eine körperliche Verletzung zugefügt hat; wenn er gemordet hat, geraubt, seine Tat aber bereut und sich gebessert hat, denn es steht im Koran, daß die, die sich bekehren, bevor sie gefangen werden, von der bestimmten Strafe zu befreien sind;[1]) ferner wenn in der Straßenräuberbande eine minderjährige oder wahnsinnige Person sich befindet, denn kraft des Prinzips der kollektiven Verantwortlichkeit müßte die bestimmte Strafe auch an dieser vollzogen werden, während Kinder und Wahnsinnige nicht zu bestimmten Strafen verurteilt werden können;

ferner: wenn einer der Straßenräuber ein naher Verwandter einer der angegriffenen Personen ist (*dû raḥim maḥram*); es wurde nämlich schon beim Diebstahl erwähnt, daß die Wegnahme eines Gegenstandes nicht als Diebstahl zu betrachten ist, wenn der Dieb und die geschädigte Partei mit einander in verwandtschaftlicher Verbindung in einem gewissen Grade stehen, denn der Dieb konnte der Meinung sein, daß ihm infolge des Verhältnisses, in welchem er zu dem Eigentümer des weggenommenen Gegenstandes steht, das Recht zusteht, über das Vermögen des Verwandten zu verfügen;

wenn die strafbare Handlung darin besteht, daß einige der Reisenden selbst mit der Absicht des Straßenraubes die übrigen Mitreisenden angreifen, denn bei dieser strafbaren Handlung fehlen die Kriterien des Straßenraubes;

wenn die Täter das Delikt des Straßenraubes bei Nacht ausgeführt haben, denn die Behörden sind nicht imstande, bei Nacht genügend über die Sicherheit der öffentlichen Straßen zu wachen;

wenn der Straßenraub bei Tage, aber in einer Gemeinde erfolgt, denn hier ist die Hilfe zur Hand; waren jedoch die Straßenräuber bewaffnet, dann ist ihnen die Strafe des Straßenraubes auf-

---

تله تعالی واجب اولدی ایسه عبدك حقی اولدیغی حالده نفسك عصمتی ساقط اولدی نتكم عصمت مال ساقط اولدیغی كبی زیرا ضمانله بیله قطع مجتمع اولمزكر. Durer terǧ. I, 386.

1) ومن قطع الطريق واخذ المال فطلبه الامام فلم يقدر عليه حتى جاء تائبا سقط عنه الحد لقوله تعالى ☆ الا الذين تابوا من قبل ان يقدروا عليهم الاية ☆ وان تاب بعد القدرة عليه لم يسقط عنه الحد. Gauhare II, 267.

Digitized by Google

zuerlegen; wobei zu bemerken ist, daß es als Waffe betrachtet wird, wenn die Straßenräuber einen Stein oder einen Stock in der Hand haben; schließlich

wenn der Straßenraub zwischen zwei solchen Gemeinden erfolgt, die nicht weit von einander entfernt sind, und zwar schon aus dem erwähnten Grunde, daß die Angegriffenen leicht um Hilfe rufen können.

Obwohl in dem Falle, wenn die angeführten Entschuldigungsgründe vorliegen, die Schuldigen von der Anklage des Delikts des Straßenraubes und deren Folgen freigesprochen werden, so folgt hieraus dennoch nicht, daß sie nicht unter einem andern Titel zur Verantwortung gezogen werden können. Denn es ist für die begangene körperliche Verletzung ein Blutgeld,[1]) für den absichtlichen Totschlag die Todesstrafe oder ebenfalls ein Blutgeld auszusprechen, nur daß diese Strafen ausschließlich auf eine private Anklage hin festgestellt werden sollen und der verletzten Partei oder ihrem Rechtsnachfolger das Recht zusteht, die Klage zurückzuziehen, sich mit dem Täter auszugleichen oder die Strafe zu erlassen, in welchem Falle der Straßenraub tatsächlich ungeahndet bleiben muß.

Der Straßenräuber hat den geraubten Gegenstand, wenn dieser noch vorhanden ist, ebenso wie der Dieb zurückzugeben. Ist aber dieser Gegenstand nicht mehr vorhanden, so ist der Straßenräuber nicht schadenersatzpflichtig. Es bleibt sich gleich, ob der betreffende Gegenstand von selbst zugrunde gegangen ist, oder ob ihn der Täter absichtlich vernichtet hat.[2]) Wird die für den Straßenraub bemessene bestimmte Strafe auf den Schuldigen nicht angewendet, dann steht der verletzten Partei, ebenso wie beim Diebstahl, das Recht zu, für den weggenommenen Gegenstand von dem Schuldigen Schadenersatz zu fordern.

---

1) ثم اذا سقط الحد بالتوبة قبل القدرة رفع الى اولياء المقتول ان شاؤا قتلوه ان كان قتل واقتص منه ان كان جرح ورد المال ان كان قائما وضمنه ان كان هالكا لان التوبة لا تسقط حق الآدميين. Gauhare II, 267.

2) وسارق اخذ ايلديكى شيء تلف اولسيدى ياخود سارق اتلاف ايتسيدى ضمن اولمز يعنى قچجان قاطع الطريق قتل اولنسيدى سرقهٔ صغرايه اعتبارا اخذ ايلديكى مالده اوزرينه ضمان لازم كلمز. Durer terg. I, 386.

Digitized by Google

B) Die zu den menschlichen Rechten gehörenden bestimmten Strafen.

Die rein menschliche Rechte verletzenden strafbaren Handlungen werden nach der mohammedanischen Strafrechtsterminologie mit dem Kollektivnamen *ǵinâjet* bezeichnet. Dieser Ausdruck bedeutete ursprünglich allerlei durch das Gesetz verbotene Handlungen, ob diese nun sich gegen das Leben, gegen die körperliche Unversehrtheit, gegen das Vermögen oder die Ehre des Menschen richteten.[1]) Derzeit versteht das Śarî'atstrafrecht unter *ǵinâjet* nur diejenigen strafbaren Handlungen, welche sich gegen das Leben oder gegen die körperliche Unversehrtheit eines andern richten.[2])

Die die menschlichen Rechte verletzenden strafbaren Handlungen können nämlich in zwei Hauptgruppen geteilt werden. In die erste Gruppe zählt man den Totschlag, in die zweite die körperlichen Verletzungen. Die letzteren werden nach der juridischen Terminologie strafbare Handlungen „außer Bereich des Lebens" genannt (*mâ dûn alnafs*).

Die Strafen sind zweierlei Natur. Entweder wird die der verletzten Partei zugefügte Verletzung nach dem Prinzip „Leben

---

1) جنايات شرعا حرام اولان بر فعلك اسميدر كه اول فعل انسانك يا مالنه يا عرضنه يا مطلقا نفسنه يا مطلقا اعضاسنه يا من وجه نفسنه من وجه اعضاسنه تعلق ايدر اكر او فعل مالنه تعلق ايدر ايسه اولدخى ايكى نوعدر برينه (غصب) وبرينه (اتلاف) ديرلر اكر اول فعل عرضه تعلق ايدر ايسه اول دخى بالمشافهه مواجهده اولور ايسه اكا (قدح وطعن) ديرلر اكر مواجهدنك غيريده اولور ايسه اكا (غيبت) ديرلر اكر كذب اوزره ايسه اكا (بهتان) ديرلر اكر بو مذكورات حكم شرعيى متضمن اولور ايسه حدودن معدود اولور بونلرك هر برى كتب فقهيده مفصل ومشروحدر. **Krimizâde maǵmû'asi, Konstantinopel 1288, pag. 2.**

2) الجناية في اللغة التعدى وفي الشرع عبارة عن فعل واقع في النفوس والاطراف **Gauhare II, 204. Die gegen die Regeln der Pilgerfahrt verstoßenden Handlungen, welche unter dem Namen *ǵinâjât ulhoǵǵ* bekannt sind, gehören nicht in diese Kategorie.** فجنايات الحج لم تتعلق بنفس الآدمى ولا طرفه مع اطلاق الفقهاء عليها الجناية **Radd ulmuhtâr V, 466.**

Digitized by Google

für Leben, Auge für Auge, Zahn für Zahn" mit einer ähnlichen Verletzung geahndet, oder der Schuldige wird angehalten, der verletzten Partei nach einer gewissen Skala eine Entschädigung zu leisten. Bei der Behandlung der die menschlichen Rechte verletzenden Delikte werden wir dieser Einteilung entsprechend den Totschlag und die körperliche Verletzung, dann die Vorschriften der Vergeltung der Verletzung durch eine gleiche Verletzung und die Modalitäten der Entschädigung für die Verletzung besonders besprechen. Schließlich werden wir die eigentümliche Einrichtung des mohammedanischen Strafrechts kennen lernen, nach welcher für eine begangene strafbare Handlung diejenigen zur Verantwortung gezogen werden können, die mit dem Schauplatze, auf welchem die strafbare Handlung begangen wurde, in territorialer Verbindung stehen (*ḳasâme*), oder diejenigen, welche mit dem Täter durch Blut- oder durch andere Bande verknüpft sind (*'âḳile*).

VIII.

Der Totschlag (*ḳatl*). Die mohammedanischen Juristen unterschieden anfangs dreierlei Arten des Totschlags, nämlich die absichtliche Tötung (*'amd* oder *ḳaṣd*); einen aus Irrtum begangenen Totschlag (*chaṭâ*); und einen dem absichtlichen ähnlichen Totschlag (*śibh 'amd*). Später teilte Abû Bakr Râzî († 370 AH.) diese strafbare Handlung in fünf Klassen ein und nach seiner Einteilung kann der Totschlag sein:

ein absichtlicher (*'amd*);
ein dem absichtlichen ähnlicher (*śibh 'amd*);
ein aus Irrtum erfolgter (*chaṭâ*);
ein dem irrtümlichen ähnlicher (*mâ ǰarâ maǰrâ 'lchaṭâ*)
und der verursachte Totschlag (*bisabab*).[1])

Die neueren Juristen halten sich an die letzterwähnte Klassifikation. Ebenso hat auch 'Omer Ḥilmî in seinem erwähnten Werke *Mi'ǰârî 'adâlet* diese Klassifikation als Grundlage angenommen.

Die am meisten gebräuchlichen Definitionen des absichtlichen Totschlags sind die folgenden. Absichtlicher Totschlag ist, wenn jemand einen andern vorsätzlich mit einem Instrument tötet, welches vom Gesichtspunkt der Zerstückelung der Körperteile als Waffe gilt. Oder nach 'Omer Ḥilmî ist absichtlicher Totschlag, wenn

---

1) وقتل مبسوطده ذكر اولندیغی اوزره اوچ قسمدر قصد وخطاء وشبه عمددر وابو بكر رازی قتل بش قسمدر دیدی قصد وشبه قصد وخطاء وخطاء مجراسنه جاری وسببله قتل ومتأخرون بونی اختیار ایلدیلر Durer terǧ. I, 389.

Digitized by Google

jemand mit einem verletzenden Instrument eine Person, deren Tötung nach dem Gesetze verboten ist, mit Willen tötet.[1])

Nach der mohammedanischen Auffassung kann von einem absichtlichen Totschlag nur dann die Rede sein, wenn es zweifellos offenkundig ist, daß der Täter sein Opfer töten wollte und diesen Zweck auch erreicht hat. Diese Idee soll durch jene in der Definition des Begriffes des Totschlags vorkommenden Worte zum Ausdruck gebracht werden, daß der Täter „vorsätzlich", „mit Willen" tötet, welche Worte gemischt und abwechselnd mit dem Ausdruck „absichtlich tötet" angewendet werden.

Da jedoch die Absicht oder die Intention zu den inneren Handlungen des Menschen gehört, deren Beweis, wenn keine äußeren Umstände vorhanden sind, nicht möglich ist, so nimmt bei der Beurteilung der strafbaren Handlungen die Stelle der Absicht in der Regel die Anwendung von totbringenden Instrumenten den Platz ein, wobei vorausgesetzt wird, daß jemand, der das Leben eines andern mit mörderischen Instrumenten vernichtet hat, diesen töten wollte.[2]) Andererseits folgt aus alldem, daß derjenige, der

---

1) Es wird nicht uninteressant sein, einige der geläufigeren hanefitischen Definitionen des Totschlags zu reproduzieren. Der vorsätzliche Totschlag (*ḳatl ʿamd*): وَهُوَ مَا تَعَمَّدَ ضَرْبَهُ بِسِلَاحٍ وَنَحْوِهِ فِى تَفْرِيقِ الْاَجْزَاءِ كَالْمُحَدَّدِ مِنَ الْخَشَبِ وَالْحَجَرِ وَاللَّيِّطَةِ وَالنَّارِ Kanz uldaḳâik (im Kitâb ulginâjât). وهو قتل آدمى قصدا بنحو سلاح فى تفريق الاجزاء كليطة ونار وزجاج ومحدد من خشب وحجر Durer terḳ. I, 389. وهو ان يقصد ضربه بما يفرق الاجزا من سلاح او محدد من حجر او خشب او ليطة او حرقة بنار وعندهما بما يقتل غالبا Šejchzâde, Šarḥ multaḳâ II, 296. فالعمد ما تعمد ضربه بسلاح او ما اجرى مجرى السلاح فى تفريق الاجزا كالمحدد من الخشب والحجر والنار (عمد) Gauhare II, 204. اصلا قتلى مشروع اولميان بر انسانى آلات جارحه‌دن برى ايله قصدا قتل ايتمكدر 'Omer Ḥilmi a. a. O. 5.

2) لان العمد هو القصد ولا يوقف عليه الا بدليله ودليله استعمال القاتل آلته فاقيم الدليل مقام المدلول لان الدلائل تقوم مقام مدلولاتها فى المعارف الظنية الشرعية Radd ulmuḥtâr V, 466. Demgemäß behaupten einige Juristen, daß die wirkliche Absicht des Täters eigentlich nebensächlich sei und seine Entschuldigung, daß er sein Opfer nicht töten wollte, nicht berücksichtigt werden kann. ولذا قال فى المجتبى ان

Digitized by Google

dem Leben eines Menschen nicht durch verletzende Instrumente, sondern in anderer Weise, z. B. durch Erwürgen, Vergiftung ein Ende macht, nicht die strafbare Handlung des absichtlichen Totschlages begeht, oder, richtiger gesagt, nicht wegen vorsätzlichen Totschlages bestraft werden kann.

Unter verletzenden Instrumenten (*âlât ǵâriḥa*) werden Gegenstände verstanden, welche imstande sind, die Teile des Körpers von einander zu trennen, wie z. B. das Schwert, ein Messer, ein Pfeil, ein scharfer Stein, Feuer u. s. w., also solche Instrumente, welche Waffen sind oder als solche betrachtet werden können.

Wegen absichtlichen Totschlags kann der Mörder nur dann zur Verantwortung gezogen werden, wenn er zur Zeit, wo er die strafbare Handlung beging, volljährig und bei voller Vernunft war, ferner wenn die Person des Opfers den Charakter der Unverletzlichkeit hatte. Die Unverletzlichkeit muß ständiger Natur sein, wie die des Muselmans oder eines einer andern Religion angehörenden tributpflichtigen Bürgers. Die Unverletzlichkeit eines provisorisch angesiedelten Ausländers ist ebenfalls nur eine zeitweilige.

Die Unverletzlichkeit kann auch relativ sein. Dies bedeutet, daß der sonst unverletzliche Mensch seine Unverletzlichkeit unter gewissen Umständen verliert. Ein solcher Fall tritt ein, wenn jemand einen andern mit einer Waffe angreift, denn dann kann der Angegriffene den Angreifer, der infolge seines Attentates seine Unverletzbarkeit verloren hat, töten, ohne strafbar zu sein, denn es steht geschrieben, daß „wer gegen den Moslem das Schwert zieht, dessen Blut frei sei". Wurde aber der Angriff zurückgeschlagen, ohne daß der Attentäter getötet worden wäre, dann lebt die Unverletzbarkeit des Angreifers neuerlich auf und niemand hat das Recht, ihn nach dem Geschehenen zu töten. Ein Wahnsinniger und ein Kind können ihre Unverletzbarkeit unter keinen Umständen verlieren, selbst dann nicht, wenn sie jemanden mit einer Waffe angreifen, denn ihre Handlung kann in Ermangelung der nötigen Vernunft nicht als Widersetzlichkeit gegen das Gesetz qualifiziert werden. Tötet der durch solche Personen Angegriffene den betreffenden Wahnsinnigen oder das Kind, so hat er das für das Leben desselben entfallende Blutgeld zu bezahlen. Auch ein nützliches Haustier ist unverletzbar, und wenn jemand ein ihn angreifendes Tier, z. B. ein Kamel tötet, so ist er dessen Eigentümer gegenüber schadenersatzpflichtig.

Bei der Feststellung des Deliktes des absichtlichen Totschlages

---

قصد القتل ليس بشرط لكونه عمدا الخ وهو صريح فى انه يجب القصاص وان لم يذكر الشهود العمد وبه صرح الاتقانى وفى انه لا يقبل قول القاتل لم اقصد قتله بخلاف ما لو اقر وقال اردت غيره فيحمل على الادنى a. a. O.

Digitized by Google

muß untersucht werden, ob die Unverletzbarkeit des Opfers gegenüber dem Mörder bestanden hat.[1]) Wenn z. B. A den B absichtlich getötet hat, so kommt dem Rechtsnachfolger des B dem A gegenüber das Recht auf Vergeltung der Verletzung zu. Wird nun der A durch eine dritte Person getötet, dann liegt der Fall der relativen Unverletzbarkeit vor. Die Person des A ist gegenüber den Rechtsnachfolgern des durch ihn getöteten B nicht unverletzbar, denn diese haben ein Recht, ihn zu töten. Gegenüber X, als einer unbeteiligten Person aber, hat A das vollkommene Recht, als unverletzbar zu gelten. Eine weitere Bedingung des absichtlichen Totschlages ist, daß zwischen dem Mörder und seinem Opfer nicht ein Band der Geburt oder des Besitzes oder ein Schein dieses Bandes bestehe, d. h. daß der Täter weder der Vater noch der Herr des Getöteten sei. Dies ist vom Gesichtspunkte der Ausübung des Vergeltungsrechtes wichtig. Denn der Prophet hat erklärt, der Sohn habe kein Vergeltungsrecht gegenüber dem Vater. Wenn also der Vater seinen Sohn oder der Herr seinen Sklaven tötet, so können diese wegen dieser Handlung nicht aus dem Titel des absichtlichen Totschlages zur Verantwortung gezogen werden.

Die Folgen des absichtlichen Totschlages sind:

die Strafe im Jenseits (*ithm*);

die Vergeltung der Verletzung (*ḳawad 'ajn*^{an}) durch eine ähnliche Verletzung, d. h. der Tod des Mörders, wenn nur derjenige, der auf das Vergeltungsrecht Anspruch hat, ihn nicht erlassen oder sich mit dem Täter in einer gewissen Ablösungssumme verglichen hat, und

der Verlust des Erbrechtes (*ḥirmân ulirṯ*), denn der Prophet sagte, der Mörder hat kein Erbteil.[2])

Der Fall des dem absichtlichen ähnlichen Totschlages liegt

---

1) Radd ulmuḥtâr V, 470.

2) Zur Begründung der Strafe im Jenseits und des Taliorechtes beruft man sich vorzüglich auf Stellen im Korân, wogegen der Verlust des Erbrechtes aus einem Spruche des Propheten deduziert wird: وعمدا قتلك حكمى آثم اولمقدر حق سبحانه وتعالينك (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) قول شريفى ايچون وبونده احاديث كثيره وارد اولدى واوزرينه اجماع امت منعقد اولدى (والقود عينا) وعمدا قتلك بر حكمى دخى عينا قصاصدر وشافعى قصاص معين دكلدر بلكه ولى قصاص ايله ديت بينندە مخيردر ديدى وبزم ايچون علت حق سبحانه وتعالينك (كتب عليكم القصاص فى القتلى) قول شريفى‌در ومراد عمدا قتلدر زيرا حق تبارك وتعالى خطاده ديت واجب قيلدى (ومن يقتل مؤمنا خطاء) قول شريفيچون

vor, wenn jemand einen andern, wohl absichtlich, aber mit einem Werkzeuge tötet, welches nicht zu den erwähnten Waffen oder waffenartigen Instrumenten gezählt werden kann, wie z. B. mit einem Stock, mit einer Peitsche, mit einem kleinen Stein.[1])

Die Definition 'Omer Ḥilmi's ist die folgende: wenn jemand einen Menschen, dessen Tötung nach dem Gesetze verboten ist, nicht mit einem verletzenden, sondern mit einem andern Instrument tötet, begeht er einen dem absichtlichen ähnlichen Totschlag.

Die mohammedanischen Juristen haben diese strafbare Handlung, welche wir auch kurz als Halbabsicht bezeichnen können, deshalb der Absichtlichkeit ähnlich genannt, weil die Absichtlichkeit der Handlung, insoweit der Täter mit den von ihm angewendeten Instrumenten sein Opfer schlagen oder beschädigen wollte, offenkundig ist. Die Handlung enthält aber auch einen Irrtum, weil der Täter nicht morden wollte. Die von ihm benützten Instrumente sind keine todbringenden, der kluge Mensch aber kann, wenn er etwas tut, nicht alles wollen, sondern nur das, was mit dem bei der Tat in Anspruch genommenen Werkzeug vollbracht werden kann. Der Umstand, daß jemand nicht jene Werkzeuge benützt hat, die zur Ausführung der Tat notwendig sind, also anstatt eines Schwertes einen Stock, dient zum Beweis, daß er nicht töten wollte und daß seine Tat das Ergebnis eines der Absichtlichkeit ähnlichen Irrtums ist.

---

1) وشبه العمد عند ابى حنيفة ان يتعمد ضربه بما ليس بسلاح ولا ما اجرى مجرى السلاح . . . . . وشبه العمد عندهما ان يتعمد ضربه بما لا يقتل غالبا وشبهه وهو ان Gauhare II, 205. واما شبه العمد يتعمد ضربه بغير ما ذكر Kanz uldaḳâik a. a. O. (شبه عمد) قتلى وهو قتله قصدا بغير ما ذكر Durer terǧ. I, 390. مشروع اولميان بر آدمى آلات جارحه‌دن معدود اولميان بر شىء ايله ايشته او شبه عمد قصدًا قتل ايتمكدر 'Omer Ḥilmî a. a. O. pag. 6. اسلحه واسلحه مقامنه قائم اولان شيئك غيرى ايله قصدا قتلدر بونده فعله قصد واردر يوخسه قتله قصد يوقدر نفس فعل اعتبار ايله عمد اولوب قتل اعتبار ايله خطاء اولور زيرا انكن استعمال ايلديكى آلت قتلده استعمال اولنان آلت اولديغندن قتل قصد ايتمديكنه دليلدر Krimizâde a. a. O. pag. 3. (وحرمان الارث) وذكر اولنان حكم كبى عمدا قتلك بر .u. s. w حكمى دخى ارثدن محروم اولمقدر رسول عليه الصلاة والسلامك (لا ميراث لقاتل) قول شريفى ايچون Durer terǧ. I, 390.

Digitized by Google

Die rechtlichen Folgen dieser strafbaren Handlungen sind:

die Strafe im Jenseits;

die Sühne (*kaffâre*), welche in der Befreiung eines moslemischen Sklaven besteht, wenn der betreffende Täter hierzu fähig ist; wenn er aber keinen Sklaven hat, in ununterbrochenen zweitägigen Fasten; — das Erbverbot,[1]) und schließlich

das verschärfte (*muǧallaẓa*) Blutgeld zu Lasten des Täters und seiner Angehörigen (*'âḳile*).

Eine Vergeltung der Verletzung hat hier nicht statt. Für einen solchen Totschlag kann daher in der Regel die Todesstrafe nicht ausgesprochen werden. Eine Ausnahme bildet jener Fall, wenn jemand wiederholt in einer der Absichtlichkeit ähnlichen Weise das Delikt des Totschlages begeht, denn dann kann der Täter als ein für die Öffentlichkeit gefährlicher Mensch administrativ hingerichtet werden.

Zu bemerken ist, daß ein mit nicht verletzenden Werkzeugen erfolgender Totschlag nur dann als ein dem absichtlichen ähnlicher Totschlag anzusehen ist, und nur dann durch Bezahlung des Blutgeldes gutgemacht werden kann, wenn der Täter dem Opfer keine Wunde beigebracht hat. Denn hat der Täter den erschlagenen Menschen verwundet, dann ist der Totschlag als absichtlicher zu betrachten und kann die Verletzung mit einer ähnlichen Verletzung vergolten werden. Schlägt daher jemand einen andern so lange mit einem Stocke, bis er stirbt, hat er ihm aber keine Wunde beigebracht, dann zahlt er Blutgeld. Wird jedoch an irgend einem Gliede des Opfers eine Wunde vorgefunden, dann ist die Folge der Tat die Todesstrafe.[2])

Die Halbabsicht wird nur bei den gegen das Leben gerichteten strafbaren Handlungen berücksichtigt. Bei körperlichen Verletzungen gilt die Halbabsicht für volle Absicht.

Ein Irrtum liegt dann vor, wenn jemand einen andern nicht absichtlich, sondern infolge eines Fehlers tötet.[3]) Es werden zweierlei Formen des Irrtums unterschieden.

Der eine ist der in der Absicht (*ḳaṣd*) oder besser gesagt in der Meinung (*ẓann*) des Täters vorkommende Irrtum. Ein solcher Fall liegt vor, wenn jemand einen Moslem niederschießt, indem er glaubt, dieser sei ein wildes Tier oder ein Feind.

---

1) Die Gründe, warum eine Sühne beim vorsätzlichen Totschlag nicht gefordert wird, siehe *Radd ulmuḥtâr* V, 467.

2) 'Omer Ḥilmi a. a. O. p. 9.

3) Der Irrtum gehört nach der Lehre der mohammedanischen Rechtsphilosophen zu den erworbenen Akzidenzien des Menschen (*'awâriḍ muktasaba*, siehe Anmerkung auf Seite 22 Heft I) und wird als eine ohne Absicht vollzogene Handlung, bezw. eine Handlung deren Gegenteil beabsichtigt wurde, definiert:

(الخطاء) هو لغة ضد الصواب واصطلاحا (الفعل بلا قصد تام) يعنى وقوع الشيء على خلاف ما اريد Manâfi' pag. 297.

Digitized by Google

Die zweite Form ist der in der Handlung (*fi'l*) des Täters vorkommende Irrtum, z. B. wenn jemand ins Ziel schießt und einen Menschen trifft, oder wenn jemannd seine Schießwaffe reinigt, die Waffe plötzlich losgeht und dadurch der Tod eines andern Menschen verursacht wird.[1])

Wollte jedoch der Täter einen Körperteil seines Opfers durch einen Schuß oder ein Messer verwunden, hat er aber nicht diesen Teil, sondern einen andern getroffen und dadurch den Tod des betreffenden Menschen verursacht, so wird dieser Fall nicht als Irrtum betrachtet, da der menschliche Körper eine einheitliche Schöpfung ist, sondern ein absichtlicher Totschlag, wofür dem Rechtsnachfolger des Opfers das Recht der Vergeltung zukommt.

Irrtum und Absicht können auch zusammenfallen, z. B. wenn jemand absichtlich eine Person erschießt, die Kugel aber zufällig jemand anders tödlich trifft, dann ist für die erste Handlung die Todesstrafe, für die andere aber Blutgeld auszusprechen.

Die absichtlichen Handlungen von Wahnsinnigen und Kindern werden als Irrtum betrachtet und das für das Leben und für die körperliche Verletzung des Opfers entfallende Blutgeld haben die Angehörigen des Täters zu bezahlen. Solche Täter verlieren ihr Erbrecht nicht, denn dies wäre eine Strafe, während weder Wahnsinnige noch Kinder einer Strafe unterzogen werden können. Später werden wir sehen, daß gegenüber Kindern unbestimmte Strafen, das sind sogenannte Züchtigungen angewendet werden können.

Der Totschlag gleicht dem irrtümlichen oder wird als dem Irrtum entsprungen betrachtet, wenn er durch eine nicht vom Willen des Menschen abhängige Handlung zustande kommt[2]), z. B. wenn ein schlafender Mensch auf einen andern niederfällt oder im Schlafe

---

1) (خطا) قصده مقرون اولميه‌رق خطاء بر آدمی قتل ايتمكدن عبارتدر بو خطا ايكی قسمدر اولكيسی فاعلك ظننده وقوعبولان خطادر صيد ظنيله بر آدمه قورشون اتيلوبده اول آدمك تلف ايدلمسی كبی ايكنجيسی فاعلك فعلنده وقوعبولان خطادر بر انسانی اولدرمك قصديله آتلمش اولان قورشون ديكر بر شخصه اصابت ايدوبده او شخصی قتل ايتمسی u. s. w. 'Omer Hilmi a. a. O. pag. 6. والخطاء على وجهين خطاء في القصد وهو ان يرمي شخصا يظنه صيدا فاذا هو آدمي . . . . وخطاء في الفعل وهو ان يرمي غرضا فيصيب آدميا Gauhare II, 206.

2) خطا مجراسنه جاری اولان قتل اختياری ايليان بر فعل ايله وقوعه كلان قتللدر بر كيمسه حال نومده ايكن ديكر بر

Digitized by Google

vom Hausdache herunterstürzt und einen Vorübergehenden tötet, oder wenn jemandem eine auf seinem Rücken getragene Last ohne seinen Willen herunterfällt und dadurch den Tod eines andern verursacht. Diese Tat des Schuldigen kann eigentlich nicht als Irrtum betrachtet werden — sagen die Kommentatoren[1]) — denn der Schlafende hat ja überhaupt keine Absicht, es kann daher auch in seiner Absicht kein Irrtum vorkommen. Da aber tatsächlich ein Totschlag erfolgt ist, so haftet der, der die Tat begangen hat, für den entstandenen Schaden ebenso, wie auch ein minderjähriger Täter für eine Handlung Schadenersatz schuldig ist, für welche er sonst nicht zur Verantwortung gezogen werden kann. Dennoch werden derartige Totschläge zu den Irrtümern gerechnet, weil der Irrtum ihnen strafrechtliche Schuldlosigkeit sichert.

Die rechtlichen Folgen des Totschlages, der aus Irrtum oder einer dem Irrtum ähnlichen Absicht begangen wurde, sind dieselben und zwar vor allem eine Strafe im Jenseits, die ohne Zweifel milder ist,[2]) als beim beabsichtigten Totschlag. Die Strafe im Jenseits wird von den Rechtsphilosophen auch hier damit begründet, daß der Täter bei seiner Handlung nicht die erforderliche Vorsicht entfaltet hat. Jene Handlungen nämlich, welche kraft ihrer Natur indifferent sind, d. h. keinem strafrechtlichen Verbot unterliegen, sind wohl gestattet, jedoch unter der Bedingung, daß aus ihnen keine Verletzung für einen andern entspringe. Entspringt daher für jemanden infolge einer solchen indifferenten Handlung ein Schaden, dann hat der Täter offenbar nicht die notwendige Vorsicht vor Augen gehalten und dafür ist er Gott verantwortlich.

Fernere juridische Folgen des Irrtums und der Irrtumsähnlichkeit sind die Sühne, das zu Lasten der Angehörigen zu bemessende Blutgeld und das Erbverbot; das letzterwähnte deshalb, weil der Täter möglicherweise die Absicht hatte, die Erbschaft zu beschleunigen.

Der Fall verursachten Totschlages liegt vor, wenn jemand zur

شخص اوزرینه یيقلوبده او شخصی تلف ایتمسی u. s. w. 'Omer Ḥilmi a. a. O. وما اجرى مجرى الخطاء مثل النائم ينقلب على رجل فيقتله Gauhare II, 207.

1) بو حقیقة قتل دكلدر اویویان كمسنه‌نك بر شیئه قصدی اولمدیغی ایچون حتی مقصودنده خطا ایتمش اولمه لكن وقتاكه فعلی حقیقة بولندی ایسه انك اتلاف ایلدیكی شیئك ضمانی لازم كلور طفلك فعلی كبی ایمدی خطا كبی قلندی زیرا مخطی كبی معذوردر Durer terǵ. I, 391.

2) الاثم دون اثم القتل. Radd ulmuḥtâr V, 469.

Digitized by Google

Tötung eines andern dadurch Ursache gibt, daß er eine Sache hervorbringt, welche erfahrungsgemäß die Vernichtung der Menschen hervorruft.[1]) Wenn jemand z. B. auf der Landstraße oder auf dem Grundstücke eines andern ohne Erlaubnis eine tiefe Grube gräbt und jemand in diese hineinfällt und infolgedessen stirbt, oder wenn er einen großen Stein in den Weg legt und jemand über den Stein fällt und stirbt.

Die rechtliche Folge des verursachten Totschlages ist das den Angehörigen des Täters aufzuerlegende Blutgeld.[2]) Sühne und Erbverbot sind mit dieser Handlung nicht verbunden.

Auch das Blutgeld kann in einem solchen Falle nur unter zwei Bedingungen von dem Täter gefordert werden.

Die erste Bedingung ist, daß der Täter die den Tod eines andern verursachende Handlung widerrechtlich ausgeführt habe, denn wenn der Täter zu der betreffenden Operation das Recht hatte, dann kann er für den hieraus entspringenden Unfall nicht zur Verantwortung gezogen werden. Gräbt daher jemand auf dem Grundstücke eines andern ohne Bewilligung des Eigentümers einen Brunnen und fällt jemand in diesen hinein und ertrinkt, so hat der Brunnengräber das Blutgeld des Opfers zu bezahlen. Hat aber der Täter den Brunnen auf seinem eigenen Grundstück gegraben und ist so jemand hineingefallen, dann kann er für den aus seiner berechtigten Handlung entspringenden Todesfall nicht zur Verantwortung gezogen werden. Auf solche und ähnliche Fälle bezieht sich jene durch die mohammedanische Rechtstheorie aufgestellte kardinale Vorschrift, welche in nicht leicht verständlicher Weise

---

1) تسببا قتل بر آدمک قتلنه سبب اولمقدر شویله که بر شیدہ بر آدمک علی جری العاده تلف اولمسنه سبب مقضی اولان بر فعلی احداث ایتمکدر بر کیمسه بلا اذن ولی الامر طریق عامده بر قیویی حفر ایدوبده اورایه قضارا بر انسان دوشمکله تلف اولمسی کبی 'Omer Ḥilmi a. a. O. p. 7. واما التقتل بسبب کحافر البئر وواضع الحجر فی غیر ملکه Gauhare II, 207.

2) Man lehrt, daß das Sühngeld nicht als Strafe für die den Tod verursachende Handlung (z. B. das Graben einer Grube) sondern als Äquivalent für die zerstörte Existenz zu zahlen sei: لکن یجب الدیة لان ذلک بدل المتلف لا جزا الفعل ..... حتی لو اعترض علی فعل الحافر ما یمکن اضافة الحکم الیه نحو الالقاء یکون الضمان علی الملقی لا الحافر. Somit wenn jemand einen andern in eine Grube hineinwirft, so ist zur Entrichtung des Schadenersatzes für das Leben des Betreffenden nicht jene Person verpflichtet, welche die Grube aushob, sondern diejenige, welche ihn hineingeworfen hat. Manâfi' 270. Siehe auch 'Ali Ḥajder, Durer ulḥukkâm I, 357.

Digitized by Google

der folgende Satz ausdrücken will: „Die gesetzliche Freiheit ist mit der Schadenersatzpflicht nicht vereinbar". Diese Vorschrift ist übrigens auch in den § 91 des türkischen Privatrechtes aufgenommen.[1])

Die andere Bedingung ist, daß zwischen die Handlung des die Ursache des Todes hervorrufenden Individuums und die Tatsache des Todes keine andere freiwillige Handlung dazwischenfalle, denn wenn dies geschieht, kann der Täter nicht zur Bezahlung des Blutgeldes verpflichtet werden. Gräbt daher jemand auf dem Grundstücke eines andern ohne Einwilligung des Eigentümers eine Grube und springt jemand absichtlich in diese hinein und stirbt, oder geht jemand, der die Gefahr kennt, dort vorüber, oder wirft jemand einen andern hinein, dann kann derjenige, der die Grube gegraben hat, nicht zur Verantwortung gezogen werden, denn es kam eine freiwillige Handlung dazwischen, welche den unmittelbaren Zusammenhang zwischen der Grube und dem Tode gestört hat.

Schließlich halte ich es für notwendig, auch noch derjenigen Totschläge zu gedenken, welche überhaupt nicht als verbotene Handlungen gelten.

Für einen in berechtigter Notwehr begangenen Totschlag oder für eine derart begangene körperliche Verletzung kann niemand bestraft werden. Die berechtigte Notwehr nennt das Strafrecht des Islams Abwendung des Schadens (*daf' ul̇ḍarar*). Darüber, wie weit die sich verteidigende Person bei der Abwehr des gegen sie sich richtenden Schadens gehen kann, geben die folgenden Vorschriften Aufklärung.

Man muß unterscheiden, ob der Angriff bei Tag oder bei Nacht, in einer Gemeinde oder außerhalb einer solchen erfolgt. Zieht jemand gegen einen andern das Schwert, so kann der Verteidiger den Angreifer frei töten, ohne Rücksicht darauf, ob der Angriff bei Tag oder bei Nacht, in einer Gemeinde oder auf einem öden Platze erfolgt, denn dieses Recht des Verteidigers beruht auf dem Ausspruche des Propheten. Auch derjenige kann nicht zur Verantwortung gezogen werden, der jemanden tötet, der in einer Gemeinde zur Nachtzeit oder außerhalb einer solchen bei Tag mit dem Stock ihn angreift. Greift aber jemand einen andern in einer Gemeinde mit dem Stock an, so darf deshalb der Angreifer nicht getötet werden, denn der Angriff ist nicht mit einem todbringenden Werkzeuge erfolgt und in einer Gemeinde kann man das Übel leicht auch anderweitig abwenden, indem man um Hilfe ruft.

Als berechtigte Notwehr gilt, wenn der Eigentümer des Ver-

---

1) جواز شرعی ضمانه منافی اولور مثلا بر آدمک کندی ملکنده قازمش اولدیغی قیویه برینک حیوانی دو شوب تلف اولسه ضمان لازم کلمز. § 91 der türkischen Mejelle.

Digitized by Google

mögens den Dieb, welcher den gestohlenen Gegenstand nachts aus dem Hause trägt, während der Verfolgung tötet, wenn festgestellt wird, daß die Tötung des Diebes behufs Rettung des gestohlenen Gegenstandes erfolgt ist. Der Prophet sagte nämlich: „Töte denjenigen, den du bei deinem Vermögen triffst". Der Eigentümer des Vermögens kann den Dieb auch dann töten, wenn er ihn an der Ausführung seiner Absicht zu stehlen nicht anders als durch Tötung hindern kann.

Der Hausherr kann jede Person töten, die bewaffnet in das Haus tritt, wenn der Hausherr überzeugt ist, daß sie ihn töten will.

Beim Schutze der Ehre des Mannes und der Frau verkündet das moslemische Strafrecht möglichst liberale Lehren. Die Frau kann straflos jeden Mann töten, der ihr Gewalt antun will, wenn sie sich von dieser Gewalt nicht anders befreien kann. In diesem Falle ist die Straflosigkeit der Frau an gewisse Bedingungen geknüpft. Wenn aber ein Mann in seiner eigenen Wohnung sieht, daß jemand mit seiner Gattin oder mit einer ihm nah verwandten Frau (*maḥârim*) mit Zustimmung der Frau Unzucht treibt, dann kann der in seiner Ehre verletzte Mann den Mann und die Frau unbedingt töten. Ein derart im Zustande der Entrüstung tötender Mann braucht zur Rechtfertigung seines Vorgehens keinerlei Beweis vorzubringen, sondern ist, wenn er seine Behauptung, die aber mit den Umständen des Falles übereinstimmen muß, durch Eid erhärtet, von jeder weitern Verantwortlichkeit frei.[1])

IX.

Die körperliche Verletzung (*mâ dûn alnafs*). Körperliche Verletzung oder, wie das mohammedanische Strafrecht sagt, die Strafhandlung außer Bereich des Lebens kann ebenso wie der Totschlag absichtlich, aus Irrtum, irrtumsähnlicher Weise oder durch

1) Die Tradition beruft sich hinsichtlich der berechtigten Notwehr auf folgende Sprüche des Propheten: Wer sein Schwert gegen Mosleme zieht, dessen Blut ist frei (من شهر سيفا على المسلمين فقد احل دمه) und: Töte den, den du bei deinem Vermögen findest (قاتل دون مالك). Dieser letztere Satz wird in nachstehender Weise erklärt: قاتل مقاعله بابندن امر صيغه‌سيدر ودون بو مقامده عند معناسنه‌در معنى سن مالك بر كيمسه عندنده اولانى قتل ايله ديمكدر Durer terǧ. I, 394. كندى منزلنده ديكر كمسنه‌يى قتل ايتدكده او كمسنه‌يى محارمدن بريله زنا ايدركن كوروب فوران غضب حالنده آنى قتل ايتدم ياخود اول كمسنه مالمى سرقت قصديله خانه‌مه دخول ايتدى بشقه بر صورتله دفع ممكن اولمادىغندن مالمى تخليص

Veranlassung einer Ursache begangen werden. Eine Halbabsicht gibt es jedoch bei der körperlichen Verletzung nicht.[1])

Eine absichtliche körperliche Verletzung begeht, der mit Willen jemanden, den er nicht verletzen darf, entweder mit einem verwundenden Werkzeug oder in anderer Weise verwundet.

Man muß zwischen solchen Verletzungen unterscheiden, bei welchen die Verletzung darin besteht, daß der Täter ein Körperglied eines andern abschneidet oder ganz unbrauchbar macht, und zwischen solchen, bei welchen die einzelnen Körperteile infolge der Verletzung wohl nicht ganz unbrauchbar wurden, aber bei dem Verletzten nach der Heilung der Wunde irgend ein Mangel, wie z. B. Schwäche oder irgend ein Schönheitsfehler, zurückgeblieben ist.

Die Strafe der absichtlichen Körperverletzung besteht darin, daß die verletzte Partei die Verletzung durch eine ähnliche Verletzung vergelten kann. Von den nicht absichtlich verursachten körperlichen Verletzungen sind diejenigen, welche die vollkommene Unbrauchbarkeit eines Körperteils ergeben, mit einem für jeden Körperteil besonders mit einer bestimmten Summe festgestellten Schadenersatz an Vermögen zu bestrafen, während für solche körperliche Verletzungen, bei denen die Brauchbarkeit der Körperteile nur vermindert, oder nur ein Schönheitsfehler verursacht wurde, eine schätzungsgemäße Entschädigung zu bezahlen ist.

Die Kopf- und Gesichtsverletzungen[2]) werden in dem Śari'at-

---

ایچون قتل ایتدم دیسه مقتول حیاتنده او یولده سوء احوال ایله موصوف اولوبده ظاهر حال خانه صاحبنك ادعاسنه مساعد اولدیغی تقدیرجه خانه صاحبی بلا بینه یمینیله تصدیق اولنوب انا تعرض ممنوعدر 'Omer Ḥilmi a. a. O. 57.

1) ولیس فیما دون النفس شبه عمد انما هو عمدا او خطأ (وهو) شبه عمد (فیما دون النفس) اطرافدن Gauhare II, 211. نفسك ما دونلده (عمد) عمددر Durer terǧ. I, 391.

2) Die Verletzungen am Kopf und Gesicht heißen arabisch *šaǧǧe* pl. *šiǧâǧ*. Die muhammedanischen Kriminalisten unterscheiden zehnerlei solcher Verletzungen, wie: 1. مُوضِحَه 2. هَاشِمَه 3. مُنَقِّلَه 4. آمَّه 5. حارصه 6. دامعه 7. دامیه 8. باضعه 9. متلاحمه 10. سِمْحَاق 'Omer Ḥilmi 67. Radd ulmuḥtâr V, 510. (والشجاج عشر) یعنی التی تختص بالوجه والرأس لان ما سوی ذلك مما یقع فی البدن لا یقال له شجة وانما یقال له جراحة Gauhare II, 218.

Digitized by Google

strafrecht besonders behandelt und wird hier für einen Teil dieser Verletzungen Schadenersatz in einem fixen Betrage festgestellt, während die Feststellung des Schadenersatzes für andere Teile der richterlichen Schätzung (*ḥukûmet 'adl*) anheim gestellt wird. Dafür, welche Wunden in die eine oder andere Gruppe gehören, gibt es genaue Instruktionen.

Die wegen körperlicher Verletzung zu verhängenden Strafen kann der Richter solange nicht bemessen, als die Wunde nicht geheilt ist, denn die Strafe kann je nach dem Ergebnis der Heilung eine verschiedene sein. Ist die Wunde vollkommen geheilt und an dem Körper keinerlei Spur der Verletzung zu sehen, dann hat kein Schadenersatz in einem fixen Betrage, sondern nach der Schätzung platzzugreifen. Dies gilt so sehr, daß wenn der Täter und die verletzte Partei sich hinsichtlich der Verletzung geeinigt haben, der Vergleich nichtig wird, wenn keine Spur der Verletzung sichtbar ist. Es steht jedoch der verletzten Partei das Recht zu, die Heilungskosten, wie auch unter dem Titel von Zeit- und Erwerbverlust während der Dauer der Krankheit einen gewissen entsprechenden Betrag zu Lasten des Täters aufzurechnen.

Mit Rücksicht auf andere namentlich privatrechtliche Fragen, welche aus der Verletzung entstehen können, auf die ich mich hier aber nicht einlassen kann, werden noch Verletzungen unterschieden, bei denen nicht zu hoffen ist, daß der Verwundete auch nur noch einen oder zwei Tage am Leben bleibe (*mutchin*), und solche, welche den Tod verursachen (*muhlik*).[1])

X.

Die Vergeltung der Verletzung (*ḳawad*, *ḳiṣâṣ*). Die Bestrafung des Schuldigen auf Grund des Vergeltungsrechtes bedeutet, daß derjenige, der gemordet hat, getötet werde, und daß derjenige, der einen Körperteil des andern zugrunde gerichtet hat, einen ähnlichen Körperteil verliere.

Der Islam findet, daß das Vergeltungsrecht der rationelle Gegenwert der strafbaren Handlung sei, weil es auf den psychologischen Gesetzen beruht, daß Böses mit Bösem vergolten werde. Bekanntlich nannte man in Europa dieses strafrechtliche Prinzip Blutrache, wenn auch, wie wir sehen werden, diese Benennung in der Anwendung auf das moslemische Vergeltungsrecht nicht ganz richtig ist.

Hingegen nennen die Gelehrten des Islam die aus der strafbaren Handlung fließende Entschädigung der verletzten Partei an

---

1) جرح متخن اول جرحه دينور كه انكله مجروح اولان كيمسه‌نك يوما او بعض يوم حياتنده قالمسى توهم اولنميه جرح ميلكن مجروحكن علاكنه مؤدى اولان جرحدر 'Omer Hilmi a. a. O. 4.

Vermögen, d. h. das Blutgeld, keinen rationellen Gegenwert der strafbaren Handlung,[1]) indem sie der Ansicht sind, es sei den Regeln der Vernunft gemäß durchaus nicht begründet, daß derjenige, der einen andern tötet und verstümmelt, anstatt der natürlichen Sühne seine Tat durch eine Entschädigung an Vermögen gutmache. Daß diese Strafe dennoch angewendet werden muß, kommt daher, weil sie auf einer Verfügung Gottes beruht.

Um die Vorschriften des Vergeltungsrechtes verstehen zu können, müssen wir stets die Lehre des mohammedanischen Rechtes vor Augen halten, daß das Recht des Menschen auf sein eigenes Leben und auf seine eigene körperliche Unversehrtheit ein persönliches Recht sei und daß infolgedessen für die gegen das Leben und die körperliche Unversehrtheit des Menschen sich richtenden strafbaren Handlungen kein anderer als die verletzte Partei oder ihre Rechtsnachfolger zur Verantwortung ziehen können und daß das Recht, zur Verantwortung zu ziehen, ebenso vererbt wird, wie eine andere Berechtigung privatrechtlicher Natur.

Der Mörder kann auf Grund des Rechtes der Vergeltung nur in dem Falle getötet werden, wenn er beim Begehen der Tat volljährig und gesunden Verstandes war; wenn er ferner einen Menschen absichtlich erschlagen hat, der den Charakter der Unverletzlichkeit hatte. Wir wissen, daß der Totschlag nur dann ein vorsätzlicher ist, wenn er mit Werkzeugen ausgeführt wurde, die zum Morde geeignet sind, wie ein Messer, ein Schwert, ein eiserner Hammer, d. h. also mit verwundenden Werkzeugen, denn — so lehrt die mohammedanische strafrechtliche Theorie — die verwundenden Werkzeuge vernichten den Menschen außen und innen, die nicht verwundenden aber nur den inneren Teil desselben, den äußeren nicht, während zum Bestand des Körpers sowohl dessen innere als äussere Unversehrtheit notwendig ist.[2]) Infolgedessen ist mit Tötung, die durch Erwürgen, Vergiftung, Ertränken hervorgerufen wurde, die Todesstrafe nicht verbunden. Wirft jemand einen andern von einer Erhöhung hinab und stirbt der Hinabgeworfene, dann kann der Täter nur in dem Falle mit dem Tode bestraft werden, wenn dieser Sturz aus der Höhe unter gewöhnlichen Umständen tot-

---

1) واما قصاء محض بمثل غير معقول بان لا يدرك العقل المماثلة (كالفدية للصوم والمال) هو قصاء للقصاص (فيما اذا عفا احد اولياء المقتول واخذ الباقي المال او صالحوا على المال او قتل الاب ابنه او قتل في دار الحرب فان المشروع الاصلي فيها هو القصاص وقد شرع اخذ المال بدلا عن القصاص ولا مماثلة بينهما لا صورة ولا معنى Manâfi' pag. 157.

2) Durer ter. I, 394.

Digitized by Google

bringend war. Denn ist dies nicht der Fall, dann hat der Täter nur Blutgeld zu bezahlen.

Die Absicht muß in einer jeden Zweifel ausschließenden Weise bewiesen sein, sonst kann die strafbare Handlung nicht als vorsätzlich betrachtet werden. Das Geständnis ist ein mangelhafter Beweis und hat nur für den Geständigen eine rechtliche Wirkung. Sagt der Angeklagte aus, er habe mit einem andern Komplicen zusammen einen Mord begangen, und leugnet dieser Komplice, dann muß in Ermangelung anderer Beweise auch der Angeklagte, der sich auf einen Komplicen beruft, von der Anklage enthoben werden.

Die Zeugen müssen bezüglich der Zeit und des Ortes des Mordes und der angewendeten Werkzeuge gleichförmig aussagen, denn sonst kann ihre Aussage nicht als Beweis angenommen werden. Nur die Aussage eines solchen Zeugen hat beweisende Kraft, der von der strafbaren Handlung durch Augenschein unmittelbare Kenntnis hat. Die Vorschrift des mohammedanischen Rechtes, man könne auch über eine Sache Zeugenschaft abgeben, von der jemand nur durch Hörensagen Kenntnis hat, erstreckt sich auf das Delikt des Totschlages nicht. Auch die Aussage von Frauen kann nur bei solchen Handlungen als Beweis angenommen werden, von welchen ein Mann keine Kenntnis haben kann und für welche nicht der Tod, sondern nur ein Blutgeld als Strafe angesetzt ist.

Das mohammedanische Strafrecht hält bis aufs äußerste konsequent an dem Prinzip fest, daß der Mensch selbst über seinen Körper verfüge. Verwundet daher jemand einen andern tödlich und stellt der Verwundete in Abrede, daß dieser ihn verwundet habe, so ist jener auch dann freizusprechen, wenn Zeugen dafür vorhanden sind, daß diese Person tatsächlich die strafbare Handlung begangen hat.[1])

Die Absichtlichkeit des Totschlages kann sehr schwer bewiesen werden, wenn zwei oder mehrere einen Mord begehen. Haben zwei Mörder die den Tod hervorrufenden Verletzungen auf einmal in einer und derselben Zeit verursacht, dann sind beide zum Tode zu verurteilen. Kann jedoch nicht festgestellt werden, wer dem Opfer den Todesstoß zugefügt hat, dann hat jeder von den Tätern nur je die Hälfte des Blutgeldes zu bezahlen. Es kann auch geschehen, daß zwei nach einander dem Opfer Stiche beigebracht haben und daß beide Stiche tödlich waren. In einem solchen Falle ist derjenige Mörder, der zuerst gestochen hat, zum Tode zu verurteilen, während des andern Täters eine unbestimmte Strafe harrt.

Die auf dem Rechte der Vergeltung beruhende Todesstrafe muß von den Rechtsnachfolgern des Opfers verlangt werden. Ohne dies kann die Todesstrafe nicht vollstreckt werden.[2])

1) Radd ulmuḥtâr V, 478.

2) مقتولك ورثه‌سنك طلب قصاص ايتملرى شرطدر 'Omer Ḥilmî 21.

Digitized by Google

Bei der Vollstreckung der Todesstrafe müssen die Rechtsnachfolger des Ermordeten, beziehungsweise diejenigen, denen das Vergeltungsrecht zukommt, anwesend sein. Ist nur einer der Berechtigten ferne, so kann die Strafe nicht vollstreckt werden, denn es ist möglich, daß der Betreffende deshalb ferngeblieben ist, weil er dem Schuldigen verziehen hat.[1]) Die Strafe selbst muß nicht von dem Berechtigten selbst vollzogen werden, er kann auch einen andern damit betrauen, doch muß er beim Akte anwesend sein.

Hat die ermordete Person nur einen Rechtsnachfolger, so kann dieser den Mörder auch vor dem richterlichen Urteil hinrichten, ohne daß er dafür den Rechtsnachfolgern des Mörders verantwortlich wäre. Bei den zu den göttlichen Rechten gehörenden Strafen verhält sich die Sache anders. Dort bildet die Strafe ausschließlich die Aufgabe des Fürsten, und wer eine Person, die auf Grund des göttlichen Rechtes zum Tode verurteilt wurde, tötet, zahlt den Erben der ermordeten Person ein Blutgeld. Gibt es mehrere Rechtsnachfolger, die alle eines Sinnes sind, dann werden sie als eine Person betrachtet. Ist jedoch ihre Wille verschieden und verlangt ein Teil den Tod des Mörders, während der andere geneigt ist, sich mit dem Blutgeld zufrieden zu geben, dann unterbleibt die Todesstrafe endgültig und alle können nur auf eine Entschädigung an Vermögen Anspruch erheben.

Das Vergeltungsrecht ist ein unteilbares, einheitliches Ganzes. Man kann daher nicht nur einen Teil desselben nachsehen, denn wer einen Teil nachsieht, der sieht das Ganze nach.[2]) Auf derartige Fälle bezieht sich der § 63 des türkischen Privatrechts, in welchem es heißt: einen Teil einer unteilbaren Sache zu erwähnen, heißt soviel, als die ganze Sache erwähnen. Hat jemand mehrere Personen ermordet, so können die Rechtsnachfolger des einen Opfers

---

1) حين قصاصده مقتولك جمله ورثه‌سى حاضر بولنمسى شرطدر بناء عليه مقتولك ورثهٔ كبارندن برى آخر ديارده غائب بولنسه او وارث حاضر اولدقجه سائر ورثه‌نك طلبيله قصاص اجرا اولنه‌مز چونكه غائبك حين قصاصده عفو ايتمش بولنمق احتمالى واردر 'Omer Ḥilmi 25.

2) متجزى اولميان بر شيئك بعضنى ذكر ايتمك كلنى ذكر كبيدر . . . . . نتيجه‌كم قصاص دخى متجزى قبول ايتميه جكندن ولى قتيل بر شخص اولوبده قاتل عامدى قصاصك بر جزئندن عفو ايتسه قصاصك كليسى ساقط اولور بوقسه قصاصك او جزئندن ماعداسى ديته منقلب اولماز 'Ali Ḥajder I, 248.

Digitized by Google

ebenfalls den Tod des Mörders nicht verlangen, wenn die übrigen das Blutgeld wollen.

Das Vergeltungsrecht geht wohl auf die Rechtsnachfolger des Ermordeten nach den Vorschriften der Erbfolge über, doch bildet dieses Recht dennoch ein Unrecht und kommt den Rechtsnachfolgern nicht als Erbe zu.[1]) Stirbt nun der Berechtigte vor dem Vollzug der Strafe, dann geht das Recht auf dessen Erben über. Es kann sich auch ereignen, daß der Mörder selbst zum Teil ein gegen ihn gerichtetes Vergeltungsrecht erbt. In diesem Falle kann natürlich von der Todesstrafe keine Rede sein und greift die Ausgleichung der strafbaren Handlung durch Bezahlung Platz.

Die Rechtsnachfolger des Ermordeten haben in der Regel das Recht der Vergeltung in natura zu üben, d. h. den Mörder hinzurichten oder hinrichten zu lassen. Es wird daher nicht ihrem freien Willen anheimgestellt, das Vergeltungsrecht oder Blutgeld zu fordern. Dazu, daß die Todesstrafe in Blutgeld verwandelt werden könne, ist die Einwilligung des Mörders notwendig.

Stirbt der zum Tode verurteilte Mörder vor dem Vollzug der Todesstrafe oder wird er durch eine dritte Person ermordet, so geht das Vergeltungsrecht verloren und man kann auch das Blutgeld aus der Hinterlassenschaft des Betreffenden nicht fordern.

Bei den zu den göttlichen Rechten gehörenden bestimmten Strafen findet ein Beweis durch Eid nicht statt. Die Vorschriften des Vergeltungsrechts räumen auch dem Eid einen Platz ein. Kann der Ankläger seine Anklage nicht anders beweisen, so kann er dem Angeklagten den Eid antragen. Legt dieser den Eid ab, dann wird er von der Anklage freigesprochen, legt er ihn aber nicht ab, so wird er wohl nicht hingerichtet, aber so lange gefangen gehalten, bis er entweder schwört oder ein Geständnis ablegt. Bei jenen strafbaren Handlungen, welche ein Blutgeld nach sich ziehen, wird, falls der Eid nicht abgelegt wird, zu Lasten des Angeklagten das Blutgeld zugeurteilt.

1) Die mohammedanischen Juristen stellen hierbei feine Distinktionen zwischen der Erbschaft (*irṯ, wirâṯa*) und Nachfolge (*chilâfe*) auf. والفرق بينهما ان الوراثة تستدعى سبق ملك المورث ثم الانتقال منه الى الوارث والخلافة لا تستدعى ذلك والمراد بالخلافة ههنا ان يقوم شخص مقام غيره فى اقامة فعله ففى القتل اذا اعتدى القاتل على المقتول فالحق ان يعتدى المقتول بمثل ما اعتدى عليه لكنه عاجز عن اقامته فالورثة قاموا مقامه من غير ان المقتول ملكه ثم انتقل منه الى الورثة Ṣadr alšari'a a. a. O. fol. 222. Einer andern Meinung hinsichtlich der „*chilâfe*" ist Maḥmûd Es'ad, Telchiṣi uṣûli fiḳh pag. 371.

Digitized by Google

Das Vergeltungsrecht erleidet durch den Umstand keine Änderung, ob im Falle eines absichtlichen Totschlags der Tod des Verwundeten sofort oder infolge der Wunde später eingetreten ist. Denn wenn die Wunde sichtbar ist oder wenn Zeugen beweisen, daß der Beklagte das Opfer verwundet hat und daß dieses infolgedessen bis zu seinem Tode krank darniederlag, so verdient der Täter die Todesstrafe.

Der Mörder ist hinzurichten, wenn er eventuell etwa auch individuell oder infolge seiner gesellschaftlichen Stellung mehr wert ist, als der Getötete. Angesehene mohammedanische Juristen sind anderer Ansicht.

Das hanefitische Strafrecht forscht nicht nach dem Werte des Opfers und seines Mörders. Nach diesem Strafrecht sühnt der mohammedanische Mörder durch den Tod für die Tötung eines schutzbefohlenen Bürgers anderer Religion und vice versa. Die Gelehrten dieser Schule berufen sich in dieser Beziehung darauf, daß es im Koran heiße: „Leben für Leben", welcher Ausdruck, da er eine absolute Bedeutung hat, keine Einschränkung duldet. Sie berufen sich ferner auf die von dem Propheten befolgte Praxis und auf den Ausspruch 'Alis, daß der schutzbefohlene Bürger durch Bezahlung der Kopfsteuer hinsichtlich seines Vermögens und seines Lebens dem Moslem gleich wird.

Diejenigen, die anderer Ansicht sind, wie Šâfi'î, basieren ihre Theorie auf den Ausspruch des Korans, daß „der Freie für den Freien, der Sklave für den Sklaven gerichtet wird", welcher Ausspruch es nach ihrer Ansicht ausschließt, daß ein freier Bürger für einen Sklaven das Leben verlieren könne. Sie berufen sich ferner auf die Tradition, nach welcher der Prophet sagte: „Der Gläubige wird wegen eines Ungläubigen nicht gerichtet".

Für die Tötung einer zeitweilig angesiedelten Person kann selbst nach der hanefitischen Theorie die Todesstrafe weder gegenüber einem Moslem, noch einem schutzbefohlenen Bürger bemessen werden, aber der freie Mann wird getötet wegen Ermordung eines Sklaven, der Vollsinnige wegen der eines Wahnsinnigen, der Großjährige wegen der eines Kindes und der Gesunde wegen der Tötung eines Blinden, eines Krüppels, eines Lahmen, weil Leben für Leben geht. Die Deszendenten werden wegen der Ermordung ihrer Aszendenten (Vater, Mutter, Großeltern) hingerichtet, aber nicht umgekehrt, wie auch der Herr wegen der Tötung seines Sklaven oder des Sklaven seines Sohnes nicht hingerichtet werden kann, weil der Vater und der Herr der Meinung sein konnten, sie hätten auf das Leben ihres Sohnes, bez. ihres Sklaven, kraft ihrer väterlichen, resp. ihrer Herrengewalt ein Recht (Zweifel).

Die auf Grund des Vergeltungsrechts erfolgende Hinrichtung des Mörders kann nur durch das Schwert vollzogen werden, ohne Rücksicht darauf, wie dieser das Leben seines Opfers vernichtet

Digitized by Google

hat. Denn der Prophet hat gesagt, daß das Vergeltungsrecht nur mit dem Schwerte geübt werden könne.

Der hinzurichtende Schuldige darf selbst dann nicht gepeinigt werden, wenn er sein Opfer eventuell gepeinigt hat. Peinigt jemand eine zur Todesstrafe verurteilte Person bei der Hinrichtung, so ist er hierfür mit einer unbestimmten Strafe zu belegen.

Das mit dem vorsätzlichen Totschlag verbundene Vergeltungsrecht hört auf, wenn jemand dieses gegenüber seinem Vater erbt, denn dann hätte er das Recht, seinen Vater zu töten, was ein naturwidriger Gedanke ist. Es hört ferner auf, wenn der Mörder stirbt oder wenn einer der Rechtsnachfolger des Opfers dem Schuldigen verzeiht oder sich mit ihm vergleicht. Hat einer dem Mörder verziehen, oder hat er sich mit ihm verglichen, oder ihm überhaupt die rechtlichen Folgen der Strafe nachgesehen, so hat er gegenüber dem Mörder keinerlei weitere Rechte. Sind aber mehrere Erben vorhanden, dann ist denjenigen, welche dem Vergeltungsrechte nicht entsagt haben, die entsprechende Quote des Blutgeldes auszufolgen.

Derjenige, der einem andern die rechtlichen Folgen der strafbaren Handlung nachsehen will, muß die Verfügungsfähigkeit besitzen. Die Rechte der minderjährigen Kinder oder der Personen mit verminderter Vernunft üben der Vater, der Vormund oder der Richter aus. Diese können sich wohl im Interesse ihres Mündels oder ihres Curanden vergleichen, doch haben sie nicht das Recht, dem Täter einfach zu verzeihen, denn dadurch würden sie die durch sie vertretenen Personen in ihren Vermögensinteressen kürzen. Es ist zu bemerken, daß wenn es unter den Erben Großjährige und Minderjährige gibt, die Ersterwähnten den Mörder, auch bevor die Minderjährigen großjährig werden, hinrichten lassen können.

Das Vergeltungsrecht solcher Personen, die keine Erben hinterlassen haben, übt der Fürst aus. Auch diesem steht nicht das Recht zu, die Strafe zu erlassen, denn dies würde nach dem Islam gegen das öffentliche Interesse verstoßen, aber auch der Fürst darf sich mit dem Mörder vergleichen.[1])

Die oberste Pflicht des Moslems ist es, sich die Kenntnis der göttlichen Gesetze zu verschaffen. Diese Gesetze werden denn auch in möglichst ausgedehnter Weise unterrichtet. Fromme Gläubige machen zu dem Zwecke Stiftungen, daß die göttlichen Gesetze durch berufene Personen erörtert und unentgeltlich unterrichtet werden. Trotzdem bleibt der Mensch nur ein schwaches Wesen

---

1) سلطان ایچون دیت اوزرینه مصالحه اولمق واردر لکن سلطان عفوه مالک اولماز زیرا قصاص مسلمینک حقیدر Krimizâde 43.

Digitized by Google

und niemand vermag das ganze Material zu wissen. Von dieser Auffassung ausgehend findet in mohammedanischen Staaten das europäische Rechtsprinzip, daß die Unkenntnis des Gesetzes nicht als Entschuldigungsgrund dienen könne, nicht so unbedingte Anwendung, wie in Europa, obwohl dort der Rechtsunterricht in unvergleichlich höherem Maße erfolgt als bei uns. Daß Unwissenheit in gewissen Fällen Straflosigkeit sichert, haben wir schon bei dem Delikt der Unzucht gesehen.

Nach all dem Gesagten wird uns der Ideengang des mohammedanischen Strafrechts in folgendem Beispiel verständlicher. Gelangen zwei Personen A und B durch Erbschaft zu dem Rechte einen Mörder hinzurichten, und hat A dem Mörder verziehen, dann hat auch das Vergeltungsrecht des andern Kointeressenten B aufgehört und er hat nicht mehr das Recht, den betreffenden Mörder zu töten. Hatte B Kenntnis davon, daß das Verzeihen des A sein Vergeltungsrecht aufhebt, dann verdient er, falls er den Mörder getötet hat, die gesetzliche Strafe. Hatte er aber davon keine Kenntnis, so kann ihn dafür keine Strafe treffen.[1])

Das Vergeltungsrecht kann sich auch auf etwas anderes, nicht bloß darauf beziehen, daß der Schuldige durch den Tod sühne. Für den Fall, daß das Vergeltungsrecht nicht darin besteht, daß der Täter hingerichtet werde, sondern darin, daß die verletzte Partei die erlittene körperliche Verletzung durch eine andere vergelten könne, schreibt das Gesetz bezüglich der Auslegung dieses Rechtes andere Regeln vor.

Das auf die körperlichen Verletzungen bezügliche Vergeltungsrecht kann nur innerhalb der Grenzen der Gleichheit (*musâwât*) geübt werden.[2]) Hier gilt also nicht die Vorschrift, welche bei dem unter der Bezeichnung „Leben für Leben" bekannten Vergeltungsrechte maßgebend ist, daß nämlich der Mörder auch für die Ermordung einer solchen Person hingerichtet werden kann, welche in staatsrechtlicher, gesellschaftlicher oder individueller Beziehung einen minderen Wert hat als er. Haben die Schuldigen

---

1) للجهل (في موضع الشبهة) (كجهل من اقتص) من القاتل (بعد عفو شريكه) اى اذا عفا احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص حق لكل واحد منهما كاملا فلا قصاص على المقتص لانه موضع الاجتهاد اى موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح لعدم مخالفته الادلة وانما عليه الدية Manâfi' 293.

2) اعضائك قصاصنده بدلده مساوات شرطدر بناء عليه ذكور ايله انات بينلرنده جروحده قصاص جارى اولماز 'Omer Ḥilmi a. a. O. 62.

Digitized by Google

und die verletzte Partei nicht den gleichen Wert, dann kann der Täter für die von ihm verursachte körperliche Verletzung nicht damit bestraft werden, daß an seinem Körper die durch die verletzte Partei erlittene Verletzung vergolten wird.

Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet das Strafrecht des Islams den Mann mit der Frau, den Minderjährigen mit dem Großjährigen, den freien Bürger mit dem Sklaven nicht als gleichwertig. Hat daher die Frau die Hand eines Mannes abgeschnitten, so kann der Mann für diese körperliche Verletzung nicht wieder der Frau die Hand abschneiden, denn das würde gegen das Prinzip der Gleichheit verstoßen.

Der Bürger moslemischer Religion ist mit dem schutzbefohlenen Bürger nichtmoslemischer Religion gleichwertig. Die Sklaven können einander gegenüber das Vergeltungsrecht wegen körperlicher Verletzungen nicht üben, weil der Wert der Sklaven bekanntlich sehr verschieden ist.

Für die unter ungleichwertigen Personen vorkommenden Verletzungen ist der verletzten Partei das Blutgeld zuzuurteilen.

Haben zwei Personen eine körperliche Verletzung begangen, so kann diese der Täter nicht an beiden Tätern vergelten, denn es wäre ungerecht, für eine Verletzung zwei zu bestrafen. In einem solchen Falle haben die beiden Täter je eine Hälfte des Blutgeldes zu bezahlen.

Bei der Vergeltung der körperlichen Verletzung ist es eine weitere wichtige Regel, daß die Verletzung nur dann an dem Täter vergolten werden kann, wenn dies in der Weise, wie es der Täter getan hat, möglich ist. Dies ist das Prinzip der Ähnlichkeit (*mumâṯale*).[1]) Die Hand und der Fuß können nur beim Gelenk abgeschnitten werden, wenn auch der Angeklagte so gehandelt hat. Hat aber der Angeklagte die Hand und den Fuß des andern nicht beim Gelenk, sondern z. B. zwischen Faust und Ellbogen entzweigeschnitten oder ihm das Auge ausgeschlagen, dann kann die Verletzung nicht vergolten werden, weil es unmöglich ist, die Ähnlichkeit einzuhalten. Es könnte nämlich leicht geschehen, daß die verletzte Partei dem Schuldigen bei der Vergeltung der Verletzung ein größeres Übel zufügte, als dieser ihm zugefügt hatte.

Deshalb gibt es kein Vergeltungsrecht hinsichtlich des Knochens. Der Prophet hat übrigens deutlich gesagt, daß es hinsichtlich des Knochens keins gebe. 'Omar und Ibn Mas'ûd aber haben hinzugefügt, es gebe kein Vergeltungsrecht hinsichtlich der Knochen, aus-

---

1) اعضانك قصاصنده تماما وكاملا مماثلته رعايت اولنمق شرطدر بناء عليه بر وجه مشروح مماثلته رعايت ممكن اولميان جروحده قصاص يوقدر 'Omer Ḥilmi 64.

Digitized by Google

genommen die Zähne. Bei den Zähnen kann nämlich das Vergeltungsrecht frei geübt werden.

Man darf nicht für die rechte Hand die linke und für die linke die rechte Hand abschneiden, oder für einen Zahn des Oberkiefers einen Zahn des Unterkiefers ausschlagen. Zieht der Zahnarzt irrtümlicherweise statt eines schmerzhaften Zahnes einen gesunden, so kann er deswegen nicht zum Verlust des betreffenden Zahnes verurteilt werden, weil bei seinem Vorgehen die Kriterien der strafbaren Handlung nicht vorhanden sind, aber er hat ein Blutgeld zu bezahlen.

Die Strafe ist sofort anzuwenden, sobald die strafbare Handlung erwiesen ist. Oft scheint die Strafe eine doppelte zu sein, während das Verfahren nach der Vorschrift des mohammedanischen Strafrechts, daß für jede strafbare Handlung die gesetzliche Strafe unverzüglich anzuwenden sei, nur konsequent ist. So z. B. wenn A die Hand des B abschneidet, B dies beim Richter beweist, und infolgedessen auf Grund des von dem Richter zugeurteilten Vergeltungsrechts auch A die Hand abgeschnitten wird. Stirbt nun B infolge der Wunde, dann wird A wegen Totschlags hingerichtet, obwohl er schon einmal für das Abhauen der Hand gesühnt hat.

Für solche Fälle, wo das Verbrechen einer Person darin besteht, daß sie zwei Menschen die Hände abgeschnitten hat, und zwar einem die rechte, dem andern die linke Hand, verfügt das Gesetz, daß dem Täter beide Hände abzuhauen sind. Hat aber der Angeklagte beiden Personen nur die rechte Hand abgehauen, so kann er nur zu dem Verlust der rechten Hand verurteilt werden, während er für die andere Verletzung Blutgeld zahlt. Dafür, welcher von von den zwei verletzten Parteien das Vergeltungsrecht zukomme und welcher das Blutgeld, besteht die Vorschrift, daß, wenn die Verletzten zu gleicher Zeit Klage erheben, dem Angeklagten die rechte Hand abgehauen wird und die verletzten Parteien sich in das Blutgeld teilen. Reicht aber einer unabhängig von dem andern die Klage ein, dann ist auf Wunsch der Partei, welche die Klage früher eingereicht hat, die Hand des Täters abzuhauen, und muß sich der später Meldende mit dem Blutgeld zufrieden geben. Denn die Rechte des sich früher Meldenden müssen befriedigt werden und die Rechtshilfe kann nicht auf die Zeit verschoben werden, bis sich auch die übrigen verletzten Parteien melden. Die Rechte desjenigen, der sich früher meldet, stellt nämlich das Gesetz deutlich fest. Es liegt daher kein Grund für den Aufschub vor. Überdies ist es auch möglich, daß die andere verletzte Partei keine Klage erheben will oder sich mit dem Täter verglichen hat.

Nach Abû Ḥanîfa darf der Verletzte dem Täter kein größeres Übel zufügen, als welches dieser jenem zugefügt hat. Wird daher auf Grund des Vergeltungsrechts die Hand des Schuldigen abgehauen und dadurch dessen Tod verursacht, so hat der Verletzte für den verursachten Tod Blutgeld zu bezahlen. Die Schüler

Digitized by Google

Abû Ḥanîfas und Śâfi'îs sind anderer Ansicht. Vorkommenden Falls entscheidet daher über Fragen ähnlicher Natur der Richter, wobei er natürlich sein Urteil in der Regel durch die Ansichten der Autoritäten seiner eigenen Schule unterstützt.

Der verletzten Partei steht das Recht zu, der Strafe, welche mit der von ihm erlittenen Verletzung verbunden ist, zu entsagen (*'afw*), sich mit dem Täter zu vergleichen (*ṣulḥ*) oder diesem die für die Verletzung zugeurteilte Entschädigungssumme zu erlassen (*ibrâ'*), ebenso wie auch die Rechtsnachfolger des Ermordeten dieses Recht haben.

Gegenüber einem Aszendenten kann der Deszendent das Vergeltungsrecht wohl nicht üben, doch hat er einen berechtigten Anspruch auf Blutgeld.

(Schluß im nächsten Hefte.)

Digitized by Google

Entgegnung auf Leumanns „Bemerkungen zu Harihara's Ratirahasya" (oben S. 203 ff.).

Von

Richard Schmidt.

Herr Professor Leumann wundert sich ein wenig über meine Keckheit, weil ich einen so fragmentarischen Text wie den des Harihara herausgegeben habe. Er gestatte mir, ein paar Worte darüber zu sagen. Zunächst freue ich mich, daß er in meinem Unterfangen einen Beweis von Wagemut sieht: es ist so hübsch, von sachlicher Seite bestätigt zu sehen, daß man noch nicht zu alt ist, um keck zu sein! Dieser mein Mut war hier freilich sehr nötig, und noch mehr Geduld. Denn drei Jahre hat es gedauert, ehe ich die gewünschten Handschriften bekam — trotz der guten Worte von Hultzsch und der sehr reichlich gespendeten Rupien des Herausgebers. Daß die Originalhandschriften aus Madras nicht ausgeliehen werden, ist eine für mich sehr bittere Wahrheit, die ich schwarz auf weiß besitze. Man schrieb mir s. Z., daß nur mit Bühler einmal eine Ausnahme gemacht worden sei.

Zu den Ausstellungen, die Leumann nun noch macht, habe ich folgendes zu bemerken. Die Deutung des Kolophons, wie ich sie versucht habe, mag falsch sein; über ein non liquet kommen wir vorläufig hier nicht weg. Aber das zweimalige *nāmāṅka* wie das ganze Gefüge des Kompositums läßt mich einstweilen bei meiner Auffassung stehen bleiben.

Die Zusätze bei den Varianten „auch", „und" oder „neben" sollen nach Leumann unklar sein, resp. ich soll beabsichtigen, „hiermit eine neue Art der Varianten-Bezeichnung aufzubringen". Daran habe ich nun ganz und gar nicht gedacht. Da nur eine Handschrift vorliegt, die von einem Schreiber stammt, sind obige Zusätze meiner Meinung nach ganz klar. Jedenfalls bleibt es völlig gleichgiltig, ob der Schreiber des Ms. eine Variante über oder unter oder neben die Zeile gesetzt hat.

Leumann macht auch Verbesserungsvorschläge zu verschiedenen Strophen: sie sind ansprechend bis auf die zu I, 70. Hier will

Digitized by Google

Leumann *striyo 'vaśāḥ* und *striṣv avaśatām* lesen. Meine Fassung ist aber die allein richtige. Wir müssen dabei nach I, 69 zurückgehen. Die *hastini* etc., heißt es da, gerät ins Wanken infolge der Kenntnis der *kalā* seitens des Mannes; aus dem Wankendwerden ergibt sich der *moha*. „Ist aber die Geliebte erst betört, dann erfolgt sicher *kāmasiddhi*; weiter aber: ist die Liebe erst perfekt geworden, so sind die Frauen ohne weiteres gewonnen; sind aber die Frauen erst botmäßig geworden, so ist das Glück, welches das *kāmaśāstram* verleiht, erlangt.“ Nur so bekommen wir einen befriedigenden Sinn.

Ich kann nur meiner Freude darüber Ausdruck geben, daß mein Entschluß, Harihara's Text zu veröffentlichen, für Herrn Prof. Leumann Veranlassung zu seinen anregenden Bemerkungen gewesen ist. Besonders belehrend wäre es aber gewiß, wenn er sich einmal der verschiedenen im II. sarga gebrauchten Kunstausdrücke annehmen wollte, die ich in den mir zu Gebote stehenden Wörterbüchern vergeblich gesucht habe.

Digitized by Google

Gutmann und Gutweib in Indien.

Von

R. Pischel.

Mironow teilt in seiner Dissertation: „Die Dharmaparīkṣā des Amitagati", Leipzig 1903, S. 20 ff. vier Erzählungen von vier Narren mit, die bisher in der Sanskritliteratur nicht gefunden sind. Vier Narren begegnen einem Asketen aus der Sekte der Jaina, der ihnen seinen Segen erteilt. Uneinig darüber, wem der Segen gegolten habe, beschließen sie, den Heiligen selbst zu fragen, der erklärt, der Segen gelte dem dümmsten unter ihnen. Jeder will nun der dümmste sein. Auf Veranlassung des Asketen gehen sie nach der Stadt und legen den Bürgern ihren Streit zur Entscheidung vor. Die Bürger fordern sie auf, ihren Anspruch darauf, der dümmste zu sein, zu begründen. Jeder der vier Narren erzählt nun eine Geschichte. Über die des dritten Narren hat Mironow das Folgende: „Der dritte Narr lag einmal mit seiner Frau im Bette. Da beschlossen sie nach seinem Vorschlag, daß derjenige, der zuerst spräche, zehn süße Kuchen dem andern geben müsse. Als sie so still lagen, kam ein Dieb in das Haus und nahm alles, was zu stehlen war. Als der Dieb schon auf das Untergewand der Frau seine Hand legte, sprach die Frau den Mann an: „Was? Wirst du auch jetzt ruhig zuschauen?" Da verlangte der Mann die versprochenen zehn Kuchen, weil sie zuerst das Schweigen gebrochen hatte. Darauf bekam er den Spitznamen „*bota*" (der Lahme oder Sklave?)."

Die Erzählung hat besonderes Interesse dadurch, daß sie die bis jetzt nachweisbar älteste Fassung einer weitverbreiteten volkstümlichen Geschichte ist, die durch Goethe bei uns sehr bekannt geworden ist. Goethes Gedicht führt in den gebräuchlichsten Ausgaben den Titel „Gutmann und Gutweib", z. B. Sämmtliche Werke, Stuttgart 1874, I, 115 f. Goethe selbst aber hatte es seiner Quelle entsprechend [1]) „Altschottisch" betitelt, und unter

1) Die Angaben über Goethes Quelle, die auch den Nachweis weiterer orientalischen Fassungen enthalten, verdanke ich den Herren Erich Schmidt und Burdach.

Digitized by Google

diesem Namen steht es auch in der Weimarer Ausgabe 4, 336 ff. Der Sanskrittext der Dharmaparīkṣā wird von Herrn Mironow in der Bibliotheca Indica in Calcutta veröffentlicht werden, worüber noch eine lange Zeit vergehen wird. Da eine Übersetzung nicht beigegeben werden wird, würde die Sanskritfassung weiteren Kreisen nur schwer bekannt werden. Deswegen wandte ich mich an Herrn Mironow in St. Petersburg, der die Berliner Handschriften der Dharmaparīkṣā zur Zeit zur Benutzung geliehen hat, mit der Bitte, mir den Originaltext mitzuteilen. Herr Mironow hat diese Bitte bereitwilligst erfüllt. Der Text beruht auf vier Handschriften, von denen zwei aus der Königlichen Bibliothek in Berlin, zwei aus der Bibliothek des Deccan College in Poona sind. Amitagati, der Verfasser der Dharmaparīkṣā, war ein Jaina aus der Sekte der Digambara. Er stammte aus Mathurā, wo, wie uns die Inschriften zeigen, eine blühende Jainagemeinde sich befand, und schrieb sein Werk im Jahre 1014 n. Chr. Wir kennen von ihm noch ein zweites, im Jahre 994 n. Chr. verfaßtes Werk, den Subhāṣitasaṃdoha, ein didaktisch-polemisches Kompendium der Ethik der Digambaras, über das zuerst Hertel Mitteilungen gemacht hat.[1]) Es wird jetzt in der Kāvyamālā gedruckt.

Unsere Erzählung steht Dharmaparīkṣā IX, 43—45 und lautet in Text und Übersetzung folgendermaßen:

निगद्येति निजां वार्त्तां द्वितीये विरते सति ।
तृतीयो बालिशो दिव्या भाषितुं तां प्रचक्रमे ॥ ४३ ॥
स्वकीयमधुना पौरा मूर्खत्वं कथयामि वः ।
सावधानं मनः कृत्वा युष्माभिरवधार्यताम् ॥ ४४ ॥
एकदा श्वाशुरं[2]) गत्वा मया नीता मनःप्रिया ।
अजल्पन्ती निशि प्रोक्ता शयनीयमुपेयुषी ॥ ४५ ॥
यो जल्पत्यावयोः पूर्वं हार्यन्ते तेन निश्चितम् ।
क्षीरोदरि दशापूपाः सर्पिर्गुडविलोडिताः ॥ ४६ ॥
ततो वल्लभया प्रोक्तमेवमस्तु विसंशयम् ।
कुलीनाभिर्वचो भर्तुर्न क्वापि प्रतिकूल्यते ॥ ४७ ॥
आवयोः स्थितयोरेवं प्रतिज्ञारूढयोः सतोः ।
प्रविश्य सकलं द्रव्यं चौरेणाहारि मन्दिरम् ॥ ४८ ॥

1) Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes XVII, 105 ff.

2) v. l. स्वापुरं, सासुरं.

Digitized by Google

न तेन किं चन त्वक्तं गृह्णता द्रविणं गृहे ।
छिद्रे हि जारचौराणां जायते प्रभविष्णुता ॥ ४९ ॥
प्रियायाः क्रष्टुमारब्धे स्वेनेन परिधानके ।
जल्पितं रे दुराचार त्वं किमद्यापुपेक्षसे ॥ ५० ॥
आकृष्टे मे ऽन्तरीये ऽपि त्वं जीवसि कथं शठ ।
जीवितव्यं कुलीनानां भार्यापरिभवावधि ॥ ५१ ॥
तदीयं वचनं श्रुत्वा विहस्य भणितं मया ।
हारितं हारितं कान्ते प्रथमं भणितं त्वया ॥ ५२ ॥
गुडेन सर्पिषा मिश्राः प्रतिज्ञाताः स्वयं त्वया ।
पङ्क्त्याचि दशापूपा दीयन्तां मम साम्प्रतम् ॥ ५३ ॥
इदं पश्यत मूर्खत्वं मदीयं येन हारितम् ।
सर्वं पूर्वार्जितं द्रव्यं दुरापं धर्मशर्मदम् ॥ ५४ ॥
ततो[1] बोट इति ख्यातसमं[2] नाम जनैः कृतम् ।
विडम्बनां न कामेति प्राणी मिथ्याभिमानतः ॥ ५५ ॥

„Als der zweite so seine Geschichte erzählt hatte und schwieg, fing — Glück auf! — der dritte Narr an, sie (d. h. seine Geschichte) mitzuteilen. „O Bürger, jetzt will ich euch von meiner Dummheit erzählen; höret mit aufmerksamem Geiste zu! Einst sprach ich zu meiner Herzensgeliebten, die ich geheiratet hatte, nachdem ich in das Haus der Schwiegereltern gegangen war, als sie in der Nacht schweigend auf dem Lager lag: „Wer von uns zuerst spricht, der verliert, o Schlanke, bestimmt zehn mit Butter und Zucker eingerührte Kuchen.“ Darauf sprach meine Geliebte: „So sei es ganz sicher!“ Edle Frauen widersprechen nie den Worten ihres Gatten. Als wir so gewettet hatten und uns (ruhig) verhielten, kam ein Dieb ins Haus und nahm unsere ganze Habe weg. Der Dieb ließ nicht ein einziges Stück im Hause zurück. Wo eine Öffnung ist, werden ja Buhlen und Diebe stark.[3] Als

1) Mironow schreibt mit der Mehrzahl seiner Handschriften **तदा**.

2) Mironow schreibt mit den Handschriften **ख्यातं समं**, woraus ich keinen Sinn gewinnen kann.

3) D. h. Buhlen und Diebe erreichen schnell ihre Absicht, wenn ihnen erst die Möglichkeit gegeben ist, ihr Vorhaben auszuführen. **छिद्र** „Loch“.

Digitized by Google

der Dieb sich anschickte, meiner Geliebten das Unterkleid wegzunehmen, sprach sie (zu mir): „He, du schlechter Mensch, siehst du auch jetzt noch ruhig zu? Wie lebst du, Falscher, (noch), obwohl mir das Unterkleid weggenommen wird? Für edle Männer hört die Möglichkeit zu leben auf mit einer Beleidigung (die) ihrer Gattin (angetan wird)." Als ich ihre Worte gehört hatte, sprach ich lachend: „Verloren, verloren, o Geliebte! Du hast zuerst gesprochen. Gib mir jetzt, o Lotosäugige, die zehn mit Zucker und Butter vermischten Kuchen, die du versprochen hast!" Sehet diese Dummheit, durch die ich um all mein Gut gekommen bin, das ich mir früher erworben habe, das schwer zu erlangen ist und das Glück guter Werke gewährt.[1])" Darauf wurde ihm von den Leuten der seiner Erzählung entsprechende Name *boṭa* („Dummkopf"; s. u.) gegeben. Welchem Spott setzt sich ein Mensch nicht aus, wenn er von falschen Voraussetzungen ausgeht?"

In Indien war uns die Geschichte bisher nur aus volkstümlicher Überlieferung in Übersetzungen bekannt. Zuerst hat sie aus dem Süden von Indien mitgeteilt der Abbé J. A. Dubois in seinem wertvollen Werke: Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde (Paris 1825) II, 165 ff.[2]) Sie bildet dort, wie bei Amitagati, die dritte von vier Erzählungen, die vier Brahmanen vor

„Öffnung" ist sprichwörtlich, wie in **छिद्रेष्वनर्था बहुलीभवन्ति** „wo (erst) eine Öffnung ist, da mehrt sich das Unglück" (Indische Sprüche[2] 1383, wozu Böhtlingk zu vergleichen ist) und im Kathāsaritsāgara 28, 181 **सत्यः प्रवादो यच्छिद्रेष्वनर्था यान्ति भूरिताम्** „Wahr ist das Sprichwort, daß, wo erst eine Öffnung ist, das Unglück sich mehrt." Eine Ausnahme von der Richtigkeit läßt ein Anonymus in der Subhāṣitāvali 2351 zu: **छिद्रेष्वनर्था बहुलीभवन्तीत्यलीकमेतद्भुवि संप्रतीतम्। छिद्रं पुरस्कृत्य हि कामिनीनामर्था भवन्त्येव हि न त्वनर्थाः ॥**

2) Vgl. dazu z. B. Kṣemendra, Caturvargasaṃgraha 1, 3 **धर्मः शर्म परत्र चेह च नृणाम्** mit 2, 2 **दानादिधर्मः क्रियते धनेन।** Rāmāyaṇa 6, 83, 39 ed. Bomb. = Mahābhārata 12, 8, 21 (mit kleinen v. l.) **हर्षः कामश्च दर्पश्च धर्मः क्रोधः शमो दमः। अर्थादेतानि सर्वाणि प्रवर्तन्ते नराधिप ॥** Mahābhārata 5, 72, 23 **धनमाहुः परं धर्मं धने सर्वं प्रतिष्ठितम्।** Mahābhārata 12, 8, 12. 13 **यं त्विमं धर्ममित्याहुर्धनादेष प्रवर्तते ॥ धर्मं संहरते तस्य धनं हरति यश्च सः।** Hitopadeśa, Prast. 5 ed. Peterson **पात्रत्वाद्धनमाप्नोति धनाद्धर्मम्।** u. s. w.

2) Darauf hat bereits Clouston hingewiesen: Popular Tales and Fictions, their Migrations and Transformations (Edinburgh and London 1887) II, 23 ff.

Digitized by Google

den Häuptern der Stadt Darmapoury d. h. Dharmapurī vortragen, um ein jeder für den Dümmsten erklärt zu werden. Bei Dubois führen die Erzählungen die Überschrift: Les quatre Brahmes fous. Sie sind wieder abgedruckt worden in seinem Pantcha-Tantra ou les cinq ruses (Paris 1826) p. 351 ff. Auch die Einleitung bei Dubois gleicht der bei Amitagati. Vier Brahmanen, die sich zu einem Feste begeben, treffen unterwegs einen Soldaten, der sie höflich grüßt. Sie können sich nicht darüber einigen, wem der Gruß gegolten habe. Der Soldat erklärt auf Befragen, er habe beabsichtigt, den zu grüßen, der der größte Narr unter ihnen sei. Um diese Frage zu entscheiden, begeben sich die Brahmanen nach Dharmapurī. Die drei andern Erzählungen sind bei Dubois von denen Amitagatis ganz abweichend. Auch die Erzählung des dritten Narren stimmt zu der bei Amitagati nur ganz allgemein in den Grundzügen. Der Brahmane Anantaya sagte zu seiner jungen Frau einst beim Schlafengehen, die Frauen seien Schwätzerinnen. Sie antwortete ihm, sie kenne auch Männer, die ebenso geschwätzig seien, wie die Frauen. Der Brahmane fühlte sich dadurch getroffen. Sie wetteten, wer zuerst sprechen werde, und bestimmten als Gewinn der Wette ein Betelblatt[1]). Darauf schliefen sie ein, ohne ein Wort zu sprechen. Als sie am nächsten Tage sich nicht außer dem Hause zeigten und auf Rufen und Pochen die Tür nicht öffneten und keine Antwort gaben, ließen die Leute die Tür durch einen Zimmermann erbrechen, weil sie glaubten, das Ehepaar sei während der Nacht plötzlich gestorben. Nach Öffnung der Tür fand man Mann und Frau mit gekreuzten Beinen vollkommen gesund dasitzen, aber der Sprache beraubt. Alle Mittel, sie zum Sprechen zu bringen, blieben vergeblich, so daß man an eine Verhexung glaubte. Die Eltern des Mannes ließen einen berühmten Zauberer kommen, der das Ehepaar für einen hohen Preis zu entzaubern versprach. Als er sich dazu anschickte, erklärte ein befreundeter Brahmane, es handle sich nur um eine natürliche Krankheit, die er ohne Kosten heilen wolle. Er machte ein Goldstäbchen an einem Kohlenfeuer heiß und stieß es dem Manne in die Fußsohlen, unter die Ellbogen, in die Herzgrube und schließlich in den Scheitel des Kopfes. Der Mann ertrug die Schmerzen, ohne einen Laut von sich zu geben. Als aber der Brahmane das glühende Goldstäbchen an die Fußsohlen der Frau brachte, zog sie schnell das Bein zurück und rief: „Genug, genug!“ Sie erklärte sich für besiegt und reichte dem Manne das Betelblatt, der nun seine Behauptung bestätigt fand, daß die Frauen Schwätzerinnen seien.

Auf zwei andere indische Fassungen hat Clouston hin-

1) Über die Wertschätzung des Betels vergleiche man J. J. Meyer in seiner Übersetzung der Samayamātṛkā, S. 80, Anm. 1 und des Kuṭṭanīmata S. 149. Bhoja gibt seinen Hofdichtern Betel (Bhojaprabandha ed. Parab [Bombay 1896] p. 44, 29), Mūlarāja seinem Diener (Prabandhacintāmaṇi 48, 7). Betelbüchsenträger folgten den Königen (z. B. Prabandhac. 82, 7. 13; 95, 1).

Digitized by Google

gewiesen im Athenaeum 1893, I, 346 f. Die eine stammt, wie die bei Dubois, aus dem Dekhan und steht bei Naṭeśa Śâstrî, Folklore in Southern India, III, 277 ff. (Bombay 1888) und bei Mrs. Howard Kingscote and Naṭeśa Śâstrî, Tales of the Sun; or, Folk-lore in Southern India (London 1890) p. 280 ff. Der Preis der Wette sind hier, wie bei Amitagati, Kuchen. Die Frau eines Bettlers hat fünf Stück einer bestimmten Sorte von Reiskuchen (muffins) gebacken. Da ihnen der Gedanke, daß die Hälfte von fünf zweieinhalb ist, nicht kommt, geraten sie bei der Teilung in Streit. Sie einigen sich schließlich dahin, daß sie sich schlafend stellen wollen, und daß der, der zuerst ein Auge öffnet oder spricht, zwei Kuchen, der andere drei Kuchen bekommen soll. Als sie drei Tage lang nicht im Dorfe erschienen waren und die Haustür sich als von innen verriegelt erwies, stiegen zwei Dorfpolizisten durch das Dach ins Haus und fanden Mann und Frau scheinbar tot daliegen. Auf Kosten der Gemeinde wurden sie nach dem Verbrennungsplatz geschafft und auf zwei Scheiterhaufen gelegt, die man in Brand steckte. Als das Feuer seine Beine erreichte, hielt der Bettler es doch für ratsam, die Wette aufzugeben. Während die Dorfbewohner fortfuhren die Totengebräuche zu vollziehen, rief er plötzlich: „Ich bin mit zwei Kuchen zufrieden", und vom andern Scheiterhaufen antwortete sofort die Frau: „Ich habe die Wette gewonnen; gib mir die drei!" Entsetzt liefen die Bauern davon, weil sie glaubten, die Toten kämen als böse Geister wieder. Nur ein beherzter Mann hielt stand und erfuhr schließlich von den Bettlern die Geschichte. Da man Leute, die auf der Totenbahre und dem Scheiterhaufen gelegen hatten, nicht mehr ins Dorf hineinlassen wollte, weil das den Untergang des ganzen Dorfes bedeutet hätte, so baute man für die Bettler eine Hütte außerhalb des Dorfes auf einer einsamen Wiese, und alte Frauen und Kinder pflegten ihnen die Kuchen zu bringen, die sie so sehr liebten. Das Ehepaar wurde seitdem der Kuchenbettler und die Kuchenbettelfrau genannt.

Die zweite der von Clouston a. a. O. erwähnten indischen Fassungen steht bei Charles Swynnerton, Indian Nights' Entertainment; or, Folk-tales from the Upper Indus (London 1892) p. 14 f. unter dem Titel: The farmer, his wife, and the open door Sie stammt aus dem Pañjāb und ist aus dem Pañjābī übersetzt. Zwischen einem armen Bauern und seiner Frau entstand, als sie nach getaner Arbeit beim Abendbrot saßen, ein Streit, wer von ihnen die Tür schließen solle, die ein Windstoß geöffnet hatte. Auf Vorschlag des Mannes einigten sie sich dahin, daß der es tun solle, der zuerst ein Wort spräche. Mitten in der Nacht erwachten sie von einem Geräusch und bemerkten, daß ein wilder Hund ins Zimmer gekommen war und eifrig daran ging, ihren geringen Vorrat an Nahrungsmitteln zu verzehren. Trotzdem sprachen sie kein Wort, und der Hund lief wieder fort, nachdem er alles beschnuppert und

Digitized by Google

sich satt gefressen hatte. Am nächsten Morgen ging die Frau aus, um etwas Getreide zum Mahlen zu bringen. In ihrer Abwesenheit kam der Barbier und fragte den Mann, warum er so allein dasäße. Der Mann gab keine Antwort. Der Barbier schor ihm den Kopf, den halben Backen- und Schnurrbart und bewarf ihn schließlich über und über mit Lampenruß. Trotzdem blieb der Mann stumm wie ein Fisch. Der Barbier hielt ihn für verhext und machte sich schleunigst davon. Kaum war er fort, als die Frau heimkehrte. Beim Anblick ihres Mannes rief sie entsetzt aus: „Unglücklicher, was hast du getan?“ Darauf erwiderte der Mann: „Du hast das erste Wort gesprochen. Gehe und schließe die Tür!“

An Stelle des Diebes bei Amitagati ist hier ein Hund getreten. Auch in der türkischen Version, die sich in den Vierzig Vezieren findet (Clouston, Popular Tales and Fictions II, 22 f.), sind es Hunde, die in das unverschlossene Haus dringen. Die handelnden Personen sind hier Bang-Esser. Die Pañjābī-Fassung ist unter den bis jetzt bekannten indischen Erzählungen die einzige, in der vom Schließen der Tür die Rede ist, wie in den meisten andern zahlreichen orientalischen und europäischen Fassungen. Bei Amitagati, Dubois und Swynnerton verliert die Frau, bei Naṭeśa Śāstri der Mann, wie in den meisten andern Versionen. Eine reiche Literatur hat zuerst 1871 Reinhold Köhler beigebracht (Jahrbuch für romanische und englische Literatur 12, 348 ff.), der auf Sercambi, Straparola, d'Ouville, die Farce d'un chauldronnier, das zweite Pickelheringsspiel im ersten Teil der Englischen Comedien und Tragedien, das Zwischenspiel in Ayrers Schauspiel „Vom König in Cypern“ und die schottische Ballade verweist, die jetzt am zugänglichsten ist bei Child, The English and Scottish Popular Ballads (Boston and New York 1894. 1898) V, 96 ff. Dazu hat dann Clouston a. a. O. a. a. O. neues Material hinzugefügt, außer den erwähnten indischen noch zwei arabische, eine türkische und eine englische. Ferner hat Child V, 304 außer auf Köhler und Clouston noch auf René Basset, Revue des traditions populaires VII, 189, Anm. 3, wo unter anderem auf mehrere arabische Versionen aufmerksam gemacht wird, und die Balūčīerzählung bei Longworth Dames, Folk-Lore IV, 195 ff. hingewiesen, deren Anfang zu Amitagati und Dubois stimmt. Goethe lernte, wie man annimmt, die schottische Ballade aus Herd, Ancient and Modern Scottish Songs, Heroic Ballads, etc. In two volumes. Edinburgh 1776, 2, 159 f. kennen, eine Ausgabe, die sich seit langer Zeit auf der Großherzoglichen Bibliothek in Weimar befindet. Über die Veränderungen, die er vorgenommen, hat Düntzer, Goethe's Lyrische Gedichte II^3, 307 gehandelt. Sie betreffen vornehmlich den Schluß. In der schottischen Ballade begnügen sich die „two gentlemen“ nicht damit, die weißen und schwarzen Puddings zu essen, sondern der eine will noch dem „goodman“ den Bart abscheren (vgl. die Pañjābī-Fassung), der andere das „goodwife“ küssen.

Digitized by Google

Bei Goethe trinken die Wanderer zuletzt den Schnaps Gutmanns, was zu den Fassungen B und C bei Child stimmt. In B heißt es, daß sie die Puddings aßen und „drank o the liquor sae strong, and syne they drank o the yill", in C: „Ye 've eaten my bread, ye hae druken my ale", aber auch „and ye 'll mak my auld wife a whore". Ob Goethe wirklich ganz selbständig geändert hat, ist mir zweifelhaft. Die Fassung C erschien nach Child 1792 in Johnson's The Scots Museum IV, 376, No. 365, mitgeteilt von Robert Burns. Johnson befindet sich zwar weder auf der Großherzoglichen Bibliothek, noch in Goethes Privatbibliothek, wie ich den gütigen Mitteilungen der Herren Geheimräte v. Bojanowsky und Ruland in Weimar entnehme, aber Goethe könnte immerhin auch die Fassung C kennen gelernt und sie mit der bei Herd verschmolzen haben. In den Scotish Songs, die Jos. Ritson London 1794 herausgegeben hat, ist I, 226 ff. die Fassung von Herd abgedruckt. In den Fassungen B und C führt der Mann den Namen Johnie oder John Blunt, und eine gleiche Bedeutung werden wir auch in dem Beinamen *boṭa* vermuten dürfen, die bei Amitagati die Leute dem Manne geben.

Mironow nimmt für *boṭa* zweifelnd die Bedeutungen „der Lahme oder Sklave" an. Für „lahm" dachte er wohl an *khoṭa*, für „Sklave" an *poṭā*, *voṭā* „Dienerin", „Sklavin". Diese Bedeutungen passen jedoch nicht. Bühler hat zuerst hervorgehoben, daß die Kenntnis des Sanskrit bei den Jainas nicht weit her war, und daß selbst die größten Jainagelehrten wie Abhayadeva, Hemacandra und Malayagiri nicht imstande waren, ein vollständig richtiges und idiomatisches Sanskrit zu schreiben. Auch bei ihnen kämen hie und da wirkliche grammatische Fehler vor, und vom Prākrit beeinflußte Redeweisen sowie vom Prākrit ins Sanskrit zurückübersetzte Wörter seien häufig (Bühler bei Weber, Pañcadaṇḍachattraprabandha p. 102; vgl. Epigraphia Indica 1, 373 ff.). Für die Sprache Amitagatis bezeugt die Prākritismen die Zusammenstellung bei Mironow p. 8. Es ist daher wahrscheinlich, daß auch *boṭa* ein aus dem Prākrit zurückübersetztes Wort ist. Hemacandra, Deśīnāmamālā 6, 96 führt ein *boḍa* an, das nach ihm „gerecht", „tugendhaft", nach andern „jung", „zart" bedeutet. In der Pāiyalacchī 258 wird *boḍathera* (so wohl zu lesen: s. Bühler s. v.) als Name der Pflanze *alambuṣa* angegeben. Weiter führt uns Hāla 550 ed. Weber = 6, 49 ed. Durgāprasād and Parab: *boḍasuṇaho*, wie mit der v. l. zu lesen ist. Die Scholiasten erklären *boḍa* mit *duṣṭaś chinnakarṇo vā*, oder *duṣṭatvāt kartitakarṇapucchaḥ* und bezeichnen *boḍa* als Provinzialismus (*deśī*). Bhuvanapāla zu Hāla 562 (Indische Studien 16, 190) gibt *boḍa* direkt als Name einer bestimmten Hundegattung an: *boḍābhidhānaṃ śvānam*. *boḍasuṇaha* ist ein Hund, dem man Ohren und Schwanz gestutzt hat, also der curtal (curtail) dog Shakespeare's. In *boḍa* liegt mithin der Begriff „abgeschnitten", „beschnitten",

Digitized by Google

„verschnitten". Dasselbe ergibt sich aus Āvaśyaka II, 60, 2 ed. Leumann. Dort wird gesagt, es gäbe vier Arten von Krügen (*kuḍā*): *chiḍḍakuḍe boḍakuḍe khaṇḍakuḍe* und *saṃpuṇṇe. chiḍḍa* sei ein Krug, der ein Loch (*chiḍḍa* = *chidra*) im Boden habe, *boḍa* einer, der keine Lippen habe (*boḍo jassa ōṭṭhā natthi*); dem *khaṇḍa* fehle ein Lippenrand, der *saṃpuṇṇa* sei ganz vollständig. Was in den *chiḍḍa* gegossen wird, läuft heraus; im *boḍa* bleibt nicht so viel (als man hineingießt? oder: als der Krug an und für sich fassen kann?) (*boḍe tāvaïyaṃ na ṭṭhāï*); beim *khaṇḍa* läuft es auf einer Seite heraus, und, wenn man ihn braucht, nimmt der *khaṇḍa* nur wenig in sich auf.[1]) Das ist der Unterschied zwischen *boḍa* und *khaṇḍa* (*esa viseso boḍakhaṇḍānaṃ*). Der *saṃpuṇṇa* faßt alles. Sehr klar ist die Beschreibung nicht, und sie wird noch unsicherer dadurch, daß in den bei Leumann S. 40, 33 ff. gegebenen Auszügen offenbar die Reihenfolge gestört ist, und der *boḍa* und *khaṇḍa* ihren Platz getauscht haben. Es ist dort wohl sicher zu lesen: *boḍakuḍo nāma jassa kaṇṇā boḍiyā, so ūṇaïyaṃ pāṇiïyaṃ gēṇhaï; khaṇḍakuḍo nāma jassa pāse kavālabheo, tattha vi thovaṃ ṭhāi.* Die v. l. *bhinno* beruht wohl auf einer Glosse zu *boḍa* oder *boḍiyā*. Vgl. die Anmerkung 40, 43 ff. Was an der zweiten Stelle vom *bhinna* gesagt wird, wird an der ersten dem *khaṇḍa* zugeschrieben. Vom *bhinna* heißt es: *bhinno nāma jassa pāse kavālabheo; tattha vi thovaṃ ṭhāi* „*bhinna* (ist ein Krug) an dessen Seite (*pāse*) ein Scherbenbruch ist; auch in ihm bleibt wenig (*thovaṃ*)"; und in der Beschreibung des *khaṇḍa* an der ersten Stelle, deren Übersetzung ich vorher versuchsweise gegeben habe, kommen ebenfalls die Worte *pāseṇa* und *thoveṇa* vor. Andrerseits entsprechen offenbar den Worten *jassa ōṭṭhā natthi* an zweiter Stelle *jassa kaṇṇā boḍiyā*. Auf jeden Fall ist an der ersten Stelle der *boḍa* ein Krug, der keine Lippen hat, d. h. dessen Schnauzenränder abgeschlagen sind. Und an der zweiten Stelle können die Worte *jassa kaṇṇā boḍiyā* nur bedeuten: „dessen Henkel abgeschlagen sind". Die letzte Beschreibung passt entschieden noch besser, da die Henkel doch niedriger liegen werden als die Schnauze, also der Krug noch weniger fassen kann. Selbst-

1) Am nächsten liegt ohne Zweifel die Übersetzung: „Wenn man will, so kann man schon mit wenig verstopfen, beim *khaṇḍa*." Aber offenbar entspricht doch dem *thoveṇa vi rubbhaï* das *tattha vi thovaṃ ṭhāi* auf S. 40, Anm. Der *khaṇḍa* soll nicht mit dem *saṃpuṇṇa* verglichen werden, sondern dem *boḍa*, wie ja ausdrücklich der Unterschied dieser beiden festgestellt wird. Deswegen fasse ich *khaṇḍe* als Nominativ, nehme also die Form der AMg. an, wie dies ja sicher auch 40, 4. 5 der Fall ist, wenn man nicht *khaṇḍe* mit Haribhadra überhaupt weglassen will. Wie ich schon Grammatik der Prākrit-Sprachen § 20 bemerkt habe, erschwert der Mangel eines Kommentars das Verständnis des Āvaśyaka ungemein, so daß vieles leider dunkel bleibt. Übrigens ist der Vergleich zwischen Töpfen und Schülern, der hier vorliegt, auch buddhistisch, aber anders gewendet als bei den Jaina; z. B. Aṅguttaranikāya I, 3, 30 (S. 130 f); II, 103 (S. 104); Puggalapaññatti IV, 11 (S. 45).

Digitized by Google

verständlich wird angenommen, daß bei dem Abschlagen der Schnauze oder der Henkel Löcher im Kruge entstanden sind. Die Worte *jassa kaṇṇā boḍiyā* entsprechen der Beschreibung des Hundes oben: *chinnakarṇaḥ* oder *kartitakarṇapucchaḥ*. Das Wort *boḍa* bedeutet also „abgeschnitten", „abgeschlagen", „abgebrochen", „abgerissen". Das ist auch die Ansicht von Leumann, da er zu dem Eigennamen *Bṛtakarṇa* bei R. Schmidt, Das Pañcatantram (Textus ornatior) . . . übersetzt S. 151, auf unser *boḍa* verweist und es = *bhinna* setzt (Verhandlungen des XIII. Internationalen Orientalisten-Kongresses. Hamburg September 1902. Leiden 1904, S. 28, Anmerkung *)). *boḍa* und *khaṇḍa* sind fast Synonyma. Und wie *khaṇḍa* „angebrochen", *bhinna* „zerbrochen" substantivisch „Stück", „Teil" bedeuten, so dürfen wir das auch für *boḍa* annehmen. Eine engere Bedeutung hat *boṭā* in der Sprache der Bauern von Azamgarh. Hier bedeutet es „logs oder pieces of wood"[1]), also „Holzscheit", „Holzblock", „Stumpf". Wie nun englisches „block" auch im Sinne von „blockhead", französisches bûche, russisches полѣновка von полѣно „Holzscheit" für „Dummkopf" gebraucht wird, so wird in der Rede des Volkes auch *boṭa* „Block", „Klotz" = „Dummkopf" gewesen sein. So gebrauchen ja auch wir „Klotz", der Däne „Klods", der Russe чурбанъ für einen unbeholfenen Menschen, einen Tölpel, und Sanskrit *sthūla* ist = „klotzig" und „dumm". Die Leute gaben also dem Narren den Namen „Dummkopf", der ja in der Tat seiner Erzählung entspricht und sich genau in zwei Fassungen der oben erwähnten schottischen Volksballade als John Blunt oder Johnie Blunt und bei Sercambi als Stoltarella wiederfindet. Von den Bedeutungen, die Hemacandra in der Deśīnāmamālā für das Wort *boḍa* anführt, ist die Bedeutung „jung", „zart" (*taruṇa*) leicht verständlich. So bedeuten auch *bāla*, *bāliśa*, *mugdha* „jung" und „dumm", *arbhaka* „Knabe", „Junges eines Tieres" und „Dummkopf", „Einfaltspinsel". Auch die Bedeutung „sehr tugendhaft" (*dharmiṣṭha*), „tugendhaft" (*dhārmika*) ist nicht ganz unvereinbar, wenn man erwägt, daß *mugdha* nicht bloß „dumm" bedeutet, sondern auch „naiv", „unschuldig". Wahrscheinlich ist sie aber nicht; eher erwartet man das Gegenteil, wenn die Grundbedeutung von *boḍa* „abgerissen" u. dgl. ist. So ist *bhinna* auch = „vom Normalen abweichend"; *chidura* „leicht reißend" ist auch = „betrügerisch", *chidra* „Loch" auch „Gebrechen", „Blöße", *chinnā* auch „Hure". Im Prākrit ist *chiṇṇo*, *chiṇṇālo* = „Buhle", *chiṇṇā*, *chiṇṇāli* „Hure" (Pischel, BB. 6, 97 f.). Ebenso bedeutet im Prākrit *muriaṃ* „zerbrochen", „zerrissen" (*truṭitam*) und *murai* „die unkeusche Frau" (*asatī*) (Deśīnāmamālā 6, 135). Zu *muriaṃ* und *murai* gehören auch Vedisch

1) J. R. Reid, Reports on the Settlement Operations in the District of Azamgarh and also in Parganas Sikandarpur and Bhadaon (Allahabad 1881), Appendix No. III, p. 72.

Digitized by Google

mūra = *μῶρος*, morus und Sanskrit *mūrkha*, dessen Gleichsetzung mit gotisch *-malsks* nicht befriedigt. Wahrscheinlich haben wir auch im Sanskrit das Suffix *-kha* anzunehmen, das ich im Prākrit reichlich belegt habe (Grammatik der Prākrit-Sprachen § 206). Es liegt auch wohl vor in *sukha*, *duḥkha*, *mayūkha*, deren Herleitung bisher nicht genügend ist. Zu derselben Sippe wird Vedisch *mūr*, *āmūr* gehören (Geldner, Vedische Studien 2, 16 ff.). Ich ziehe alle zu *mṝ hiṃsāyām*, wovon Vedisch *mūrṇá* „zerbrochen", wie *muriam* = *trutitam*. Die Bedeutungsentwicklung ist dann ganz dieselbe wie bei *boḍo* „abgebrochen", „Stumpf", „Dummkopf". Mit dem Begriff des „Brechens", „Zerbrechens" verbanden die Inder aber auch den der „Falschheit", „Schlechtigkeit", wie die angeführten Beispiele *bhinna*, *chidura*, *chidra*, *chinnā*, Prākrit *chiṇṇo*, *chiṇṇālo*, *chiṇṇāli*, *murai* zeigen. So ist auch *bhaṅga* „Zerbrechen" = „Falschheit", „Hinterlist", *bhaṅgura* ist „zerbrechlich", *bhaṅgurāvat* „tückisch". Auch für *boḍa* werden wir daher eher die Bedeutung „schlecht", „betrügerisch" erwarten, als die Bedeutung „fromm", „tugendhaft". Und in der Tat geben ja, wie vorher angeführt, die Scholiasten zu Hāla 550 dem Worte *boḍa* die Bedeutung „schlecht", „böse" (*duṣṭa*). Wahrscheinlich liegt also bei Hemacandra wieder eines seiner zahlreichen Versehen vor, auf die Siegfried Goldschmidt, Deutsche Literaturzeitung 2, 1109, und ich, Grammatik der Prākrit-Sprachen § 36 aufmerksam gemacht haben. Er fand vermutlich in seinen Quellen *boḍo dhārmike*, was als *boḍo 'dhārmike* zu fassen war.

Inschriftlich findet sich *boṭa* im Personennamen *Boṭaka*, im Territorialnamen *Voṭa* und am Ende des Klosternamens *Rañkaboṭa* (Fleet, Corpus Inscriptionum Indicarum 3, 31, Anmerkung 1). Auch der Personenname *Bhoṭavarmadeva* (Kielhorn, A List of the Inscriptions of Northern India No. 594) gehört vielleicht hierher. In Territorialnamen kann *boṭa* = „Abschnitt" = „abgegrenztes Gebiet" sein. Als Eigenname ist *Boṭaka* wohl dem Sinne nach = Brutus.

boṭa bedeutet also 1) abgeschnitten, abgebrochen, abgerissen 2) gerissen, durchtrieben, schlecht 3) rissig, brüchig, schwach, zart, jung 4) m. a) das abgebrochene Stück, Scheit, Stumpf, Klotz b) Dummkopf, Tölpel.

Digitized by Google

Neue Fragmente des Thargum jeruschalmi.

Von

Dr. M. Ginsburger.

Im Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann hat M. Gaster unter mehreren Genīza-Fragmenten auch ein Bruchstück eines Thargum jeruschalmi veröffentlicht (Nr. V). Dasselbe wird auf Seite 226 folgendermaßen beschrieben: „Papier ein Blatt, 17 cm lang und ursprünglich mindestens 12—13 cm breit, die rechte Hälfte ist aber fast ganz weggerissen und nur einige Zeilen haben sich ganz erhalten. Die Schrift ist ebenfalls kursiv." Es ist ganz unzweifelhaft, daß wir es hier, wie Gaster richtig hervorhebt, mit einem Stücke des sogenannten Fragmententhargum zu tun haben, da öfters Textstellen aus der Mitte oder dem Ende eines Verses angeführt werden. Bei einem vollständigen Thargum hingegen würden höchstens die Anfangsworte eines Verses zitiert werden.

Es dürfte nun nicht überflüssig sein, diese Fragmente auf ihr Verhältnis zu den uns bekannten Versionen hin zu prüfen und die hieraus sich ergebenden Schlußfolgerungen bezüglich der Thargum jeruschalmi-Frage überhaupt zu ziehen. Da jedoch Gaster nur eine Abschrift des ihm zu Gebote stehenden Textes gibt, müssen wir denselben zunächst, soweit als möglich, zu ergänzen und zu verbessern suchen. Ich lasse daher denselben nochmals hier folgen, nachdem ich ihn nach denselben Prinzipien behandelt habe, die auch in meinem Fragmententhargum (Berlin 1899) zur Anwendung gelangten. Die in eckige Klammern eingeschlossenen Satz- und Wortteile sind Ergänzungen aus den uns erhaltenen Versionen des pal. Thargum, statt der Zitate des Textes sind die Verszahlen gesetzt.

Deuteronomium.

Kap. I.

1) אילין פיתגמיא דימליל נשה] עם כל ישראל ואוכח יתהון [עד דהינון] יתיבין ב[עבר יורדנא] עני נשה ואמר להון הלה [במדברא] בטורא דסיני אתיהבת לכון אורייתא בני ישראל [וב]משריא דמאב איפרשת לכון כמה ניסן וגבורן אתעביד על [יכון במימרא דה'] כד

הויתון קיימין על ימא דסוף אתבזע ימא קודמיכון לתרתי עשרה איסטרטין מן אסטרטי [חד] לכל שביט ארגיזתון [קדמוי ע]ל ימא וסריבתון על ימא דסוף ועל עסיק יליליא די אשתלחו [מן] מדברא דפארן [גזר עליכון דלא תיעלון לארעא דישראל ועל עסיק די אמרתון נפשן מעקא בלחמה הדין [ד]מיכליה קליל [וגרי בכון חיון] ובחצרות נפל פגריכון על יד בישרה ועל עסיק [עיגלא דעבדתון אמר ב]מימריה למשיציה [יתכון אילולי דאדכר לכון קיימא] די [קיים] עם אבהתכון עם אברהם עם יצחק ועם [יעקב ומשכן זמנא דעבדתון] לשמיה וארון קיימא די עליתון [בגו]יה [וחפיתון יתיה בדהבא סני]נה וכיפר על חוביכון: 2) .... דחטיתון וארגיזתון קדמוי אתעכבתון .... 7) .... ולכל כופרוי: 28) ..... 36) אלהן כלב .... 41) .... [ושרי]תון למיסוק לטורא: 43) ..... 44) .... עורעייתא ....

Kap. II.

8) .... תרנגלה: 10) ..... 11) .... גוברין ..... 13) .... ית נחיל טרווא .... 20) ..... 23) קפודקאי די נפקו מן קפודקיא .... 30) .... אקשי ה' ית רוחיה ותקיף ית ליביה מן .... 34) ... ית כל קוריוי ....

Kap. III.

4) .... טרכונה .... 5) .... כפריא ... 9) ... טורא דסגי בפירוי: 14) .... עד תחום קורייא ואפיקר[ס] .... 16) ... מציעות נחלא .... 17) .... [מ]רמתא מן מדינחא: 18) .... מזיינין תעברון .... 29) ושרינן בחלי[תא] בכיין על חובינן ומתוודיין על חטאינן על די [אדבקנן לפלחי] טעותא פעור:

Kap. IV.

1) וכדון ישר[אל] .... 2) ... ולא ת[בצרון] מיניה ... 9) ותלפון יתהון ... 17) ... די יטוס בשמיא: 26) ... [מיבד תוב]דון פריע מן ארעא ד[אתון] ...

Kap. V.

7) לא יהוי .... 8) ..... צלים וצורה וכלדמו דאית [בשמיא] מלעיל ודאית ב[ארעא מלרע ודאית] במיא מן תחות לארעא .... 9) לא תסגוד ..... ארום אנא הוא ה' אלהכון אילה קניי .....

Digitized by Google

Bemerkungen.

Zu 1, 1: Statt עגי lese ich mit Fragm. (edd.) עני; cod. Vat. עגה. Statt הלה würde man mit den anderen Versionen הלא erwarten, doch wird in diesem Stücke auch sonst noch oft ה statt א gebraucht; vgl. בלחנה, בישרה, תרנגלה, טרכונה, אנה. Die Worte בני ישראל fehlen in den übrigen Versionen und sind vermutlich auch hier nur auf Rechnung des Abschreibers zu setzen. אסרשית gibt hier keinen Sinn; cod. Vat. und cod. Par. lesen איסרשת, edd. und Ps. Jon. אתסרשת; der Abschreiber hatte wohl die spätere Form איסרשת vor sich. תנין ist offenbar verschrieben aus כנוה. Auch die Form תרתי עשרה läßt die verhältnismäßig späte Abfassungszeit bezw. die Unkenntnis des Abschreibers ersehen; cod. Vat. hat תרתי עסרי, cod. Par. u. edd. תרי עשר. Nach אסטרטי, wofür die anderen Versionen אסטרט haben, muß unbedingt חד resp. חדא hinzugefügt werden. Hierauf folgt in cod. Vat. לְכָל שָׁבָט וְשָׁבָט. Nach dem zweiten עסיק ist vielleicht מנא zu ergänzen. עילותן ist nach cod. Par. in עליהן zu emendieren. Übrigens scheint dieser Fehler schon sehr alt zu sein, so liest cod. Nor. די עלחכון, woraus die Ausgaben דיין עלחכון und cod. Vat. די אוריחכון gemacht haben. Die Schlußworte וכיסר על חוביכון sind durch die im Sifre z. St. sich findende haggadische Auslegung veranlaßt, nach welcher די זהב auf das goldene Kalb zu beziehen ist. Diese Auslegung gibt auch Ps. Jon. in den Worten וכסר לחון על חובת עיגל דהבא. Da jedoch in unserem Bruchstück gerade der entscheidene Ausdruck weggelassen ist, so ist auch dieser Umstand wieder ein Beweis dafür, daß der Abschreiber eine ältere Vorlage benutzt aber nicht verstanden hat.

Zu 1, 44: Statt עורעייתא liest Ps. Jon. wohl richtiger אירעיתא.

2, 13. Ps. Jon. liest טרווא statt טרוא.

2, 23. קפודקאי ist verschrieben aus קפודקאי „die Kappadokier".

2, 30. וקשי und וחקוף ist in אקשי und וחקיף zu verbessern, und נן gehört noch zu diesem Verse.

2, 34. Bei קדריו fehlt ein Jod am Schlusse.

3, 4. ה ist wohl in ל umzuändern und dieses zu לא zu ergänzen.

3, 14. Das מ in ומפיקר ist verschrieben aus א.

3, 16. Auch die ganz unmögliche Form נציזות zeigt wiederum die Unwissenheit des Schreibers; es muß natürlich נציצית heißen.

4, 26. כון ist zu emendieren in דון ... und zu ergänzen in תובדון, während פריין verschrieben ist aus פריץ; Onkelos hat בפריץ.

5, 9. In תסגי fehlt natürlich das ד.

Wenn wir nun dieses Bruchstück mit dem entsprechenden Abschnitte in den uns bekannten Versionen vergleichen, so gelangen wir zu folgendem Ergebnisse: Es enthält, rein äußerlich betrachtet, manche Übersetzungen, die in unseren Fragmententhargumen fehlen, während andere in unseren Versionen sich findende dort vermißt werden. Der zweite Vers des ersten Kapitels war vermutlich auch

Digitized by Google

in dem Bruchstücke ursprünglich vollständig übersetzt. Dagegen fehlt hier das Thargum zu 1, 24; 3, 2. 23; 4, 7. 24. 44. 48, das sich in cod. Vat. und den edd. vollständig findet, vollständig ist in diesen Versionen ferner übersetzt 2, 8; 3, 17; in unserem Bruchstücke dagegen nur fragmentarisch. Fragmentarisch übersetzen unsere Versionen 1, 3; 3, 11. 24; 4, 18. 20. 33. 34. 42; wo unser Bruchstück kein Thargum hat. Dagegen hat resp. hatte unser Bruchstück eine (fragmentarische) Übersetzung zu 1, 7. 28 36. 41. 43; 2, 10. 11. 13. 20. 23. 30. 34; 3, 4. 16. 18; 4, 1. 2. 9. 17. 26; 5, 7. 8. 9; wo in unseren Versionen keine Übersetzung mehr sich findet.

Cod. Par. übersetzt bei dem betreffenden Abschnitte überhaupt nur 1, 1. 2 und 3, 29 vollständig und 3, 11 fragmentarisch. Unser Bruchstück stimmt also quantitativ mit keiner der uns erhaltenen Rezensionen überein.

Auch bezüglich des qualitativen Verhältnisses haben wir schon oben einige Verschiedenheiten hervorgehoben. Hier ist noch Folgendes hinzuzufügen: Zu 2, 8 hat unser Bruchstück nur das Wort תרנגלה, das vermutlich ursprünglich einem Tharg. jer., welches עציון גבר beibehielt, als Variante hinzugefügt war, spätere Abschreiber hingegen nahmen diesen Vers vollständig in ihr Fragmententhargum auf. Ebenso verhält es sich mit 3, 17, wo רמתא מן מדנהא in בית שפיכות קיטמא מרמתא מן מדינהא zu ergänzen sein wird. Auch diese Variante wurde von einem späteren Abschreiber aus Onkelos vervollständigt, da Ps. Jon. ganz verschieden übersetzt. (Vgl. Einleitung zu meiner Ausgabe des Ps. Jon. pag. XIV.)

Der Umstand, daß an acht Stellen unser Bruchstück kein Thargum hat, während sich ein solches in einigen unserer Versionen findet, bildet wiederum einen Beweis dafür, daß es verschiedene Rezensionen des Thargum jeruschalmi gegeben hat. An sieben Stellen fehlt auch das Thargum in cod. Par., und was die achte betrifft (3, 11), wo dieser Kodex die Var. באפרכין hat, so ersehen wir aus Ps. Jon., daß das in Frage kommende Textwort רבת auch in manchen Handschriften des Tharg. jer. wie bei Onkelos nicht übersetzt wurde. Ganz ebenso wird es sich wohl auch mit den übrigen Stellen verhalten. Hier zeigt sich übrigens auch deutlich, daß die Annahme, als hätten wir in den Fragmententhargumim nur Variantensammlungen aus dem Thargum jeruschalmi zu Onkelos zu sehen, nicht stichhaltig ist, da das Fehlen so vieler Varianten in zwei so verschiedenen Texten wie unseres Bruchstückes und des cod. Par. gar nicht zu erklären wäre. Ein solches Faktum kann unmöglich bloß auf der Nachlässigkeit der Abschreiber beruhen. Hingegen erklärt es sich uns ganz leicht, wenn wir annehmen, daß diese fragmentarischen Übersetzungen die Varianten (חילופין) verschiedener Rezensionen des Thargum jeruschalmi darstellen. Da nämlich die von den beiden Abschreibern benutzten Rezensionen mit einander übereinstimmten an den in Rede stehenden Stellen, lag für die Anführung einer Variante ein Anlaß nicht vor.

Digitized by Google

Umgekehrt muß der Schreiber unseres Bruchstückes an allen den Stellen, wo er eine (fragmentarische) Übersetzung hat resp. hatte, auch in den ihm bekannten Rezensionen des Thargum jeruschalmi verschiedene Lesarten vorgefunden haben, die er sich dann notierte. Es wird sich der Mühe verlohnen auf diese Fälle etwas näher einzugehen. Sie lassen sich unter folgende Kategorien zusammenfassen:

1. Verschieden sowohl von Ps. Jon. wie von Onk. sind:
   1, 7 (כופרוי Ps. Jon. דיירי, Onk. גיגירהי).
   2, 11 ([גיבירין?] גיברין Ps. Jon. = Onk. גבריא).
   2, 34 (קורוי Ps. Jon. = Onk. קרוהי (קרווי)).
   4, 9 (ותלפין יתהון Ps. Jon. ותליפונון Onk. יתהודעינון).
   4, 17 (ישוט Ps. Jon. פרחא Onk. פרח).
   5, 8 (תחות Ps. Jon. = Onk. מלרע).
   5, 9 (קניי Ps. Jon. קנאן Onk. קנא).
2. Gleichlautend sowohl mit Ps. Jon. wie mit Onk. sind:
   1, 36 (אלהן); 1, 41 (ושריתון למיסוק); 5, 7 (לא יהוי).
3. Gleichlautend mit Onk. und verschieden von Ps. Jon. sind:
   2, 30 (רוחיה Ps. Jon. דרוחיה יצרא).
   3, 4 (טרכונה Ps, Jon. טרגונא).
   4, 26 (פריץ oder בפריץ Ps. Jon. בסרהוביא).
   5, 9 (תסגוד (vgl. a. cod. Par. zu Ex. 20, 1) Ps. Jon. תסגדון).
4. Gleichlautend mit Ps. Jon. und verschieden von Onk. sind:
   2, 13 ((טרוויא) טרוא Onk. זרד).
   2, 23 (קפודקיא Onk. קפוטקיא).
   3, 16 (מצוצות Onk. גר).
   3, 18 (מזריזין Onk. מזרזין).
   4, 1 (כדון Onk. כען).
   4, 2 (תבצרון Onk. תמנעין).

Daß die unter 2 und 3 zusammengestellten Fälle keine Varianten zu Onkelos darstellen können, liegt klar auf der Hand. Dagegen ist es sehr wohl denkbar, daß manche Rezensionen des Thargum jeruschalmi in allen diesen Fällen verschiedene Lesarten hatten. Die unter 1 und 4 erwähnten Übersetzungen finden sich zum überwiegenden Teile auch sonst in den Fragmententhargumim. Jedenfalls dürften diese kurzen Bemerkungen einen genügenden Beweis dafür bilden, daß es im höchsten Grade wünschenswert wäre, wenn auch die übrigen aus der Genīza stammenden Thargumfragmente möglichst bald einem weiteren Publikum zugänglich gemacht würden.

Digitized by Google

Über Bhagavadgītā II, 46.

Von

Dr. Ferdinando Belloni-Filippi.

yāvān artha udapāne sarvataḥ saṃplutodake |
tāvān sarveṣu vedeṣu brāhmaṇasya vijānataḥ ||

In den „Mélanges Kern, Leide 1903, S. 141—143“ lesen wir eine neue, von Prof. Pavolini vorgeschlagene Interpretation dieser Stelle. So scharf und geistreich ist sie, daß es fast unmöglich ist, auf den ersten Blick nicht davon überzeugt zu sein. Unterzieht man sie aber einer eingehenden Prüfung, so wird dem Philologen nicht entgehen, daß dieselbe eine Künstelei verrät, die sich mit der klassischen Einfachheit des epischen Stils kaum verträgt.

Wir wollen unsere Auffassung der in Frage stehenden Stelle derjenigen Pavolini's entgegenstellen. Sie stützt sich ebenso auf philosophische und grundsätzliche, wie auch auf philologische und grammatikalische Kriterien: wir werden mit den ersten anfangen.

Es ist eine stete und hervorragende Eigentümlichkeit der philosophischen Systeme Indiens, in ihrer historischen Entwickelung, den neuen Wein in alte Schläuche zu füllen, so daß wir eine ununterbrochene Folge von Systemen vor uns haben, die alle, selbst das atheistische Sāṃkhyam, als orthodox gelten wollen. Sei es, daß die Anhänger der neuen Systeme sich unter den Schutz der vedischen Flügel flüchteten, sei es, daß die Priesterschaft die neuen Lehren an den schweren Wagen des Wissens anzuspannen suchte, soviel bleibt doch gewiß, daß Altes und Neues zu einem homogenen Ganzen zusammengefügt wurde.

In solchem Verhältnis steht nun die Bhagavadgītā, ein höchst orthodoxes Werk, zur früheren Vedenlitteratur. Wie „der Gesang des Erhabenen“ die wesentlich verschiedene Lehren des Sāṃkhyam und des Yoga zu vereinen sucht, so verknüpft er sich selbst mit dem früheren vedischen Wissen, dessen Autorität er nicht bestreitet, obschon er keinen Nutzen darin sieht, wenn es nicht richtig erklärt und verstanden wird. Demgemäß, obgleich er das Wort des Veda *„puṣpitāṃ vācam* (II, 42a)“ nennt, bezeichnet er doch als *„avipaścitas“* nur diejenigen, die „Nichts anderes (außer dem-

Digitized by Google

selben) ist" sagen, womit keineswegs behauptet wird, daß auch diejenigen „*avipaścitas*" seien, die das Wort des Veda nach den Ansichten des Yoga verstehen und ergänzen. Ist nicht im XV. adh. (22—23) gesagt, daß, wer die Anweisungen der Śāstra's, der kanonischen Werke, verwirft, nicht die Vollkommenheit und demnach nicht das höchste Ziel erlangt?

In gleicher Weise beachte man, mit wievielem Takt der Verfasser sich benimmt, wenn er von den Kasten spricht, einem schwierigen Gegenstand, weil sie zu stürzen Ketzerei, sie unbedingt beizubehalten Verleugnung der eigenen Grundsätze gewesen wäre. „Auch diejenigen", heißt es (IX, 32), „deren Geburt die Folge in früherem Dasein begangener Sünden ist, d. h. Weiber, Vaiśya, Śūdra, erlangen das höchste Ziel, wenn sie sich auf mich stützen." Die Worte: „Auch diejenigen (*ye 'pi*)" zeigen, daß es sich nicht um ein plötzliches Umstoßen der vorigen Anordnungen, sondern um ein Ausdehnen der Vorrechte der oberen auf die niederen Kasten handelt.

Aus diesem Grunde meinen wir, daß Prof. Pavolini mit seiner Interpretation: „Come quando si può disporre di una massa sovrabbondante d'acqua, *nessuna utilità* viene da una piccola cisterna, così a chi è immerso nella contemplazione del Brâhman, gioia suprema e infinita, *nessuna utilità* viene dai Veda, piccolo ricettacolo di gioie limitate e radicate nel *karman*" nicht das Richtige getroffen habe, wenn er seine Auslegung auf die enge Verknüpfung des 46. śl. mit dem 45. gründet, und diesen letzteren im Sinne einer Verwerfung der vedischen Lehre auffaßt, welche ihres *traiguṇyaviṣayatvam* wegen nur zur Erlangung des *karmaphalam* dienen kann. Das beabsichtigt, wie uns scheint, der Verfasser nicht. Von dem 40. śl. an hat Kṛṣṇa, wie er selbst im 39. śl. angekündigt, über den Grundcharakter des Yoga zu sprechen angefangen, dessen Praxis nach Aufhebung des Bewußtseins der Vielheit strebt. Durch den *samādhi*, Absorption, worin Subjekt und Objekt, Seele und Gott, so völlig ineinander fließen, daß das Bewußtsein des eigenen Subjektes ganz erlischt, erlangt man dieses Ziel. Um sich eben in *samādhi* zu versenken, soll Arjuna *nistraiguṇya* werden, d. h. sich dem objektiven Dasein der Tätigkeit und den Geschäften desselben entziehen. Deßhalb meinen wir, daß dieser 45. śl. vielmehr mit dem 44. logisch verbunden werden soll, weil in diesem letzteren die noch mit Genuß- und Herrschbegierde (d. h. mit den Antrieben der *guṇa*, der eigenen angeborenen Kräfte) behafteten Menschen, für des *samādhi* unfähig erklärt werden. Demzufolge setzt der 45. śl. die Kennzeichnung des Yoga fort und läuft nicht etwa auf die Geringschätzung der Vedalehre hinaus, sondern betont die Tatsache, daß der *yogin*, nicht der Vedaanhänger *nistraiguṇya* sei: Also ist der 46. śl. selbständig und verleiht dem ganzen Inhalt der śll. 41—45 einen sehr wirksamen Abschluß, indem er sie in einem Bilde zusammenfaßt.

Ist es uns, wie wir hoffen, gelungen, den Charakter der Bhag.

Digitized by Google

im Verhältnis zur früheren Vedenlitteratur darzustellen, so springt der Sinn der in Frage stehenden Stelle von selbst in die Augen. Eben weil aus einer entgegengestellten Voraussetzung ausgegangen, hat Prof. Pavolini, wie wir meinen, nicht das Richtige getroffen. Verleitet von dem Gedanken, daß für denjenigen, welcher zur Ātmalehre gelangt ist, die Vedalehre absolut nicht nützlich sei, ist er gezwungen worden, *udapāne* in dem Sinne von *alpodapāne* aufzufassen, während *udapāna* ein „großer Brunnen" ist, wie es sich auch aus MBh. V, 46, 26:

yathodapāne mahati sarvataḥ saṃplutodake |
evaṃ sarveṣu vedeṣu ātmānam anujānataḥ ||

nachweisen läßt, worin offenbar *udapāne* und *mahati* untrennbar sind.

Allerdings umgeht Prof. Pavolini in dieser letzten Stelle die Schwierigkeit, indem er nach *yathodapāne* ein Komma setzt (*yathodapāne, mahati sarvataḥ saṃplutodake*); aber niemand wird diese willkürliche Interpunktion gutheißen, da die Pause, von Natur aus, am Ende des ersten *pāda* mit der Cäsur zusammenfällt und den Halbśl. in seine natürliche Hälfte zerteilt:

yathodapāne mahati || sarvataḥ saṃplutodake |

Außerdem bezeichnet das Adj. *mahant* keine Quantität, sondern Dimension, und seine Bedeutung ist „groß", nicht „viel". In diesem letzten Sinne würde der indische Verfasser vielmehr das Adj. *bahu* oder *bhūri* angewandt haben.

Übersetzen wir aber *udapāna* mit „großer Brunnen", so paßt das Bild eines großen Brunnen durchaus zum Veda, dem unendlichen Ozean der aus den verschiedensten Quellen zusammengeflossenen Lehren. Wie hätte der Dichter diese ungeheuere Masse mit einem kleinen Brunnen vergleichen können?

Wir meinen dagegen, daß das Bahuvrīhi-Kompositum *saṃplutodake* sich ganz natürlich als abhängig von *udapāne* ergebe, weil hier, abgesehen von den oben angeführten Gründen, der absolute Lokativ überaus hart klingt, wie denn auch den indischen Kommentatoren, Śaṃkara, Rāmānuja, Nīlakaṇṭha, nie eingefallen ist, *saṃplutodake* vom *udapāne* abzutrennen. Nach unserer Meinung ist der Sinn des in Frage stehenden Verses: „Wie viel Nutzen (d. h. wenigen Nutzen) man aus einem (großen) Brunnen, worin Wasser von allen Seiten zusammenfließt, ziehen darf, ebensoviel ist aus allen Veden vom Kenner des Brahman's zu ziehen". Das will sagen, daß, wer zur Brahmanerkenntnis gelangt ist, nur einen kleinen Teil des ungeheueren Vedeninhalts benutzen kann, d. i. jenen Teil, der der eigenen Weltanschauung entspricht, gerade wie man auch alles Wasser eines großen Brunnen nicht benutzen kann, sondern nur soviel davon nimmt, als dem eigenen Bedarf entspricht.

Damit wird die Annahme bestätigt, daß die Vedas viel Un-

Digitized by Google

nützes enthalten, woraus aber der Weise den *sāra* auszuziehen weiß, dem Spruche[1]) entsprechend:

aṇubhyaś ca mahadbhyaś ca śāstrebhyaḥ kuśalo naraḥ |
sarvataḥ sāram ādadyāt puṣpebhya iva ṣaṭpadaḥ ||

Und daß diese Interpretation mit den indischen Ansichten im Einklang steht, beweist auch der Spruch[2]):

upakartuṃ yathā svalpaḥ samartho na tathā mahān |
prāyaḥ kūpas tṛṣāṃ hanti satataṃ na tu vāridhiḥ ||

Übrigens steht unsere Interpretation mit denjenigen von Rāmānuja und Nīlakaṇṭha in Einklang, wenn sie auch von allen europäischen und von manchen indischen Erklärungen abweicht.

So am Ende unserer Argumentation angelangt, wollen wir die angeführten Gründe der Reihe nach kurz zusammenfassen:

I) Die Bhag. ist ein orthodoxes Werk, das die vedische Lehre nicht geringschätzt; sie knüpft dagegen an früheres Wissen an und sucht Neues auf Altes zu pfropfen.

II) Der 46. śl. ist nicht mit dem 45. verknüpft, vielmehr bildet er, sozusagen, den Schlußsatz der in den śll. 41—45 enthaltenen Bestimmung des Yoga.

III) In dem in Frage stehenden śl. ist *udapāna* nicht als ein „kleiner Brunnen" aufzufassen; die Parallelstelle MBh. V, 46, 26 beweist dagegen durch ihren „*udapāne mahati*", daß es sich hier um einen „großen Brunnen" handelt.

IV) Endlich ist *saṃplutodake* als der natürliche *bahuvrīhi* des vorangehenden *udapāne* und nicht mit Prof. Pavolini als absoluter Lokativ aufzufassen.

---

1) Böhtlingk, Ind. Spr.[2] 121.
2) ib. 1271.

Digitized by Google

Bemerkungen zu vorstehendem Aufsatz.

Von

Hermann Jacobi.

Zu vorstehendem Artikel Herrn Dr. Belloni's, der mir in der Hauptsache das Richtige getroffen zu haben scheint, sei es mir gestattet einige Bemerkungen hinzuzufügen.

Der erste Pāda des in Rede stehenden Verses geht auf einen Jonicus a minori aus: *udapāne*. Dieser Ausgang ist verhältnismäßig selten, cf. Gurupūjākaumudī p. 51, und verlangt nach dem für alle selteneren Vipulā-Arten geltenden Gesetze vor sich Cäsur und schwere Silbe. Letzteres Erfordernis ist vernachlässigt; der Vers ist also metrisch anstößig. Wir dürfen ihn darum nicht verwerfen, noch „verbessern", aber wir dürfen fragen, warum der Autor dem Versmaße Gewalt auzutun sich nicht gescheut habe. Betrachten wir nun den von Pavolini zum Vergleich herangezogenen Vers Sanatsuyātīya VI, 26 (*yatho 'dapāne mahati sarvataḥ saṃplutodake | evaṃ sarveṣu vedeṣu ātmānam anujānataḥ*), so fällt die gleiche elliptische Sprache bei Verwendung gleicher Ausdrücke auf. Diese Umstände legen die Annahme nahe, daß der Autor auf ein damals bekanntes Sprichwort Bezug genommen und einige Stichwörter desselben in seinen Vers hineingezwängt habe, unbesorgt, ob Metrum und Konstruktion litten. Denn der dem Leser bekannte Sinn des Sprichwortes ließ ihn das nur andeutungsweise Gesagte leicht verstehen und aus sich ergänzen. Dieser Sinn aber dürfte wohl derselbe gewesen sein, der in der von Belloni angeführten Strophe enthalten ist, und daraus ergibt sich dann als Sinn unserer Stelle: wie jemand aus einem Gewässer nur soviel entnimmt wie er gebraucht, so auch der erleuchtete Brahmane aus allen Veden.

Damit ist nun nicht gesagt, daß die Veden viel Unnützes enthielten, sondern nur, daß der erleuchtete Brahmane nicht alles gebraucht, was der Veda lehrt; ebensowenig wie jemand alles Wasser eines Sees gebraucht, das darum doch nicht unnütz ist, weil er es nicht gebrauchen kann. Es fragt sich also: was soll der erleuchtete Brahmane aus dem Veda nehmen?

In der Beantwortung dieser Frage dürfen uns die einheimischen Kommentatoren nicht ohne weiteres als Gewährsmänner dienen.

Digitized by Google

Denn die Stifter der großen Sekten, wie Śaṃkara, Rāmānuja, Madhva, hatten oder setzten sich die Aufgabe, die Upaniṣaden, Brahma-Sūtra, Bhagavadgītā und andere Werke so zu erklären, daß sie mit ihren eigenen Lehren zusammenstimmten; namentlich mußte die Bhagavadgītā zu dergleichen Bestrebungen herausfordern, weil sie ja das Textbuch einer Sekte war, aus der diejenigen des Rāmānuja etc. hervorgegangen sind; daher denn auch die übrigen Erklärer sektarisch befangen der Bhagavadgītā gegenüberstehen und folglich ihren Ansichten, wo es sich um prinzipielle Punkte handelt, wenig objektiver Wert beizumessen ist. Wir müssen also versuchen den Zusammenhang der Stelle, in welcher der fragliche Vers vorkommt, aus sich selbst zu verstehen, nicht aber ganz „voraussetzungslos", sondern auf Grund der in der Bhagavadgītā vorausgesetzten philosophischen Ideen. Diese waren die in philosophischen Sūtra's niedergelegten. Denn 13, 4 beruft sich der Śrībhagavān auf die Brahmasūtrapada's; das Uttara-Mīmāṃsā **Sūtra** bestand also, und a fortiori auch die Pūrva-mīmāṃsā. Daß auch die Lehren des Sāṃkhya-Yoga (des philosophischen, nicht des epischen) im MBh. vorausgesetzt werden, habe ich GGA. 1897 S. 268 ff. gezeigt[1]); doch kann hier davon abgesehen werden. In unserer Stelle handelt es sich um eine Frage, in welcher Pūrvā und Uttarā Mīmāṃsā weit auseinandergehen. Die Pūrva-Mīmāṃsā stellt bekanntlich den Grundsatz auf, daß der einzige Zweck des Veda sei, die „Werke" zu lehren: *āmnāyasya kriyārthatvād ānarthakyaṃ atadarthānām* I, 2, 1 (cf. Śaṃkara zu V. S. I, 1, 3); für sie sind also die Werke das Höchste, was der Veda lehrt, und der Lohn der Werke das Höchste, was man durch ihn erreicht. Hiergegen behauptet die Uttara-Mīmāṃsā, daß die Brahmaerkenntnis das Höchste sei, was der Veda lehre, und daß für den, der sie erreicht hat, die Verpflichtung der Werke aufhöre. Die neue Lehre, die in der Bhagavadgītā vorgetragen wird, suchte zwischen diesen einander widersprechenden Ansichten, die beide eine gewisse Autorität besaßen, zu vermitteln, soweit dies bei absolutem Widerspruch möglich ist. Sie erkannte also den Grundsatz der Mīmāṃsaka's nach seiner praktischen Seite an II, 47, *karmāṇy evā 'dhikāras te*, „du hast die Verpflichtung zu Werken"; aber der Lohn der Werke ist darum nicht das Höchste, denn du sollst nicht nach diesem streben: *mā phaleṣu kadācana*[2]); auch soll der versprochene Lohn nicht die Veranlassung zu den nötigen Werken sein *mā karmaphalahetur bhūḥ*. In diesen drei Pādas des 47. Verses ist die Polemik gegen die Mīmāṃsaka's resümiert, die mit Vers 42 beginnt: *yām imāṃ puṣpitāṃ vācaṃ pravadanty avipaścitaḥ*

1) Auf die grundlegende Wichtigkeit dieses Beweises muß immer wieder hingewiesen werden; denn wenn der epische Sāṃkhya selbst den philosophischen als ursprünglich anerkennt, so wird keine Überredungskunst uns veranlassen, diesen aus jenem abzuleiten.

2) Man konnte sagen: es heißt zwar „*jyotiṣṭomena svargakāmo jajeta*", nicht aber „*svargakāmo bhavet*" etc. doch zeigt das *mā*, daß ein Verbot gemeint.

Digitized by Google

vedavādaratāḥ Pārtha nānyad astīti vādinaḥ || Aber trotz dieser teilweisen Ablehnung der Mīmāṃsā-Lehre pflichtet die Bhagavadgītā doch nicht dem Vedānta bei, bezüglich des *naiṣkarmaṇya*; denn jener Vers 47 schließt mit den Worten: *mā te saṅgo 'stv akarmaṇi*[1]). Zwischen der Polemik gegen die Mīmāṃsā-Lehre 42—45 und dem Verse 47 steht nun unser Vers *yāvān artha udapāne* etc. Er muß also, wenn er nicht den Zusammenhang der ganzen Stelle sinnlos zerreißen soll, etwa folgenden Sinn haben: ein erleuchteter Brahmane nimmt aus den Veden das Nötige, (abgesehen von der Offenbarung des Brahma) die Verpflichtung zu Werken; aber er kümmert sich nicht um die Verheißung des Lohnes, der ihm gleichgültig ist. Er handelt, weil der Veda (bez. die Pflicht) es so will, nicht aus einem eigennützigen Motiv. Dies „handle, weil es Pflicht ist, nicht um des Erfolges willen" ist ja der Gedanke, der den Ausgangspunkt für die ganze Bhagavadgītā bildet.

Bei der vorgetragenen Erklärung fällt der Verdacht weg, daß die Bhagavadgītā den ganzen Veda mit Ausschluß des *jñānakhaṇḍa* verwerfe; sie tritt auch nicht geradezu feindlich gegen den *karmamārga* und den *jñānamārga* auf, sondern nimmt von beiden soviel als nötig ist, ohne ihnen bis zu abstrusen Konsequenzen zu folgen. Um zu diesen nicht gezwungen zu werden, weist sie einen neuen Weg, den *bhaktimārga*, der der einzig gangbare für das praktische Leben ist; und es ist natürlich, daß die Darstellung der neuen Heilslehre zunächst sich mit den beiden bestehenden Heilsmethoden, dem *karmamārga* und *jñānamārga*, auseinandersetzte, wie es auch im Anfang der Bhagavadgītā geschieht.

1) Dieser Gedanke wird im 3. Adhyāya weiter ausgeführt.

Digitized by Google

Ein astronomischer Beitrag zur Exegese des Alten Testaments.

Von

C. V. L. Charlier,
Professor der Astronomie zu Lund.[1])

Einleitungsweise möchte ich über die Orientierung der Kirchen und Tempel einige Tatsachen erwähnen, die vielleicht nicht allgemein bekannt sind.

Die christlichen Kirchen des Mittelalters sind, wenigstens in vielen Fällen, nach der Sonne orientiert, und zwar so, daß die Achse der Kirche (Richtung vom Altar zum Eingang) gegen denjenigen Punkt am Horizont gerichtet ist, wo die Sonne am Gedenktag des Schutzheiligen der Kirche untergeht. Diese Orientierung ist, wie Verf. gezeigt hat[2]), bisweilen so genau, daß man mit ihrer Hülfe astronomisch das Alter der Kirchen bestimmen kann.

Diese Orientierungsweise, die beim ersten Anblick künstlich und eigentümlich vorkommen könnte, findet ihre einfache, und höchst interessante, Erklärung, wenn man die Orientierung der vorchristlichen Tempel näher untersucht. Eine solche Untersuchung ist von Nissen und Lockyer in bezug auf verschiedene solche Tempel vorgenommen worden, und besonders hat Lockyer hinsichtlich der altägyptischen Tempel umfangreiche Untersuchungen angestellt. Es hat sich dabei ergeben, daß die altägyptischen Tempel (und Pyramiden) in bestimmter Weise zum Aufgangspunkte (oder Untergangspunkte) der Sonne oder der Sterne orientiert sind. So war z. B. ein Isistempel gegen den Aufgangspunkt des Siriussterns gerichtet, ein Tempel, der dem Sonnengott Amon-Rē gewidmet war, war mit seiner Achse gegen den Aufgangspunkt der Sonne bei der Sonnenwende gerichtet u. s. w. Es hat sich außerdem bei diesen Untersuchungen herausgestellt, daß die Erklärung dieser Orientierungsweise im Bedürfnis einer genauen Kenntnis der Länge des

[1]) Ich bin weit davon entfernt, jede Annahme zu unterschreiben, die dieser Aufsatz enthält, hielt aber seine Ausführungen über die Beziehungen des israelitischen Haupttheiligtums und seines Kults zur Sonne für beachtenswert genug, um ihm hier Aufnahme zu gewähren. Der Redakteur.]

2) Vierteljahrschrift der astronomischen Gesellschaft 1902.

Digitized by Google

bürgerlichen Jahres — des Jahreszeitjahres — zu suchen ist. Im besonderen lag es den Ägyptern am Herzen, den Zeitpunkt der Überschwemmungen des Nils (welche bei der Sonnenwende stattfanden) kennen zu lernen. Die alten Tempel sind deswegen als die ältesten Sternwarten zu betrachten, und die Tempelpriester in Ägypten und Babylon sind die ältesten Astronomen, welche den Grund zu unserer jetzigen Kenntnis des Weltgebäudes gelegt haben.

Die astronomischen Entdeckungen, welche die Priester gemacht hatten, waren indessen zu kompliziert, um in ihrer wahren Form dem Volk mitgeteilt zu werden. Andererseits lag es im Interesse der Priester, um ihre Macht zu bewahren, die Methoden zu verheimlichen, welche ihnen gestatteten, das Eintreffen gewisser Naturereignisse — wie das Steigen des Nils — vorauszuberechnen. So kam es, daß die astronomischen Wahrheiten in mythologischer Form mitgeteilt wurden, und es gehört viel Geschicklichkeit und viel Geduld dazu, um aus den mythologisch-religiösen Verkleidungen die zu Grund liegenden astronomischen Begriffe herauszufinden.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Zeremonien, welche mit der Verkündigung des Steigens des heiligen Flusses verbunden waren. An einem bestimmten Tage wurden der König und das Volk vor den Tempel des Sonnengottes gerufen. Sowie die Sonne aufging, zeigte sich dabei tief im Inneren des Tempels — im Naos, im Allerheiligsten — der Sonnengott selbst, und verkündete damit, daß das Steigen des Nils bevorstand[1]). Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Manifestation des Gottes durch die Sonnenstrahlen, welche längs der Achse des Tempels fielen, hervorgerufen wurde. Die große Länge der Tempel (der große Tempel des Amon-Rē in Karnak hat eine Länge von 400—500 Meter)[2]) machte die ägyptischen Tempel zu ganz vorzüglichen Fernrohren und erlaubte den Zeitpunkt für den Aufgang der Sonne in der Richtung des Tempels mit großer Schärfe zu bestimmen. Die Klappen und übrigen Anordnungen längs der Tempelachse ermöglichten die Erscheinung des „Gottes" im Naos in prachtvollster Weise zur Ausführung zu bringen.

Nach dieser Einleitung gehe ich zum eigentlichen Zweck dieses Aufsatzes über. Es liegt, nach den eben gemachten Erörterungen, der Gedanke sehr nahe, für die Orientierung des Tempels der Hebräer eine Erklärung in der ägyptischen Orientierungsweise zu suchen, und in der Tat hat Lockyer[3]) auf diese Schlußfolgerung schon aufmerksam gemacht. Ich habe den Gedanken Lockyers weiter verfolgt, und zwar indem ich die Stellen des Alten Testaments, welche mit dieser Frage in Zusammenhang stehen, untersucht habe.

Bekanntlich war der Tempel der Hebräer — sei es, daß es sich um die Stiftshütte in der Wüste oder um die verschiedenen

1) Lockyer l. c. Kap. X. 2) Ebd. l. c. S. 100.
3) Ebd. l. c. S. 92.

Digitized by Google

Tempel in Jerusalem handelt — mehr oder weniger genau von Ost nach West orientiert. Da, wie es scheint, die Kommentatoren hierüber einig sind, so mag es hier genügen, auf die Beschreibung der Stiftshütte Exod. 26 und des Salomonischen Tempels in 2 Chron. 4 hinzuweisen. Wenn der Tempel in Ost-West steht, mit dem Eingang gegen Ost, so können die Strahlen der aufgehenden Sonne an zwei Tagen des Jahres längs der Tempelachse fallen, nämlich am Frühlingsäquinoktium und am Herbstäquinoktium.

Gibt es nun in den Schriften der Hebräer einige Andeutungen oder Beweise dafür, daß man im religiösen Kultus sich dieser Orientierung des Tempels in bezug auf die Sonne bedient hat?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir die Lage der Äquinoktialtage im hebräischen Kalender bestimmen. Meine Versuche, diese Bestimmung auszuführen, waren indessen anfangs fast vergebens, da die Kalenderangaben in der Bibel sehr auseinandergehen. Erst als ich die Ergebnisse der Bibelkritik zu Hülfe nahm, und somit die verschiedenen Verfasser im Pentateuch auseinanderhalten konnte, war es mir möglich, die Widersprüche zu erklären.

Die Priesterschrift bildet eine Hauptquelle der Kenntnis des hebräischen Kultus, und es war mir deswegen vor allem von Gewicht, diese Quellenschrift aus der Bibel auszuscheiden. Infolge meiner mangelhaften Kenntnisse der Resultate der modernen Bibelkritik habe ich mich einer solchen Bibelausgabe bedienen müssen, wo die genannte Quelle besonders bezeichnet ist, und zwar habe ich zu diesem Zweck den von Strack und Zöckler herausgegebenen „Kurzgefaßten Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments" benutzt. Der Inhalt der Priesterschrift ist daselbst mit Schwabacher-Schrift besonders hervorgehoben. Es ist mir nicht bekannt, inwiefern diese Bibelausgabe dem Standpunkt der modernen Pentateuchkritik entspricht. Indessen zeigt die innere Übereinstimmung der Angaben über das Kalenderwesen, daß die Ausgabe wenigstens in dieser Beziehung völlig befriedigend ist.

Für die Beurteilung der Kalenderangaben der Priesterschrift ist die Festlegung des ungefähren Zeitpunktes des Niederschreibens dieser Schrift von Bedeutung. Es scheint, daß man in bezug auf diesen Zeitpunkt insofern einig ist, als man ihn wenigstens nicht vor das Exil verlegt. Soweit ich gesehen habe, nimmt man im allgemeinen an, daß der Hauptteil der Priesterschrift ungefähr um 500 v. Chr., also in nachexilischer Zeit verfaßt ist. Hieraus kann man den für die hier vorliegende Untersuchung wichtigen Schluss ziehen, daß der Verfasser der Priesterschrift mit dem Kalender der Babylonier vertraut war, und man könnte sogar a priori erwarten, daß er sich bei den Zeitangaben dieses Kalenders bedienen wird. In der Tat ist dies auch der Fall. Die Babylonier haben ein sog. gebundenes Mondjahr benutzt[1]). Das gewöhnliche Baby-

1) Vergleiche B. M. Lersch, Einleitung in die Chronologie, S. 187.

Digitized by Google

lonische Jahr war ein Mondjahr mit 354 Tagen, aus zwölf Monaten bestehend, die abwechselnd aus 29 und 30 Tagen bestanden. Um die Übereinstimmung mit dem Sonnenjahr zu erhalten und um den Äquinoktialtagen eine annähernd feste Stellung im Kalender zu geben, hat man zu geeigneten Epochen einen Schaltmonat eingeschaltet.

Ähnlich ist der Kalender der Priesterschrift. Unter einem Jahre versteht sie einen Zeitraum von 354 Tagen. Über die Methode, einen Schaltmonat einzuschieben, scheint sie zwar nicht im klaren zu sein, jedoch war eine solche Einschaltung notwendig, da man bestrebt war, die religiösen Feste zu bestimmten Jahreszeiten zu feiern.

Wenn die Priesterschrift über die Begebenheiten alter Zeiten berichtet, so bedient sie sich dieser Chronologie, genau wie man heutigen Tages beispielsweise die Daten der römischen Geschichte nicht nach dem römischen Kalender, sondern nach dem christlichen angibt. Ein bekanntes Beispiel dieser Art[1]) ist der Bericht der Priesterschrift über die Sintflut, die nach dieser Quelle vom 17. Tage des zweiten Monats bis zum 27. Tage des zweiten Monats im folgenden Jahre dauerte (Gen. 7, 11 und 8, 14). Das macht ein Jahr (Mondjahr = 354 Tage) und 11 Tage (also zusammen 365 Tage) für die Dauer der Flut, und diese Zeitbestimmung findet ihre natürliche Erklärung in der Annahme, daß eine alte Tradition bestanden hat, nach welcher die Sintflut ein Jahr (Jahreszeitjahr = Sonnenjahr) gedauert haben sollte[2]). (In der unten zitierten Archäologie von Benzinger wird auf die chronologische Bedeutung des Sintflutberichtes aufmerksam gemacht. Indessen zieht er merkwürdigerweise daraus den Schluß, daß das älteste hebräische Jahr nach der Anschauung der Priesterschrift ein reines Mondjahr gewesen sei, eine Erklärung, die offenbar die Sachlage auf den Kopf stellt.)

Was die Lage der Äquinoktialtage im Kalender von P[3]) betrifft, so war man offenbar bestrebt, den Anfang des Jahres ungefähr auf das Frühlingsäquinoktium zu verlegen. Es war offenbar nicht möglich, eine solche Übereinstimmung genau zu erhalten, wenn man ein (gebundenes) Mondjahr anwandte. Die Monate wurden in P nur mit Zahlen bezeichnet, und wir können also davon ausgehen, daß das Frühlingsäquinoktium ungefähr auf den ersten Tag des ersten Monats fiel[4]). Dies angenommen, ist es leicht, den Platz des Herbstäquinoktiums im Kalender von P zu bestimmen. Der Zeitraum zwischen Frühlingsäquinoktium und Herbstäquinoktium

1) Vergleiche Benzinger, Hebräische Archäologie, S. 198.

2) Dieser Bericht ist auch eine Stütze für die Annahme, die ich sehr plausibel finde, daß der vorexilische Kalender (wenigstens der Mosaische Kalender) auf dem Sonnenjahre beruhte.

3) Ich bezeichne im folgenden nach üblicher Sitte die Priesterschrift mit P.

4) Vergleiche Exod. 12, 2.

Digitized by Google

— den man gewöhnlich als das Sommerhalbjahr bezeichnet — wechselt etwas infolge gewisser astronomischer Verhältnisse. Jetzt beträgt das Sonnenhalbjahr 186,5 Tage und zur Zeit der Niederschrift von P (also um 500 v. Chr.) hatte es eine Länge von 186,1 Tagen[1]). Da ein halbes Mondjahr 177 Tage beträgt, so mußte also, nach der gemachten Voraussetzung über das Frühlingsäquinoktium, das Herbstäquinoktium auf den 10. Tag des siebenten Monats fallen.

Nach diesen einleitenden astronomisch-kalendarischen Untersuchungen kehren wir zur Frage der Orientierung des hebräischen Heiligtums zurück. Der Tempel war in Ost-West orientiert, und die Strahlen der aufgehenden Sonne konnten am Frühlingsäquinoktium oder am Herbstäquinoktium längs der Tempelachse fallen. Wenn die Orientierung religiöser Bedeutung war, so ist wahrscheinlich, daß man bei einer dieser Gelegenheiten, oder bei beiden, ein größeres religiöses Fest gefeiert haben muß. Dies ist auch tatsächlich der Fall. Der große Versöhnungstag der Hebräer wurde nämlich — und wird noch in unseren Tagen — am 10. Tag des siebenten Monats gefeiert (Lev. 16, 29; 23, 27; 23, 32 u. a.). Es ist also aus kalendarischen Gründen wahrscheinlich, daß das Versöhnungsfest zur Feier des Herbstäquinoktiums eingerichtet war.

Ich werde im folgenden versuchen, diese Behauptung durch andere Gründe zu erhärten, und zwar indem ich den Beweis führen will, daß am Versöhnungstage die Strahlen der Sonne längs der Tempelachse in das Allerheiligste gefallen sind und daß eine Offenbarung Jahwes (ein „Leuchten des Angesichts Jahwes") damit in Verbindung gestanden hat.

Erstens war es nur an einem Tage, und zwar am Versöhnungstage, dem Hohenpriester erlaubt, in das Allerheiligste einzutreten (Exod. 30, 10, Lev. 16, s. auch Josephus „De Bello Judaico" Lib. VI, Cap. VI). Dies Gebot ist sehr natürlich, wenn das Versöhnungsfest mit dem Aufgangspunkt der Sonne am Horizont in Verbindung stand. Tatsächlich hätte man zweimal im Jahre ein solches Fest feiern können. Daß es nur einmal im Jahre gefeiert wurde, ist aus der Schwierigkeit, zu dieser Zeit den Zeitpunkt der Äquinoktien genau zu bestimmen, leicht erklärlich. Vielleicht wurde von den Priestern der Zeitpunkt, wann die Strahlen der Sonne im Frühling längs der Tempelachse fielen, durch direktes Beobachten fixiert, und aus früherer Erfahrung wußte man dann, daß das Herbstäquinoktium — und somit das Versöhnungsfest — 186 Tage später gefeiert werden konnte. Es war offenbar von einer natürlichen Vorsicht geboten, sich auf ein solches Fest im Jahre zu beschränken. Im Zusammenhang hiermit steht das Gebot: „Wer der Wohnung Jahwes sich nähert, stirbt" (Num. 17, 28). Von den Söhnen Aarons,

1) Vergleiche die Schrift des Verfassers: „Contributions to the Astronomical Theory of an Ice-age". Plansch III.

Digitized by Google

Nadab und Abihu, wird erzählt, daß sie ihm „fremdes Feuer" dargebracht hätten. „Da ging Feuer von Jahwe aus und verzehrte sie" (Lev. 10, 3). In Num. 4 wird sehr ausdrücklich vor dem Hineingehen in das Allerheiligste, sogar davor, ihm zu nahen, gewarnt. „Aaron und seine Söhne sollen das Heiligtum und alle Geräte des Heiligtums beim Aufbrechen des Lagers vollständig bedecken", damit die Träger „nicht an das Heiligtum rühren und infolgedessen sterben". Die Schätze des Heiligtums müssen ein Geheimnis der Priester bleiben. „Nicht aber sollen sie (die Träger) hineingehen, um auch nur einen Augenblick das Heilige zu sehn, und infolgedessen sterben".

Zweitens: Wenn in der Bibel von einer Offenbarung der „Herrlichkeit Jahwes" vor dem Volke die Rede ist, so ist es immer, soweit ich habe konstatieren können, am Versöhnungstage, vorausgesetzt nämlich, daß man den Zeitpunkt überhaupt näher bestimmen kann. Bei der Einführung Aarons in sein Priesteramt, die am Versöhnungstage stattfand, heißt es, nachdem die verschiedenen Opfer dargebracht waren, daß Mose und Aaron in das Offenbarungszelt hineingingen. „Als sie heraustraten, segneten sie das Volk. Da erschien die Herrlichkeit Jahwes dem ganzen Volke, und Feuer ging von Jahwe aus und verzehrte auf dem Altar das Brandopfer und die Fettstücke. Und das ganze Volk sah es; da jauchzten sie und fielen auf ihre Angesichter" (Lev. 9, 23. 24).

Im Bericht über die Empörung Qorachs (Num. 16) wird erzählt, daß „die Herrlichkeit Jahwes der ganzen Gemeinde erschien" und daß „Feuer von Jahwe ausging und 250 Männer verzehrte". Aus den Versen Num. 17, 11. 12 (Aaron nahm das Räucherwerk und schaffte Sühnung für das Volk) kann man schließen, daß diese Erzählung auf einen Versöhnungstag verlegt ist. Die Einweihung des Salomonischen Tempels geschah am Versöhnungstag (II Chron. 7, 7 ff.). Auch bei dieser Gelegenheit zeigte sich die Herrlichkeit Jahwes.

Von dieser Regel, daß Jahwe nur am Versöhnungstage sich dem Volk offenbart hat, gibt es in Exod. 40, 34 eine scheinbare Ausnahme. Bei der Aufrichtung und Einweihung des Heiligtums in der Wüste wird erzählt, daß die Herrlichkeit Jahwes die Wohnung erfüllte, so daß Mose nicht in das Offenbarungszelt zu kommen vermochte. Diese Einweihung geschah indessen (Exod. 40, 17) „im ersten Monat im zweiten Jahre, am ersten des Monats", also beim Frühlingsäquinoktium und nicht am Versöhnungstag (Herbstäquinoktium). Da aber auch beim Frühlingsäquinoktium die Sonne im Osten aufgegangen ist, so war es, wie schon hervorgehoben wurde, kein Hindernis, auch dann mit Hülfe der Sonne eine Offenbarung Jahwes zu erhalten. Diese Ausnahme ist also nur eine Bestätigung der Regel.

Die Worte der priesterlichen Segensformel „Jahwe lasse sein

Digitized by Google

Angesicht zu dir hin leuchten" (Num. 6, 25) bilden einen Widerklang der Offenbarungen Jahwes am Versöhnungstage.

Drittens weiß man, daß beim Versöhnungsfest wirklich etwas geleuchtet hat, offenbar durch die Bestrahlung der Sonne. Man findet dies in einer beachtenswerten Stelle bei Josephus ausdrücklich gesagt. Er schreibt[1]): „Ex lapillis enim quos Pontifex in humeris gestabat (sardonyches erant quorum naturam nulli non notam narrare supervacuum puto) micabat alter quoties litatum esset, is qui dextrum humerum occupabat, tantumque fulgorem emittebat, ut proculetiam intuentibus conspiceretur, idque præter naturam suam et consuetudinem. Quod certe admirationem meretur apud omnes, nisi si qui ex contemptu religionis sapientiæ opinionem aucupantur. Sed mirabilius est quod nunc dicturus sum. Per duodecim gemmas, quas in pectore pontifex insutas esseni gestat, in bello victoriam prænunciare Deus solebat. Nam priusquam exercitus se moveret tantus fulgor ex eis emicabat, ut toti popolo facile innotesceret, adesse Deum, opemque et auxilium suum invocantibus allaturum, qua propter Græci qui a nostra religione non abhorrent cum hoc miraculum pro compertissimo habeant. ita ut negari non possit, essena vocant logion, hoc est, oraculum".

Nicht weniger interessant sind die folgenden Zeilen desselben Kapitels: „Desiit tam essen quam sardonyx fulgorem emittere annis ducentis antequam hæc commentaremur, irato Deo propter legum suarum prævaricationem".

Es kann kaum als zu kühn oder als unberechtigt betrachtet werden, wenn man mit Lockyer, der auf diese Stelle bei Josephus aufmerksam gemacht hat, annimmt, daß dies sonderbare Leuchten der Steine auf der Brust des Oberstpriesters durch die Bestrahlung der Sonne hervorgebracht wurde. Lockyer gibt auch (l. c. S. 93) eine einfache Erklärung der von Josephus im letzten Stück behaupteten eigentümlichen Tatsache, daß die Steine die letzten zweihundert Jahre vor Josephus nicht geleuchtet hatten. Ich komme unten auf diese Frage zurück.

Viertens gibt Ezechiel (43, 1 ff.) eine Schilderung der Offenbarung Jahwes, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt: „Da hieß er mich nach dem Tore gehen, dem Tore, das in der Richtung nach Osten schaut. Und siehe, die Herrlichkeit des Gottes Israels kam des Weges von Osten daher! Und ihr Schall war gleich dem Schall mächtiger Wasser, und die Erde leuchtete von seiner Herrlichkeit .... Da fiel ich auf mein Angesicht. Und die Herrlichkeit Jahwes zog in das Haus ein auf dem Wege des Tores, das in der Richtung nach Morgen schaut.

1) Antiquit. Judaic. Lib. III, Cap. IX. Es steht mir nur eine alte Ausgabe der Werke von Josephus vom Jahre 1617 zur Verfügung.

Digitized by Google

Da hob mich der Geist empor und brachte mich nach dem inneren Vorhofe, und siehe, es erfüllte die Herrlichkeit Jahwes das Haus".

Wer kann bezweifeln, daß man hier vor einer Schilderung eines äquinoktialen Sonnenaufgangs steht, der in direkten Zusammenhang mit der Offenbarung Jahwes im Tempel gesetzt wird!

Das Buch von Ezechiel enthält eine Fülle von interessanten Einzelheiten, die mit der hier behandelten Frage im Zusammenhang stehen. Meine mangelhaften Kenntnisse der Bibelkritik und auch Mangel an Zeit haben mir indessen nicht erlaubt, auf diesen Punkt näher einzugehen, obgleich die Arbeit ohne Zweifel eine sehr lohnende wäre. Ich kann indessen diejenige Ansicht sehr wohl verstehen, die aussagt, daß der unbekannte Verfasser der Priesterschrift und der Verfasser des Buches Exechiel einander nicht allzu fremd sein können.

In welcher Weise hat man das Leuchten des Angesichts Jahwes zustande gebracht? Die Frage ist nicht leicht zu beantworten, indessen scheint es nicht unwahrscheinlich, daß man sich zu diesem Zweck eines Hohlspiegels bedient hat. Dafür sprechen die Erzählungen (Lev. 9, 24, Num. 16, 35, II Chron. 7, 1), wie am Versöhnungstage Feuer von Jahwe ausgegangen ist und das Brandopfer auf dem Altar verzehrt hat. Das Kunststück des Propheten Elia (I Kön. 18, 38) in seinem Wettkampf mit den Baalspriestern vor dem König Ahab, wo er das Brandopfer mit Hülfe des Feuers Jahwes verzehren läßt, ist leicht zu erklären, wenn er die Wirkungen eines konkaven Spiegels gekannt hat oder wenn sogar zu dieser Zeit der (hypothetische) Hohlspiegel des Salomonischen Tempels in seinem Besitze war. Die vom Propheten Samuel (I Sam. 10) veranstaltete Losung, durch welche Saul von Jahwe als König auserlesen wurde, kann mit einem Spiegel ausgeführt worden sein. (Das Volk war „vor Jahwe" gerufen und stand wahrscheinlich, wie gewöhnlich, im Vorhofe oder vor dem Eingange des Tempels.)

Die Urim und die Tummim, von denen in Exod. 28, 30 berichtet wird: „Und in den Brustschmuck der Entscheidung lege die Urim und die Tummim; und sie sollen auf dem Herzen Aarons sein, wann er hineintritt vor Jahwe" (vergl. Lev. 8, 8, Deut. 33, 8), und der verwandte (oder identische) Ephod (I Sam. 23, 9 und 30, 7 u. a.) sind für die Aufklärung der vorliegenden Frage von der größten Bedeutung. Sowohl Urim und Tummim wie der Ephod hatten die Aufgabe, die Antworten Jahwes auf gewisse Fragen zu geben, und zwar wurden diese Fragen am Versöhnungstage gestellt, was ich daraus schließe, daß im (babylonischen) Talmud die Vorschriften über Urim und Tummim im Traktat Joma, der vom Versöhnungstage handelt, mitgeteilt werden[1]). Schon der Name Urim deutet auf etwas leuchtendes hin. Die Gottessprüche

1) Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen, herausgeg. von Wünsche, 1886, I., S. 379 u. a.

Digitized by Google

durch Urim und Tummim wurden also wahrscheinlich beim Herbstäquinoktium mit Hülfe der Strahlen der aufgehenden Sonne und einem Spiegel oder einem Edelstein erhalten. Man könnte geneigt sein, die Hypothese aufzustellen, daß im Salomonischen Tempel (und vielleicht auch in der Stiftshütte) im Allerheiligsten ein verhältnismäßig großer konkaver Spiegel aufgestellt war, mit Hülfe dessen die Offenbarungen Jahwes am Versöhnungstag und die begleitenden Wunder (Verzehrung des Brandopfers u. a.) zustande kamen, und daß dieser Spiegel bei der Eroberung Jerusalems (oder in anderer Weise) zerstört wurde und — nach dem Exil — durch einen Sardonyxstein (oder einen Brustschild), wie es Josephus erzählt, ersetzt wurde.

Daß, wie Josephus l. c. erzählt, der Brustschild und der Sardonyxstein die letzten 200 Jahre vor Josephus nicht geleuchtet haben, ist sehr natürlich, wenn man die für diesen Zweck sehr ungeeignete Zeitrechnung der Hebräer nach dem Exil in Betracht zieht. In einem gebundenen Mondjahr wechseln die Data für die Äquinoktien um einen ganzen Monat, und es konnte als ein wahrer Zufall betrachtet werden, ob am zehnten Tag im siebenten Monat die Strahlen der aufgehenden Sonne in das Allerheiligste fallen würden oder nicht. Ein verhältnismäßig kleiner Fehler im Kalender mußte genügen, damit die Lichteffekte am Versöhnungstage ganz ausblieben.

Die Art und Weise, in welcher die Offenbarungen Jahwes am Versöhnungstag in vorexilischer Zeit zustande gebracht wurden, muß wohl vorläufig als eine offene Frage betrachtet werden. Ich erachte es indessen durch die obigen Auseinandersetzungen als bewiesen, daß der Versöhnungstag zur Feier des Herbstäquinoktiums eingesetzt war, daß die Orientierung des hebräischen Tempels in Ost-West mit diesem Fest im Zusammenhang stand, und daß die Offenbarung Jahwes (am Versöhnungstage) durch die Strahlen der zur Zeit des Herbstäquinoktiums aufgehenden Sonne erzeugt wurde.

Auf eine Schwierigkeit hat mich Dr. S. A. Fries in Stockholm aufmerksam gemacht, daß nämlich der Versöhnungstag nur in der Priesterschrift und nicht in den älteren Quellen erwähnt wird, was auf ein relativ junges Alter dieses Festes zu deuten scheine. Ich habe zwar meine eigene Hypothese, um diese Anomalie zu erklären, glaube aber klüger zu tun, wenn ich die Erklärung der letzteren den Fachgelehrten überlasse.

Digitized by Google

Die alttestamentliche Bezeichnung der Götzen mit *gillūlīm*.

Von

Wolf Wilhelm Grafen Baudissin.

Zu der Erklärung des Wortes גִּלּוּלִים einen neuen Beitrag zu liefern, gibt mir Veranlassung, daß das aus einer griechisch-palmyrenischen Bilinguis schon seit lange bekannte palmyrenische גללא bisher noch nicht dafür verwertet worden ist. Dies Wort ist allerdings identisch mit dem schon von Gesenius für die Deutung von גלולים herangezogenen biblisch-aramäischen גֻּלָּל Esr. 5, 8; 6, 4. Aber der Umstand, daß in der Bilinguis גללא und *στήλη λιθίνη* einander entsprechen, nötigt zu weitern Erwägungen. Indem ich ihnen nachging, sah ich, daß auch die Übertragungen des Wortes גלולים in den alten Übersetzungen einer Untersuchung bedürftig sind. Die Prüfung der griechischen Übersetzungen ergibt jedenfalls negativer Weise, vielleicht auch positiv, ein Resultat, das nicht ohne Belang ist für die Annahme einer alten Tradition über die Bedeutung des Wortes.

Das an und für sich nicht eben besonders wichtige Verständnis der Bezeichnung der Götzen mit גלולים dient, wenn ich richtig sehe, zur Bereicherung unserer Kenntnis von einer bestimmten Vorstellung derjenigen Religionen, mit welchen die alttestamentliche gekämpft hat, um ihre Eigenart zu entwickeln, obgleich sie — und zwar auch mit Bezug auf diese einzelne Vorstellung — aus dem selben Boden heraus erwachsen war wie jene Dienste der „Götzen".

1.

Das Wort גלולים läßt sich in sicher vorexilischen Stellen des Alten Testamentes nicht nachweisen. Von den 48 Belegen fallen 39 auf Ezechiel (c. 6, 4. 5. 6. 9. 13 [zweimal]; 8, 10; 14, 3. 4 [zweimal]. 5. 6. 7; 16, 36; 18, 6. 12. 15; 20, 7. 8. 16. 18. 24. 31. 39 [zweimal]; 22, 3. 4; 23, 7. 30. 37. 39. 49; 30, 13; 33, 25; 36, 18. 25; 37, 23; 44, 10. 12), 6 auf das Königsbuch und zwar auf Stellen, welche der Redaktion angehören (1 Kön. 15, 12; 21, 26; 2 Kön. 17, 12; 21, 11. 21; 23, 24); einmal kommt das Wort im Deuteronomium vor, in der deuteronomistischen Stelle c. 29, 16, einmal in

Digitized by Google

dem Schlußabschnitt des Heiligkeitsgesetzes Lev. 26, 30 und einmal im Buche Jeremia in einem nachexilischen Abschnitt c. 50, 2.

Bei diesem Sachverhalt ist es an und für sich nicht unmöglich, daß das Wort גלולים von Ezechiel, der es so oft gebraucht, geprägt worden ist; denn die Stellen im Königsbuch könnten etwa einer nachezechielischen Redaktion angehören; auch für Lev. 26, 30 ist nachezechielische Abfassungszeit möglich und für Deut. 29, 16 nicht ausgeschlossen. Es ist aber doch kaum anzunehmen, daß das Wort so spät gebildet wurde, da Ezechiel es als ein allgemein verständliches verwertet. Eine verächtliche Bedeutung, die ihm in der Zusammenstellung mit den Götzenbezeichnungen שִׁקּוּצִים „Scheusäler" (Deut. 29, 16; Ez. 20, 7. 8; 37, 23) und תּוֹעֵבוֹת „Greuel" (2 Kön. 21, 11; Ez. 6, 9; 14, 6)[1]) offenbar beigelegt wird, konnte aus der alttestamentlichen Anwendung des Stammes גלל und seiner andern Derivata für ein neugebildetes Wort kaum von vornherein deutlich erkennbar sein.

Von der vorliegenden Punktation גִּלּוּלִים und גֵּלִּלִים (letzteres nach der Masora Deut. 29, 16 und überall im Königsbuch[2]) ist für die ursprüngliche Wortform abzusehen. Die Punktation entspricht derjenigen der andern Götzenbezeichnung שִׁקּוּצִים und beruht wahrscheinlich auf erst später entstandener Aussprache. Auch mit einem dritten Nomen derselben Form, קִבּוּצִים, das nur einmal vorkommt (Jes. 57, 13), scheinen die Götzen gemeint zu sein. Die ursprüngliche Aussprache des jedenfalls zunächst גללם geschriebenen Wortes läßt sich nicht mehr ermitteln. Eine Vermutung darüber wird erst am Schlusse dieser Untersuchung am Platze sein.

2.

Die LXX hat nicht mehr ein sicheres Bewußtsein der ursprünglichen Bedeutung des Wortes gehabt. Da ihre Übertragungen unter einander sehr erheblich differieren, kann höchstens in einer derselben oder in einer bestimmten Reihe eine auf die alttestamentlichen Schriftsteller zurückgehende Tradition vorliegen.

In den beiden Pentateuchstellen (Lev. 26, 30; Deut. 29, 16) wird das Wort mit *εἴδωλα* wiedergegeben, ebenso 10 bis 13 mal in Ezechiel (Ez. 6, 5 bei AΓ, c. 33, 25 bei A, c. 36, 18 bei A, fehlt in andern Handschriften), daneben in Ezechiel 15 mal *ἐνθυμήματα*, 7 mal *ἐπιτηδεύματα*, 2 mal *διανοήματα*, 1 mal *διάνοια* und in A 1 mal *βδελύγματα* (c. 30, 13). Unter den 6 Stellen des Königsbuches haben 4 Stellen *εἴδωλα* (2 Kön. 17, 12; 21, 11. 21; 23, 24),

1) Der Parallelismus Ez. 30, 13 mit der Götzenbezeichnung אֱלִילִים, die jedenfalls, welchen Ursprung sie immer gehabt haben mag, im Alten Testament in verächtlichem Sinne gebraucht wird, kommt nicht in Betracht, da der Text allem Anschein nach verderbt ist.

2) S. Baer zu 1 Kön. 21, 26.

Digitized by Google

eine *ἐπιτηδεύματα* (1 Kön. 15, 12) und eine *βδελύγματα* (1 Kön. 21, 26). Jer. 50, 2 fehlt das Wort in LXX.

Älteste Übertragung ist zweifellos die der Pentateuchstellen *εἴδωλα*. Neben dieser hat die Übersetzung des Ezechiel, die sie teilweise beibehielt, selbständig die andern *ἐνθυμήματα*, *ἐπιτηδεύματα*, *διανοήματα*, *διάνοια*; das einmalige *ἐπιτηδεύματα* für גלולים im Königsbuch 1 Kön. 15, 12 ist wohl von der Ezechielübersetzung abhängig.[1]) Es ist nicht etwa an verschiedene Hände in der Ezechielübersetzung zu denken, von denen eine mit *εἴδωλα*, andere mit den andern Ausdrücken übersetzt hätten; denn *εἴδωλα* und die andern Übersetzungen gehen in denselben Abschnitten bunt durcheinander: c. 6, 4. 6 *εἴδωλα*; 6, 9 *ἐπιτηδεύματα*; 6, 13 *εἴδωλα*; — c. 18, 6 *ἐνθυμήματα*; 18, 12 *εἴδωλα*; 18, 15 *ἐνθυμήματα*[2]); — c. 23, 7. 30. 37 *ἐνθυμήματα*; 23, 39 *εἴδωλα*; 23, 49 *ἐνθυμήματα*; — c. 44, 10 *ἐνθυμήματα*; 44, 12 *εἴδωλα*. Die Einheitlichkeit der Übersetzung wird dadurch noch wahrscheinlicher, daß, wie weiter unten gezeigt werden soll, mit gutem Bedacht zwischen den Übertragungen *ἐνθυμήματα*, *ἐπιτηδεύματα*, *διανοήματα*, *διάνοια* einerseits und *εἴδωλα* andererseits gewählt worden ist.

Bei der Übersetzung mit *ἐνθυμήματα* u. s. w. hat der Ezechielübersetzer schwerlich willkürlich gewählte Bezeichnungen der Götzen gegeben, mit denen er, wie Gesenius meinte[3]), die „vanitas" der Götzen zum Ausdruck bringen wollte. Man könnte sie damit etwa als ein „Erdachtes" bezeichnet finden wollen. In diesem Sinne vielleicht gibt Hieronymus in seiner „Explanatio in Ezechielem prophetam"[4])

1) Die äthiopische Übersetzung hat 1 Kön. 15, 12 *ἐπιτηδεύματα* nicht wiedergegeben, sondern dafür ጸጋልእኽት „Götter", was sie sonst im Königsbuch und Pentateuch für גלולים bietet, wo die LXX *εἴδωλα* hat; nur 2 Kön. 21, 11 hat Äth. *εἰδώλοις αὐτῶν* als *δούλοις αὐτῶν*, ኣግብርቲሆሙ, verlesen (Dillmann z. d. St.). Daraus ist vielleicht, indessen bei der Beschaffenheit der äthiopischen Übersetzung mit keinerlei Sicherheit, zu schliessen, daß dem Äth. ein LXX-Text vorlag, der 1 Kön. 15, 12 ebenfalls *εἴδωλα* bot. In 1 Kön. 21, 26 entspricht dem *τῶν βδελυγμάτων* der LXX ጠርኵስ „impuritas". Statt *ἐπιτηδεύματα* hat 1 Kön. 15, 12 nur Complut. *τὰ βδελύγματα*, und Slav. gibt anscheinend *γεγλυμμένα* oder „sculpta" wieder (bei Parsons), vielleicht aber in freier Übersetzung *εἴδωλα* oder „simulacra".

2) Der Wechsel der Übersetzung in c. 18, 6. 12. 15 ist durch die Vetus Latina bezeugt: c. 18, 6 „desideria", 18, 12 „simulacra", 18, 15 „desideria" (vgl. unten S. 398); dagegen hat der altlateinische Text in „Augustini Speculum" (ed. Weibrich, Corp. Script. Eccles. Lat. XII, S. 105 f.) an allen drei Stellen „idola". Der Wechsel des Ausdruckes in LXX ist hier um so auffallender als es sich in den drei Versen um dieselbe Phrase mit geringer Variation handelt; die verschiedene Übersetzung hängt damit zusammen, daß v. 6 und 15 von *τὰ ἐνθυμήματα οἴκου Ἰσραήλ* die Rede ist, v. 12 von *τὰ εἴδωλα* ohne den Zusatz dieses Genetivs (vgl. zur Erklärung der Übersetzung unten S. 401 f.).

3) Thesaurus s. v. גִּלּוּלִים.

4) Opp. ed. Vallarsi Bd. V.

Digitized by Google

das *ἐνθυμήματα* und *ἐπιτηδεύματα* der LXX für גלולים mit der Übersetzung „adinventiones" (zu Ez. 20, 7. 8. 39; 23, 7. 37) oder „cogitationes" (zu Ez. 18, 6; 20, 18. 24) wieder. Einmal (zu Ez. 20, 39) hat er für *ἐπιτηδεύματα* „studia". In der Erklärung von Ez. 14, 3 übersetzt Hieronymus גלולים schwankend mit „immunditiae"[1]) und, entsprechend dem *διανοήματα* der LXX, mit „cogitationes"; er scheint hier an die Götzen überhaupt nicht gedacht zu haben, da er zu: „posuerunt immunditias suas in cordibus suis, sive cogitationes" wie etwas davon sachlich Verschiedenes hinzufügt: „et juxta Symmachum et Theodotionem idola".[2])

Jedenfalls ist „adinventiones" keine korrekte Wiedergabe von *ἐπιτηδεύματα*. In LXX werden *ἐπιτηδεύματα* und *ἐνθυμήματα*, wo sie nicht für גלולים stehen, in der Bedeutung „Anschlag" oder „Tat" gebraucht, als Übersetzung von מִזִּמָּה, עֲלִילָה u. dgl., beide Wörter speziell auch von der schlechten Gesinnungs- oder Handlungsweise als Übersetzung von שְׁרִירוּת. Die Vetus Latina hat *ἐνθυμήματα* der LXX Ez. 18, 6[3]) und c. 18, 15[4]) mit „desideria" und Ez. 20, 18[5]) *ἐπιτηδεύματα* mit „[stu]dia" wiedergegeben.[6])

In dem einen Falle, wo in Ezechiel für גלולים steht *διάνοια* (c. 14, 4), zeigt der Zusammenhang, daß der Übersetzer überhaupt nicht an die Götzen dachte: *ἀποκριθήσομαι αὐτῷ ἐν οἷς ἐνέχεται ἡ διάνοια αὐτοῦ*. Ebenso macht Ez. 20, 16: *ὀπίσω τῶν ἐνθυμημάτων καρδίας αὐτῶν ἐπορεύοντο* der Genetiv *καρδίας* (gegen den hebräischen Text) deutlich, daß die Götzen nicht gemeint sind. Demnach nimmt der Übersetzer zweifellos an, daß גלולים die Bedeutung *διάνοια* u. s. w. wirklich habe. Der Übersetzer von 1 Kön. 15, 12 hat bei seinem *ἐπιτηδεύματα* wahrscheinlich ebenfalls nicht an die Götzen gedacht, sondern an „Handlungen", nämlich schlechte, welche die Väter Asas ausgeführt hatten.

Vielleicht hat der Ezechielübersetzer geradezu überall, wo er mit *ἐνθυμήματα*, *ἐπιτηδεύματα*, *διανοήματα* übersetzt, das גלולים nicht als Bezeichnung der Götzen verstanden, sondern im eigentlichen Sinne von Bestrebungen u. s. w., nach dem Zusammenhang allerdings öfters von solchen Bestrebungen, die sich im Götzendienst kund tun. Diese Beurteilung ist nicht ausgeschlossen für zwei Stellen, wo es zunächst anders zu liegen scheint. Ez. 16, 36 *εἰς*

1) Über die Entstehung dieser Übersetzung s. unten S. 404.

2) Vgl. zu c. 23, 7 für *ἐνθυμήμασιν* „immunditiis (sive adinventionibus)".

3) Fragm. Weingart. bei E. Ranke, Fragmenta versionis S. S. latinae antehieronymianae, Marburg 1860.

4) Fragm. Weingart. bei E. Ranke, Antiquissimae V. T. versionis Latinae fragmenta Stutgardiana, Marburger Universitätsprogramm 1888.

5) Fragm. Weingart. bei Ranke, Fragm. Stutgardiana.

6) Vgl. „studia" bei Hieronymus in der „Explanatio" als Übersetzung des zweiten *ἐπιτηδεύματα* der LXX Ez. 20, 39. — Ez. 18, 12 gibt die Vetus Latina *εἰδωλα* wieder mit „simulacra" (fragm. Weingart. bei Ranke, Fragm. Stutg.), ebenso Ez. 37, 23 (fragm. Wirceburg bei E. Ranke, Par Palimpsestorum Wirceburgensium, Wien 1871).

Digitized by Google

πάντα τὰ ἐνθυμήματα τῶν ἀνομιῶν σου καὶ ἐν τοῖς αἵμασιν τῶν τέκνων σου ὧν ἔδωκας αὐτοῖς scheint das *αὐτοῖς* zu zeigen, daß mit *τὰ ἐνθυμήματα* die Götzen gemeint sind; aber *αὐτοῖς* kann sich ebensogut auf das vorhergehende *ἐραστάς σου* „deine Liebhaber", d. i. deine Götzen, beziehen. Ez. 20, 7 f. scheinen *τὰ ἐπιτηδεύματα Αἰγύπτου*, welche die Israeliten „nicht gelassen haben", in Parallele mit *τὰ βδελύγματα τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν* die Götter Ägyptens zu sein. Es ist aber doch sehr wohl möglich, daß die „Handlungsweise" Ägyptens und die Greuel, d. i. die Abgötter, hier neben einander gestellt werden. Auch der Wechsel zwischen *ἐνθυμήματα* und *εἴδωλα* in ein und derselben Phrase Ez. 18, 6. 12. 15[1]) zeigt, wie weiterhin erörtert werden soll, nicht, daß *ἐνθυμήματα* als Bezeichnung der Götzen gedacht ist. Dagegen stände Ez. 23, 37 *ἐνθυμήματα* von den Götzen nach der Lesart: *τὰ ἐνθυμήματα αὐτῶν ἐμοιχῶντο, καὶ τὰ τέκνα αὐτῶν . . . διήγαγον αὐτοῖς δι' ἐμπύρων* — es wird aber nach der Übersetzungsart in Ezechiel, die weiterhin erörtert werden soll, mit A zu lesen sein *αὐτὰ* statt *αὐτοῖς*; letzteres ist eine Korrektur nach dem freilich zweifellos bessern masoretischen Texte.

Wahrscheinlich kam man zu der Auffassung, daß גלולים *ἐνθυμήματα* oder *ἐπιτηδεύματα* bedeute, durch Identifizierung der Stämme גלל und עלל auf Grund der Aussprache des ע als *γ*, sodaß גלולים als eine andere Form für עֲלִילוֹת „Handlungen" angesehen wurde.[2]) Symmachus und Theodotion haben nach Syro-Hexaplaris 1 Kön. 14, 10 הַגָּלָל übersetzt mit *ὁ καλαμώμενος*[3]) (ܗܘ ܕܡܒܥܪ ܒܩܢܝܐ), als ob sie gelesen hätten הָעֹלֵל in dem Sinne von הַמְּעוֹלֵל „der Nachlese Haltende"; auch sie haben offenbar das ע von עלל wie ein *γ* ausgesprochen und daraufhin den Stamm גלל mit עלל verwechselt. In der Umschreibung der Eigennamen in LXX steht allerdings, so weit sich urteilen läßt, *γ* für ע in den Fällen, wo dieses dem arabischen غ entspricht,[4]) für ע in dem Werte von ع dagegen der Spiritus lenis oder asper. Das hebräische עלל in der Bedeutung „sich mit etwas beschäftigen", wozu עֲלִילָה gehört, entspricht arabischem عَلَّ; man sollte also hier eine Verwechselung des ע mit ג nicht erwarten. Die von der LXX gegebene griechische Aussprache der Eigennamen, besonders der Ortsnamen, stammt aber zweifellos zum Teil aus älterer Zeit; den LXX-Übersetzern selbst, wenigstens dem Ezechielübersetzer, wird die Unterscheidung eines

1) S. oben S. 397 Anm. 2.

2) Klostermann, der zu dem גללים 1 Kön. 15, 12 bemerkt: „S *ἐπιτηδεύματα* d. i. מעללים", scheint an eine andere Lesart der LXX zu denken.

3) S. Field zu d. St.

4) S. de Lagarde, Orientalia II, 1880 S. 37; Mittheilungen I, 1884 S. 196; II, 1887 S. 76 f.; Uebersicht über die . . . Bildung der Nomina, Abhandl. Gött. Ges. d. Wiss. 1888 S. 76 f.; Driver, Text of the Books of Samuel, 1890 S. 105 f.

Digitized by Google

zweifachen ע, die das Aramäische nicht kennt, nicht mehr deutlich bewußt gewesen sein. Die Verwechselung von עלל und גלל zeigt aber, daß der Übersetzer von einem härtern ע = ġ noch wusste. Dazu kommt, daß das Hebräische neben jenem עלל einen im Aramäischen häufigern zweiten Stamm עלל kennt, „hineintun" oder „hineingehen" (wovon עֹל „Joch"), der arabischem غَلَّ entspricht; beide Stämme können in der Aussprache verwechselt worden sein.

Der Übersetzer des Ezechiel jedenfalls hat גלולים als gleichbedeutend mit עלילות angesehen, da er, wie an vielen Stellen גלולים, so auch עלילות c. 14, 22 f. und c. 24, 14 mit *ἐνθυμήματα* übersetzt. Anderwärts hat er עלילות mit *ἐπιτηδεύματα* wiedergegeben: c. 20, 43 f.; 21, 29; 36, 31 (c. 24, 14 in Hexapla unter *O'* die Lesart *ἐπιτηδεύματα* für עלילות). Außerhalb des Buches Ezechiel kommt in LXX *ἐπιτήδευμα* häufig als Übersetzung von עלילה oder מַעֲלָל vor, *ἐνθύμημα* aber in der gleichen Verwendung (für עלילה) nur in den angeführten Ezechielstellen.

Der Ezechielübersetzer hat offenbar mit Bewußtsein zwischen der Übersetzung *εἴδωλα* einerseits und *διάνοια*, *διανοήματα*, *ἐνθυμήματα*, *ἐπιτηδεύματα* andererseits unterschieden. Wo zu גלולים ein Suffix oder ein Genetiv hinzutritt mit Beziehung auf Personen, hat er meist mit *ἐνθυμήματα*, *ἐπιτηδεύματα*, *διανοήματα* oder *διάνοια* übersetzt (c. 6, 9; 14, 3. 4. 5. 6. 7; 16, 36; 18, 6. 15; 20, 7. 8. 16. 18. 24. 31. 39; 22, 4; 23, 7. 30. 37. 49; 44, 10). Es geschieht dies offenbar deshalb, weil das Suffix oder der Genetiv eine subjektive Beziehung der damit bezeichneten Personen zu den גלולים nahelegt.

In den nicht zahlreichen Fällen, wo in Ezechiel גלולים durch *εἴδωλα* verbunden mit einem Genetiv wiedergegeben wird, nötigt der Zusammenhang unbedingt dazu, unter den גלולים etwas dem Menschen objektiv Gegenüberstehendes, Götterbilder oder Abgötter, zu verstehen. C. 6, 4 *καὶ καταβαλῶ τραυματίας ὑμῶν ἐνώπιον τῶν εἰδώλων ὑμῶν* läßt *ἐνώπιον* nur zu, an etwas äußerlich Gegenüberstehendes zu denken. C. 6, 6 wird von *τὰ εἴδωλα ὑμῶν* gesagt: *συντριβήσονται*. C. 6, 13 findet sich: *ἐν μέσῳ τῶν εἰδώλων ὑμῶν* und wird gesagt, man hätte Räucherungen dargebracht *πᾶσι τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν*. C. 8, 10 ist von *τὰ εἴδωλα οἴκου Ἰσραήλ* als *διαγεγραμμένα* die Rede. C. 23, 39: sie haben ihre Kinder geopfert *τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν*. C. 44, 12 in *πρὸ προσώπου τῶν εἰδώλων αὐτῶν* läßt das *πρὸ προσώπου* nicht zu, an eine Gesinnung oder Handlungsweise zu denken (während dies eben vorher v. 10 in dem *πλανᾶσθαι . . . κατόπισθεν τῶν ἐνθυμημάτων αὐτῶν* möglich war; vgl. c. 6, 9; 20, 16). Ebenso wird zu beurteilen sein c. 36, 25, wo von einer Reinigung *ἀπὸ πάντων τῶν εἰδώλων ὑμῶν* die Rede ist, die voraussetzt, daß es sich um etwas von außen Herangekommenes handelt, und c. 37, 23, wo umgekehrt von einer Verunreinigung des Hauses Israel *ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν*, d. h. durch ihre eigenen *εἴδωλα*, die Rede ist, während c. 20, 18 gesagt werden

Digitized by Google

kann: *τοῖς ἐπιτηδεύμασιν αὐτῶν . . . μὴ μιαίνεσθε*, weil die *ἐπιτηδεύματα* hier nicht die eigenen sondern die der Väter sind, auf welche das *αὐτῶν* sich bezieht (vgl. c. 20, 7; 23, 7. 30; anders c. 22, 4 *ἐν τοῖς ἐνθυμήμασίν σου οἷς ἐποίεις ἐμιαίνου*, wo das *ἐποίεις* den Gebrauch von *ἐνθυμήματα* ermöglicht: die Verunreinigung wird bewirkt durch die aus den Gelüsten, den *ἐνθυμήματα*, entstandenen Taten).

Ohne eine genetivische Beziehung auf bestimmte Personen steht c. 18, 12 *εἴδωλα* in dem Satze: *εἰς τὰ εἴδωλα ἔθετο τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ*, dagegen mit einer solchen Beziehung *ἐνθυμήματα* c. 18, 6. 15 in derselben nur verneinten Aussage: *τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ οὐ μὴ ἐπάρῃ πρὸς (οὐκ ἔθετο εἰς) τὰ ἐνθυμήματα οἴκου Ἰσραήλ* — zu den *ἐνθυμήματα* des Volkes kann jemand als zu einer ihm gegenüberstehenden Macht die Augen erheben (vgl. c. 20, 24), aber nicht zu den *ἐνθυμήματα* in abstracto; v. 12 mußte also גלולים etwas Objektives wie *εἴδωλα* bezeichnen. Dagegen c. 22, 3 *ποιοῦσα ἐνθυμήματα καθ' αὑτῆς* denkt der Übersetzer offenbar nicht, wie der hebräische Text, an die Verfertigung von Götzenbildern, sondern an die Ausübung von Gelüsten. Ebensowenig hat wahrscheinlich die einzige Stelle außerhalb des Buches Ezechiel, welche nicht mit *εἴδωλα* oder *βδελύγματα* übersetzt, 1 Kön. 15, 12, mit *τὰ ἐπιτηδεύματα, ἃ ἐποίησαν* an die Verfertigung von Götzenbildern gedacht.

In Ezechiel kommen drei Stellen mit teilweise bezeugtem *εἴδωλα* wahrscheinlich für LXX nicht in Betracht, c. 6, 5, wo *AΓ* das *εἰδώλων αὐτῶν* vermutlich aus Theodotion, c. 33, 25, wo A das *ἴδωλα ὑμῶν* wahrscheinlich ebenfalls aus Theodotion, und c. 36, 18, wo A das *ἰδώλοις αὐτῶν* vermutlich aus Aquila und Theodotion herübergenommen hat. An der dritten Stelle würde der LXX-Übersetzer nach seinen Prinzipien *ἐπιτηδεύματα* statt *εἴδωλα* angewendet haben. Er hat ausnahmelos das hebräische גלולים mit *ἐνθυμήματα*, *ἐπιτηδεύματα*, *διανοήματα* oder *διάνοια* übersetzt, wo das überhaupt möglich war, und nur da, wo es sich notwendig um einen Gegenstand der abgöttischen Verehrung handelt, mit *εἴδωλα*.

Hätte man diese verschiedenen Übersetzungen alle als Bezeichnungen der Götzen selbst, nicht des götzendienerischen Verhaltens aufzufassen, so würden die Götzen vom Übersetzer mit גלולים bezeichnet gedacht werden etwa in dem Sinne „das Beliebte" oder „das Betriebene". Diese Auffassung muß doch wohl dem Übersetzer für גלולים in der Tat da im Sinne gelegen haben, wo er es mit *εἴδωλα* übersetzt, es also als direkte Bezeichnung der Götzen ansieht; denn es ist nicht wahrscheinlich, daß er zwei Wörter גלולים statuierte, die verschiedene Bedeutung gehabt und sich doch übereinstimmend auf den Götzendienst bezogen hätten, nämlich das eine auf die Götzen als den Gegenstand der Verehrung und das andere auf Bestrebungen und Handlungen, die sich im Götzendienst geltend machen. Das ist namentlich wenig wahrscheinlich mit Rücksicht auf die dreimal, mit einmaliger geringer Modifikation, wiederholte

Digitized by Google

Phrase Ez. 18, 6. 12. 15, wo der Übersetzer doch wohl die Identität des Wortes גלולים erkennen mußte und trotzdem mit *ἐνθυμήματα* und *εἴδωλα* wechselte. Er hat also gewiß in גלולים, wo er es als *εἴδωλα* verstand, die Anwendung einer Bezeichnung des Verhaltens, das sich im Götzendienst geltend macht, auf die Götzen selbst gesehen, in seiner Übersetzung aber nach Möglichkeit diese Fälle von den andern unterschieden, wo er jene Anwendung nicht fand.

Zu einzelnen Stellen wird sich die Berechtigung der soeben gegebenen Auffassung der Übersetzung und ihrer Veranlassung bezweifeln lassen; sicher ist aber das Allgemeine, daß dem Ezechielübersetzer bestimmte Prinzipien in der Übertragung dieses einzelnen Wortes vorgeschwebt haben und daß er in ihrer Anwendung eine Konsequenz gezeigt hat, die über unsern sehr speziellen Gegenstand hinaus bekundet, daß der Übersetzer mit großer Gewissenhaftigkeit gearbeitet hat.[1]) Er hat sie freilich geltend gemacht zu Gunsten einer sehr abstrusen Vorstellung von Sprachgebrauch und Bedeutungswandlung.

Die nur vereinzelt vorkommende Übersetzung der LXX von גלולים mit *βδελύγματα* beruht auf einer Verwechselung oder Identifizierung mit der Vorstellung, die in תּוֹעֵבוֹת ausgedrückt wird; *βδελύγματα* ist gewöhnlich Wiedergabe für dies Wort. Das einzige Mal, wo in Ezechiel eine Lesart *βδελύγματα* für גלולים bietet, Ez. 30, 13 A, ist diese Lesart zweifellos eine Verschlechterung des richtigen Textes von B, der גלולים überhaupt nicht ausgedrückt hat.

Zum Verständnis des hebräischen גלולים können die Übertragungen der LXX direkt kaum verhelfen, da das hebräische Wort die ihm von LXX beigelegten Bedeutungen bei einer Herkunft vom Stamme גלל „wälzen“ von Hause aus nicht besitzen kann. Die offenbar älteste Übersetzung *εἴδωλα* scheint mit גלולים irgendwelche Darstellungen der Abgötter bezeichnet zu denken. Darin könnte etwa eine Erinnerung an eine wirkliche, wenn auch jedenfalls nur sekundäre, Bedeutung des Wortes vorliegen. Sicher ist das freilich nicht; denn diese Übersetzung kann, ohne eine Kenntnis der Wortbedeutung, lediglich auf dem Urteil beruhen, daß die Abgötterei überhaupt in Bilderdienst bestehe, wie denn auch שִׁקּוּץ von LXX vereinzelt mit *εἴδωλον* übersetzt wird (1 Kön. 11, 7[5]) und אֱלִילִים fast immer mit *χειροποίητα* (z. B. Jes. 2, 18), obgleich doch davon keine Rede sein kann, daß die hebräischen Wörter diese Bedeutung wirklich gehabt hätten, auch die LXX-Übersetzer dies nicht angenommen haben werden.

Die andern Übersetzungen von גלולים in LXX sind nach unserer Erklärung nicht zu Gunsten einer Tradition zu verwerten, welche

1) Schon nach diesem einzelnen Falle darf man vermuten, daß der Übersetzer den hebräischen Text, der ihm vorlag, überhaupt nicht inkorrekt wiedergegeben hat, wenigstens nicht aus Nachlässigkeit. Daraus ist freilich nicht zu entnehmen, daß oder inwieweit sein Text besser ist als der masoretische.

Digitized by Google

damit die Götzen als minderwertig, nichtig oder verächtlich bezeichnet gefunden hätte. Irgendwelche auf das hebräische Altertum zurückgehende Tradition kann hier schon deshalb nicht gesucht werden, weil diese Übersetzungen teils — *βδελύγματα* — auf einer Verwechselung, teils auf einer Identifizierung von גלל und גללי beruhen, die nur für das hellenistische Judentum möglich war.

3.

Eine von den Rabbinen, so von Aben Esra[1]), vertretene Deutung des Wortes גלולים leitet es ab als eine den Götzendienst schmähende Bezeichnung von גֵּל*, plur. constr. גִּלְלֵי[2]) „Kot" oder von dem verwandten גָּלָל „Kot" oder „Kehricht". Auch der Graecus Venetus übersetzt mit *φορυτώματα* (Lev. 26, 30) und *φορύτωσις* (Deut. 29, 16) „Kehricht". Ebenso haben unter den Neueren das Wort verstanden Hitzig, Hengstenberg,[3]) Thenius[4]), Smend[5]), Siegfried-Stade[6]), Bertholet, Kraetzschmar,[7]) Baentsch[8]).

Diese Auffassung des Wortes läßt sich bis auf Aquila zurückverfolgen in seiner Wiedergabe von גלולים durch *καθάρματα* „Kehricht" statt des *εἴδωλα* der LXX. Sie ist bei Aquila zu belegen in den Stellen Deut. 29, 16; 2 Kön. 23, 24[9]); Ez. 6, 4.[10]) Nach Field findet sich zu Lev. 26, 30 „in marg. Codd. X, Lips." neben dem *τῶν εἰδώλων* der LXX: *Ἄλλος· μυσερῶν* („der Kotigen").

Aquila mag bei seinem *καθάρματα* speziell an das Wort גָּלָל gedacht haben. An den beiden Stellen, wo es vorkommt, 1 Kön. 14, 10; Zeph. 1, 17, würde die Bedeutung „Kehricht" passen, besonders bei Zephanja, wo גְּלָלִים etwas bezeichnet, das ausgeschüttet oder weggeschüttet wird wie der Staub (עָפָר). Allerdings hat Aquila גָּלָל 1 Kön. 14, 10 mit *κόπρος* übersetzt; für Zeph. 1, 17 fehlt ein Beleg seiner Übersetzung (vgl. aber Symmachus Ez. 4, 15 für גִּלְלֵי: *τῶν σκυβάλων*).

Wie dem sei, jedenfalls scheint Aquila sich in der Auslegung des Wortes גלולים nicht sicher gefühlt zu haben, da Hieronymus (zu Ez. 20, 7) angibt, in Aquilas „prima editio" sei übersetzt „inquinamenta" (ohne Frage = *καθάρματα*), in der „secunda" dagegen wie bei Symmachus und Theodotion „idola". Die Wiedergabe mit *εἴδωλα* findet sich bezeugt für Aquila Ez. 14, 3; für Aquila, Symmachus, Theodotion Ez. 20, 16; 23, 37; für Aquila und Symmachus Ez. 20, 39; für Aquila und Theodotion Ez. 36, 18; für Symmachus und Theodotion Ez. 30, 13 (nach Q Theodot. *βδελύγματα*); für Symmachus 1 Kön. 15, 12 (*εἴδωλα καὶ βδελύγματα*); Ez. 14, 4; 20, 24; 23, 39; 44, 10; für Theodotion Ez. 6, 5; 33, 25. Dagegen

1) Zu Lev. 26, 30. 2) So, nicht גִּלְלֵי, nach Baer zu Hiob 20, 7.
3) Zu Ez. 6, 5. 4) Zu 1 Kön. 15, 12. 5) Zu Ez. 6, 5.
6) Wb. s. v. 7) Zu Ez. 6, 5. 8) Zu Lev. 26, 30.
9) In den Fragments of the Books of Kings ed. Burkitt.
10) Auch Ez. 6, 13 Cod. 86, s. Field zu Ez. 6, 4.

Digitized by Google

gab Theodotion nach Q^{mg} Jer. 50, 2 גלולים durch *βδελύγματα* wieder, nachdem ebenda unmittelbar vorher *εἴδωλα* als Übersetzung für עצבים verwendet worden war. Ferner haben „*Of I^{v}*“ der Hexapla, d. i. doch wohl Aquila, Symmachus und Theodotion, גלולים mit *εἴδωλα* übersetzt Ez. 14, 3. 4 (Q^{mg}); 18, 6; 20, 7; 23, 30.

Die uns erhaltenen Belege für Aquilas Übersetzung des Wortes scheinen nach jener Angabe des Hieronymus auf seine beiden Ausgaben verteilt werden zu müssen, wenn wirklich zwei eigentliche Ausgaben anzunehmen sind.[1]) Aber auch wenn etwa die von Hieronymus so benannte „zweite Ausgabe“ nur in einzelnen Rand-Korrekturen bestand, müßte man doch nach dem ausdrücklichen Zeugnis des Hieronymus annehmen, daß Aquila die Übersetzung *καθάρματα* später wieder fallen ließ.

Für Symmachus und Theodotion ist mit der einen für Theodotion angegebenen Ausnahme (Jer. 50, 2), die eine wirkliche Ausnahme nicht ist, nur die Übersetzung mit *εἴδωλα* bezeugt. Sie haben also mit Aquilas „zweiter Ausgabe“ die älteste Septuaginta-Übersetzung wieder zur Geltung gebracht, worin, wie es scheint, die גלולים aufgefaßt werden als Darstellungen der Götter. Jedenfalls ist das spätere Aufgeben der Übersetzung *καθάρματα* bei Aquila, der nach einer möglichst wörtlichen Übersetzung strebte, ein Zeichen dafür, daß die Kombination mit גָּלָל* „Kot“ oder גֻּלָּל „Kehricht“ zu seiner Zeit noch nicht als feststehend angesehen wurde. Sie scheint also erst um die Zeit Aquilas aufgekommen zu sein und ist vielleicht von ihm selbst aufgebracht worden. In LXX findet sich keine Spur dieser Auffassung, obgleich die alexandrinischen Übersetzer sich doch zum Teil bemüht haben, die Götzenbezeichnung שִׁקּוּץ wörtlich wiederzugeben, nämlich mit *προσόχθισμα* (z. B. 2 Kön. 23, 13).

In einigen Stellen der Vulgata findet sich die Übersetzung „immunditiae“ (2 Kön. 17, 12; 21, 11. 21; 23, 24; Ez. 14, 3. 4; 23, 7; 33, 25) und einmal (Deut. 29, 16) dafür das erklärende „sordes, id est, idola“. Auch in der „Explicatio in Ezechielem“ gibt Hieronymus wiederholt für גלולים „immunditiae“ (c. 14, 3. 4; 23, 7; 33, 25) und einmal (c. 36, 25) „inquinamentis sive immunditiis“. Hieronymus wird sich hier wie auch sonst[2]) an Aquila angeschlossen haben, und zwar in diesem Fall an dessen „erste Ausgabe“. Meist übersetzt die Vulgata mit „idola“ (wie auch die „Explicatio in Ezechielem“) und zweimal (Ez. 6, 5; 30, 13) mit „simulacra“ (ebenso dreimal die „Explicatio“ c. 6, 4. 5; 30, 13).

Die Targume haben für גלולים mit einer Ausnahme ständig טָעֲוָתָא „Irrtümer“, die gewöhnliche Bezeichnung der Götzen, woraus

1) S. über diese beiden „editiones“, die nur bei Hieronymus genannt werden, Field in den Prolegomena zu „Origenis Hexaplorum quae supersunt“ S. XXIVff.

2) Vgl. für die Vulgata: Swete, Introduction to the Old Test. in Greek S. 476.

Digitized by Google

sich für die Etymologie nichts ergibt. Nur einmal, 2 Kön. 17, 12, steht dafür בְּעָלָיְא „die Baale". Eine bestimmte Etymologie liegt auch den Übersetzungen der Peschitto nicht zu Grunde. Sie bietet meist ܐܲܨ̈ܲܡܹ̈ܐ, eine ebenfalls allgemeine Bezeichnung für die Götzen, die, von dem persischen ܒܹ̈ܝ̈ܟ̈ܲܪ herstammend, ursprünglich „Bilder" bedeutet. Daneben kommt in der Peschitto einige Male als Übertragung von גלולים vor ܬ̈ܶܫ̈ܒ̈ܽܘ̈ܚܹ̈ܐ „Gegenstände der Verehrung", einmal (Ez. 18, 6) beide Wörter neben einander und einmal (Jer. 50, 2) ܓ̈ܠ̈ܝ̈ܦܹ̈ܐ „Schnitzbilder", nachdem ܐ̈ܨ̈ܲܡܹ̈ܐ unmittelbar vorher für צֲצַבִּים gebraucht war.

Unter den alten Übersetzungen steht also Aquilas „erste" Ausgabe und ihre teilweise Nachahmung in der Vulgata isoliert mit ihrer Auffassung. Aus keiner der andern Übertragungen ist eine bestimmte Etymologie zu ersehen, und nur das verschiedentlich nachgeahmte *εἴδωλα* der LXX könnte etwa auf einer überkommenen Tradition beruhen.

Für die masoretische Punktation גִּלּוּלִים läßt sich, wenn man in Betracht zieht, daß sie der Form שִׁקּוּץ „Scheusal" und namentlich, daß sie dem analogen זִבּוּל, זִבּוֹל „Mist", einer Bezeichnung des Götzenopfers im talmudischen Hebräisch, entspricht, mit einiger Wahrscheinlichkeit annehmen, daß sie die Auffassung „Kotige" voraussetzt. Hieronymus (zu Ez. 20, 7) umschreibt גִּלּוּלֵי mit *„gelule"*. Das sieht aus, als hätte er ausgesprochen גִּלּוּלֵי von einem Singular גָּלוּל oder גִּלּוֹל; es ist aber jedenfalls inkorrekte Wiedergabe der von der Masora vertretenen Aussprache, da Hieronymus unmittelbar daneben שִׁקּוּצֵי genau entsprechend mit „secuse" umschreibt und wir keine Veranlassung haben, שִׁקּוּץ für die Umwandlung eines ursprünglichen שָׁקוּץ oder שִׁקּוּץ anzusehen. Danach ist also die Aussprache גִּלּוּלִים immerhin älter als die schriftliche Fixierung der Masora.

Trotzdem scheint die Erklärung von גלולים mit „die Kotigen" nach dem vorliegenden Sachverhalt keine alte, bis auf die biblischen Autoren zurückreichende Tradition für sich zu haben. Das Schwanken Aquilas in seiner Übersetzung spricht dagegen.

4.

Daß die Bezeichnung der Götzen mit גִּלּוּלִים oder גֻּלְלִים von גֻּלְלִי*, גֻּלָּלִי „Kot" oder von גָּלַל abzuleiten ist, wird, obgleich die Masora sie so verstanden haben mag, durch deren Aussprache nicht gerade nahe gelegt. Die Form *kittūl* kommt vorzugsweise vor als Intensivform für Nomina, die vom Pi'el des Verbums gebildet sind mit der Bedeutung von Begriffswörtern, wie גִּדּוּפִים „Hohngerede", תִּלּוּלִים „Festjubel", חִבֻּק „Händefalten", כִּפֻּרִים „Sühnung",

Digitized by Google

מְלֵאִים „Füllung“, נֶחָמִים „Tröstung“, פְּתוּחִים „Gravierung“, שַׁלּוּחִים „Entlassung“, שְׁלֻמִים „Vergeltung“, שִׁקּוּץ „Gegenstand des Abscheus“, eigentlich gewiß „Abscheu“.[1]) Daneben kommt die Form *kittūl* vor in intransitiver Bedeutung für Adjektiva wie עָזּוּז „stark“, לַמּוּד „lernend“, בִּכּוּרָה „frühe (Feige)“.[2]) Unter die zuletzt angeführten Bildungen kann גִּלּוּלִים als dem transitiven Verbum גלל „wälzen“ zugehörend nicht zu stellen sein. Man könnte nur etwa annehmen, von גֵּל* sei ein denominatives גִּלּוּל* „kotig“ nach Analogie dieser Formen gebildet worden. Eine entsprechende Denominativbildung ist aber nicht nachweisbar. Die Form גִּלּוּלִים könnte also wohl nur, abgeleitet von einem nicht vorkommenden Pi'el גִּלֵּל, ursprünglich ein Abstraktum sein, das der Bedeutung des Qal entsprechend etwa in dem Sinne von „Wälzung“ zu verstehen sein würde und dann übergegangen sein könnte in die konkrete Bedeutung „Gewälztes“.

Zu Gunsten einer Ableitung des Wortes גֵּל* von גָּלַל läßt sich nicht etwa talmudisches זִבּוּל, זִבֵּל geltend machen; denn dieses wird kaum als eine direkt aus neuhebräischem זָבַל = זבל, זֹבֶל entstandene Bildung anzusehen, sondern abzuleiten sein von dem denominativen Pi'el זִבֵּל „düngen“ in der Bedeutung „Düngung“, oder wenn doch ersteres anzunehmen ist, so ist diese Form künstlich gebildet nach Analogie von שִׁקּוּץ neben שֶׁקֶץ, indem man von Anfang an זִבּוּל „Mist“ metaphorisch vom Götzenopfer verstand.

An eine Ableitung der Form גִּלּוּלִים als einer in dieser Aussprache dem althebräischen Sprachgebrauch angehörenden von גֵּל* oder auch גָּלָל wird demnach nicht zu denken und die masoretische Aussprache wahrscheinlich als von den Schriftgelehrten nach Analogie von שִׁקּוּץ künstlich gebildet[3]) anzusehen sein. Wegen der Analogieen von שִׁקּוּץ und זִבּוּל (vgl. noch פִּגּוּל „unreines Fleisch“) ist kaum anzunehmen, daß גִּלּוּל* eine direkt vom Stamme gebildete Nebenform von גֵּל* ist und aus der Bedeutung „Wälzung“ = „Gewälztes“ in irgendwelcher Weiterentwickelung die Bedeutung „Kot“ erhielt. Eher wäre denkbar, daß die Aussprache גִּלּוּלִים an die Stelle einer ältern getreten ist, welche die Bedeutung „Kot“ oder „die Kotigen“ zum Ausdruck gebracht hatte.

Von den drei Stellen, wo גֵּל* vorkommt, gehören zwei im Plur. גֵּלָלַי dem Ezechiel an (c. 4, 12. 15), die dritte, גֵּלָלוֹ, dem

---

1) Vgl. Olshausen, Hebr. Sprache § 186b; Ewald, Hebr. Sprache § 156a; Stade, Grammatik § 228; J. Barth, Die Nominalbildung in den semit. Sprachen S. 155f. 2) Barth S. 53.

3) Wahrscheinlich ist auch die Punktation der wirklichen oder doch vermeintlichen Gottesnamen סִכּוּת und כִּיּוּן Am. 5, 26 nach derselben Analogie gebildet, so Torrey, On the text of Amos V, 26 etc., Journal of Biblical Literature, Bd. XIII, 1894 S. 61f.

Digitized by Google

Buche Hiob (c. 20, 7). Das Wort גָּלָל kommt einmal im Singular vor, 1 Kön. 14, 10, und einmal im Plur. גְּלָלִים, Zeph. 1, 17. Die Bedeutung ist hier nicht ganz so zweifellos wie für גֵּל. Es könnte nach dem Zusammenhang an beiden Stellen „Kehricht" bedeuten; aber auch die Bedeutung „Kot" paßt beide Male. Im Königsbuch ist vom Wegwerfen oder auch Verbrennen (יְבַעֵר, בִּעַרְתִּי) des גָּלָל bis zu seiner Beseitigung die Rede, um völlige Vernichtung bildlich zu bezeichnen. Das „Verbrennen" könnte sich beziehen auf die arabisch-palästinische Sitte, die Fladen von Rindermist als Brennmaterial zu benützen.[1]) Das arabische *gella* als Bezeichnung dieses Brennmaterials[2]) scheint dem hebräischen גֵּל* zu entsprechen, das demnach wohl als ein altes Wort anzusehen sein wird.[3])

Eine Bezeichnung der Götzen als der Kotigen wäre dem Geschmack des Alten Testamentes, namentlich dem Ezechiels, wohl angemessen, wobei noch ins Gewicht fällt, daß das Wort גֶּלֻלֵי gerade von Ezechiel gebraucht wird. Man vergleiche das schon erwähnte talmudische זִבּוּל „Mist" und זִיבֵּל „misten" als Bezeichnung für das Götzenopfer, womit vielleicht die Umwandlung des Gottesnamens בעל זבוב in ב' זבול, *Βεελζεβούλ* zusammenhängt.

Für diese Bedeutung von גלולים läßt sich geltend machen, daß bei Ezechiel neunmal von der Verunreinigung (טמא) durch die Gillulim die Rede ist (c. 20, 7. 18. 31; 22, 3 f.; 23, 7. 30; 36, 18; 37, 23). Aber diese Ausdrucksweise ist doch keineswegs entscheidend, da der Götzendienst überhaupt, auch wo nicht die Gillulim genannt werden, als verunreinigend gilt. Jer. 2, 23 ist von Verunreinigung (נטמאתי) durch das Wandeln hinter den Baalen her die Rede, und Hos. 5, 3; 6, 10 ist „Verunreinigung" parallel mit „Hurerei", ohne Erwähnung eines Götzennamens, Bezeichnung für die Abgötterei. Der Verunreinigung durch die Gillulim entspricht

---

1) So Franz Delitzsch zu Hiob 20, 7.

2) Wetzstein in Franz Delitzschs Iob², 1876 S. 261 f.

3) Wie גֵּל zu der Bedeutung „Kot" gekommen ist, bleibt bei Ableitung vom Stamme גלל „wälzen" zweifelhaft. Schwerlich wird damit der Mistfladen nach seiner runden Form bezeichnet, weil das nur auf den Mist einzelner Tiere passen würde. Eigentlich wird damit wohl der „Klumpen" der Exkremente bezeichnet, wie sich aus Ez. 4, 12 zu ergeben scheint: בְּגֶלֻלֵי צֵאַת הָאָדָם, LXX *ἐν βολβίτοις κόπρου ἀνθρωπίνης*. Die Bedeutung „Klumpen" könnte sich entwickelt haben aus der ursprünglichen „Gewälztes, Gerolltes"; vgl. גלם „zusammenrollen" und גֹּלֶם* Ps. 139, 16 „Foetus", eigentlich „Klumpen". Demnach könnte auch גִּלּוּל „Wälzung" = „Gewälztes" etwa eine selbständige Bildung vom Stamm in dem Sinne „Kot" sein. Der Anklang an שִׁקּוּץ wäre dann zufällig; das ist aber doch wenig wahrscheinlich. Überhaupt hat גֵּל* und das, worauf mich Professor A. Fischer aufmerksam macht, sehr alte arabische جَلَّة vielleicht mit גלל „wälzen" nichts zu thun, da es einen Stamm جَلَّ dieser Bedeutung im Arabischen nicht gibt. Die Nomina können sehr wohl primär sein

Digitized by Google

die Reinigung (אֲטַהֵר) von den Gillulim Ez. 36, 25; aber daß dem Worte גִּלּוּלֵיכֶם vorangestellt ist טֻמְאוֹתֵיכֶם zur Bezeichnung dessen, was durch Reinigung beseitigt werden soll, spricht eher dagegen als dafür, daß Ezechiel bei גלולים an „Kot" dachte, da die Götzen als die „Kotigen" schon in טמאותיכם einbegriffen sind. Ebenso ist in dem Ausdruck גִּלּוּלַי תּוֹעֲבוֹתֶיךָ Ez. 16, 36: „deine greulichen Gillulim" die Ableitung von גֵּל* nicht gerade wahrscheinlich, da in einem darauf zurückgehenden Worte die Vorstellung der תּוֹעֲבָה, des „Greulichen", schon an und für sich liegen würde. Da תועבה nicht nur vom Götzendienst vorkommt, sondern für sich allein auch als Bezeichnung des Götzen (2 Kön. 23, 13), bedeutet der Ausdruck Ez. 16, 36 vielleicht: „die Gillulim deiner Greuel", d. h. deiner Götzen, und kann dann so verstanden werden, daß mit גלולים hier Abzeichen oder Bilder der Götzen gemeint sind. Cornill, Toy, Kraetzschmar sehen die Worte als eine Glosse an, wie mir scheint, ohne ausreichende Begründung; ein Glossator würde schwerlich auf die sonst nicht vorkommende Verbindung גלולי ת' verfallen sein, sondern eher geschrieben haben: גלוליך ותועבותיך. — Es läßt sich also aus dem Sprachgebrauch nicht nachweisen, daß sich mit גלולים in noch anderer Weise als auch mit allen andern Bezeichnungen der Götzen die Vorstellung der Unreinheit verbindet.

Gegen die Kombination von גֵּלּוּל oder einer dieser Aussprache zu Grunde liegenden ältern Form mit גֵּל* als eine ursprüngliche, d. h. den alttestamentlichen Schriftstellern bewußte, ist, wie man sich auch die Kombination denken möge, eine allgemeine Einwendung zu machen. Als ein künstlich von גֵּל* gebildeter Spottname wäre גלולים nicht deutlich genug für die Bedeutung „die Kotigen", da von dem Stamme גלל verschiedene Wörter sich ableiten, die der Bedeutung nach mit גֵּל* nichts zu tun haben. Andererseits würde גֵּלּוּל* oder eine ihm zu Grunde liegende ursprüngliche Form, wenn diesem Worte von Hause aus die Bedeutung „Kot" eignete, die Beziehung auf die Götzen ebensowenig wie jener vermutete künstliche Spottname hervortreten lassen. Das könnte nur dadurch geschehen, daß wie der Spottname אֱלִילִים an אֵל, ebenso גִּלּוּלִים an einen bekannten Gottesnamen erinnerte, was aber nicht der Fall ist. Die Beziehung auf die Götzen wird erst deutlich durch die Analogie von שִׁקּוּץ. Solche lediglich auf der Punktation beruhende Analogie-Bildungen aber sind, wie die Aussprache von Götzennamen nach der Vokalisation von בֹּשֶׁת, das Werk der Schriftgelehrten, nicht der lebendigen Sprache. Anders wird bei שִׁקּוּץ die Beziehung auf die Götzen von vornherein dadurch nahe gelegt, daß שֶׁקֶץ speziell das kultisch Unreine bezeichnet.

5.

Ebenso wenig oder noch weniger als die Kombination mit גֵּל* können einige andere Erklärungen von גלולים in Betracht kommen.

Digitized by Google

Unmöglich ist Ewalds[1]) Ableitung von גִּלֻּל* in einer aus dem Stamme גלל erschlossenen Bedeutung „verwerfen", da es nicht berechtigt ist, גלל und גלל als „verwandt" zusammenzustellen; allerdings ist Lev. 26, 30 in (נַפְשִׁי) גִּלְּלָה vielleicht ein Wortspiel mit גִּלּוּלֵיכֶם beabsichtigt. Später hat Ewald[2]) גלולים erklärt: „wahrscheinlich puppen (wickelkinder)" als ein „wizwort", was nicht minder unannehmbar ist, da גלל nicht vom Wickeln der Kinder gebraucht wird und die Gottesbilder der alttestamentlichen Zeit nach dem, was über sie bekannt ist, kaum mit Wickelkindern zu vergleichen waren.

Besser dachte Joh. Jahn[3]) an eine Ableitung von גלל in dem Sinne „wälzen" und fand mit גלולים die Götzen verächtlich bezeichnet als „Klötze, die man wälzen kann".[4]) Daran anknüpfend hat wohl noch richtiger Gesenius[5]) גלולים zusammengestellt mit einem aramäischen Derivat des Stammes, mit גֻּלָּל in אֶבֶן גֻּלָּל „lapides magni". Auch er dachte dabei an eine verächtliche Bezeichnung der Götzen, nämlich als Steinblöcke, „dei lapidei". Ähnlich verglich später Hitzig[6]) גַּל „Steinhaufen", meinte aber, das Wort „möchte in dem gleich formirten קְבוּצִים Jes. 57, 13 seine Erklärung haben". Letzteres Wort hat Hitzig[7]) in der Bedeutung „Haufen" verstanden, also — wie es scheint — hier und dort eine verächtliche Hinweisung auf die Menge der Götzen finden wollen.[8])

Ich habe früher meinerseits[9]) Gesenius und Hitzig beigestimmt mit der Modifikation, daß ich, ohne in dem Worte die Andeutung eines bestimmten Stoffes zu finden, es auffaßte in der Bedeutung „Haufen, Klotz" (eigentlich „Gewälztes"), also als eine Hinweisung auf das unbelebte Götzenbild.[10])

Ich habe jetzt gegen die zuletzt genannten Erklärungen ebenso wie gegen die alte Deutung „die Kotigen" einzuwenden, daß das Wort als ein künstlich gebildeter Spottname nicht deutlich genug den beabsichtigten Sinn hervortreten lassen würde.

---

1) Geschichte[3] I, S. 170.

2) Lehre der Bibel von Gott II, S. 264.

3) Biblische Archäologie, Teil III, 1805 S. 482.

4) Zugleich dachte Jahn an „eine Anspielung auf גֻּלָּל die runden kugelförmigen Excremente einiger Thiere".

5) Thesaurus s. v. גִּלּוּלִים (1835).

6) Zu Jer. 50, 2 (2. Aufl. 1866). 7) Zu Jes. 57, 13 (1833).

8) Entweder in dem Sinne von Gesenius oder in dem von Hitzig wird zu verstehen sein die Angabe bei Fürst-Ryssel, Hwb. s. v. גַּלּוּל: „eig. Steinhaufe, -masse (in demselben Sinne קְבוּצִים Jes. 57, 13), -mal (vgl. גֻּלָּל und גַּל; talm. גָּלָל Stein); aber dann als verächtlicher Ausdruck concr. Götzenbilder, Abgötter".

9) Studien I, 95.

10) Von Dillmann zu Lev. 26, 30 akzeptiert; vgl. König, Hebr. Sprache II, S. 151.

Digitized by Google

6.

Es muß doch wohl für גלולים oder ursprüngliches גללים eine Bedeutung angenommen werden, welche die Beziehung des Wortes auf die Götzen zweifellos machte.

Das der Herkunft nach wahrscheinlich verwandte גַּל bezeichnet den Steinhaufen, Gen. 31, 46—48 den heiligen Steinhaufen, wofür der Parallelbericht v. 45 von einer מַצֵּבָה, einer heiligen Stele, redet. Das ebenfalls der Ableitung nach wohl verwandte גִּלְגָּל, stets mit dem Artikel gebraucht, also eigentlich als Appellativum zu verstehen, ist Name mehrerer Ortschaften, von denen eine bei Betel als Kultusort bekannt ist. Zu Gilgal am Jordan standen zwölf Steine, nach der in zweifacher Rezension erhaltenen Überlieferung von Josua errichtet zur Erinnerung an den Durchzug durch den Jordan (Jos. 4, 3 ff. 20 ff.). Sie waren zweifellos nach ihrer ursprünglichen Bedeutung nicht Denkmäler sondern, wie wohl alle altpalästinischen Menhir- und Kromlechsteine, heilige Steine, Gottessteine, von denen eben der Ort seinen mit גַּל zusammenhängenden Namen „der Gilgal" trug. Demnach werden auch an dem als Kultusort bekannten andern Gilgal heilige Steine gestanden haben und ebenso, wenn mehr als zwei Orte desselben Namens anzunehmen sein sollten, auch an den übrigen.

Ich habe erst vor kurzem den Namen Gilgal nach dem Vorgang Guthe's und anderer erklärt in dem Sinne von „Kreis", sodaß der heilige Steinkreis, der Kromlech, damit bezeichnet wäre.[1]) Es ist mir jetzt wahrscheinlicher, daß damit die „Zusammenrollung", nämlich kollektivisch die „zusammengerollten" Steine, sei es des Haufens, sei es des Kromlechs, bezeichnet wurden, da das Pilpel des Verbums Jer. 51, 25 „rollen" oder „wälzen" bedeutet.[2]) Das nahe verwandte Nomen גַּלְגַּל bezeichnet das Rad schwerlich als das runde, sondern eher als das rollende.[3]) Eben dies גַּלְגַּל wird Ps. 77, 19 mit Bezug auf den Donner gebraucht, indem es hier entweder den wirbelnden Wind bezeichnet, der den Donner begleitet, oder das Rollen des Donners selbst. Daß es auch hier „Rad" bedeute und zu verstehen sei von dem Rade des göttlichen Kriegswagens, das den Donner verursacht,[4]) halte ich bei dem Fehlen einer nähern Bestimmung zu diesem גַּלְגַּל für unwahrscheinlich. Dagegen bezeichnen גָּלִיל und גְּלִילָה allerdings den Umkreis, Landstrich, also

1) Artikel „Malsteine" in Herzog-Haucks Real-Encyklopädie[3] XII, S. 131, 28 ff. Ich finde die Erklärung „Steinring?" zuerst bei Reuß, Gesch. d. heil. Schriften Alt. Testaments[3], S. 117.

2) Jos. 5, 9 wird der Name גִּלְגָּל abgeleitet von גַּלּוֹתִי „ich habe gewälzt" (nämlich „abgewälzt die Schmach Ägyptens" durch Vollziehung der Beschneidung). Das ist nicht mehr als ein Wortspiel, zeigt aber doch, daß man bei dem Namen an das Verbum גלל in der Bedeutung „wälzen" dachte und nicht an eine Bedeutung „rund sein".

3) Vgl. Ewald, Hebr. Sprache § 158 b.

4) So Baethgen zu Ps. 77, 19.

Digitized by Google

eigentlich das Runde. Die Bedeutung „rund sein" für den Stamm גלל in diesen und vielleicht noch in andern Derivaten desselben ist wahrscheinlich sekundär: das Gewälzte wird als solches zum Runden.[1]) Daraus daß der Plural גְּלִילוֹת Jos. 18, 17; 22, 10 anscheinend die selbe Örtlichkeit bezeichnet, welche sonst הַגִּלְגָּל genannt wird,[2]) ist nicht zu schließen, daß גִּלְגָּל ebenfalls den Kreis bezeichne; dann wäre der Plural גלילות als identisch mit diesem Singular auffallend. Wie גַּל den Steinhaufen und גִּלְגָּל eine Mehrheit von Steinen bezeichnet, so ist im Biblisch-Aramäischen גֻּלָּל in der Verbindung אֶבֶן גֻּלָּל Esr. 5, 8; 6, 4 Bezeichnung der Bausteine, speziell wie es scheint der Quadersteine. Eigentlich wohl bedeutet גֻּלָּל „das Gewälzte", d. h. die Last, die gewälzt werden muß, und wird deshalb, wie es scheint, zunächst von großen Steinen gebraucht;[3]) gewiß nicht wird damit der Stein als der „runde" bezeichnet,[4]) was eine zu enge, für den Gebrauch in Esra und ebenso auch im Talmudischen nicht passende Bedeutung wäre. Das Verbum גלל

---

1) Im Neuhebräischen ist גַּל, im Syrischen ܓܠܓܠܬܐ Name der Schildkröte, und schon für das Althebräische ist diese Bedeutung anzunehmen, wie Nestle, ZAW. 1903 S. 133 f. gezeigt hat. Die Schildkröte heißt so schwerlich als die runde, da das Rundsein doch nicht recht zutrifft; eher vielleicht bezeichnet der Name das Gerollte, Gewälzte im Sinne des Ungeformten, Massigen, Klumpigen (vgl. oben S. 407 Anm. 3). Schwerlich darf für diese Benennung der Schildkröte an das arabische جُلّ „Decke", nämlich an das Schild der Schildkröte als ihre Decke gedacht werden, da *gull* im Arabischen, worauf mich Professor A. Fischer aufmerksam macht, ein Fremdwort zu sein scheint. — Die Grundbedeutung von גֻּלָּל in der Verbindung von בִּגְלַל als Präposition „wegen" läßt sich auf verschiedene Weise vermuten, aber ohne daß ein sicherer Anhaltspunkt zu finden wäre, sodaß für die Bedeutung des Stammes nichts daraus zu erschließen ist. Überhaupt ist es schwer möglich, die verschiedenen Anwendungen des Stammes גלל in den semitischen Dialekten auf eine gemeinsame Grundbedeutung zurückzuführen; man wird besser darauf verzichten. Wie die Bedeutung des arabischen جَلّ „groß sein" mit den Bedeutungen zusammenhängen könnte, die für den hebräischen Stamm nachweisbar sind, muß dahingestellt bleiben. Möglicherweise ist „groß sein" hier entstanden aus „gewichtig sein, schwer sein" und dies aus „gewälzt werden", nämlich als eine Last, wie גֻּלָּל „großer Stein" anscheinend aus „Wälzer, Last". Im Assyrischen entspricht der arabischen Bedeutung *gallu* „groß"; daneben aber ist *gallu* = „wogend" und *gillu* „Welle" von einer Bedeutung des Stammes „rollen". — Die Bedeutungen „rollen, wälzen" und „rund sein" gehen auch im Indogermanischen in einander über. Neben *„rota*, Rad" steht litauisch *rátas* = „Rad" von *rìtù* = „ich rolle, wälze", und von *rota, rotula* leitet sich ab *rotundus* (s. Fick, Vergl. Wörterbuch[4] II, 231 f.). Hier ist zweifellos die Bedeutung „rollen, wälzen" die ursprüngliche.

2) S. Dillmann zu Jos. 22, 10.

3) So Gesenius und Buhl s. v. גֻּלָּל.

4) So Reckendorf, ZDMG. 42, 399.

Digitized by Google

wird im Alten Testament speziell vom Wälzen großer Steine gebraucht (Jos. 10, 18; 1 Sam. 14, 33). Da גַּלָּל im Talmudischen konkret den Stein bezeichnet und ebenso im Palmyrenischen גללא die steinerne Stele, ist in אֶבֶן גָּלָל wohl nicht ein Genetivverhältnis zu erkennen „Stein der Wälzung", sondern גָּלָל wird als Apposition zu אֶבֶן hinzutreten: „Stein Wälzer", d. i. Wälzerstein. Nach allem vermute ich, daß גְּלִילָה in Jos. 18, 17; 22, 10 den einzelnen großen Stein bezeichnet und daß der Plural dort gebraucht wird, um die Mehrheit von heiligen Steinen zu bezeichnen, die sonst kollektivisch גְּלָגָל genannt wird.

Wie dann גְּלִילָה eine Bezeichnung des heiligen Steines ist, nämlich als des gewälzten oder großen, nicht als des runden, so scheint mir ebenfalls in גְּלוּלִים, גִּלֻּלִים eine Bezeichnung der heiligen Steine zu erkennen zu sein. Es wäre dann eine andere Benennung der Kultus-Stelen neben der gewöhnlichen mit מַצֵּבָה. Letzteres Wort bezeichnet, so wenigstens in späterer Zeit bei den Hebräern und ebenso ניצבה bei den Phöniziern, den künstlich behauenen Stein, der bei den Phöniziern und wohl auch bei den Hebräern in eine pyramidale Spitze auslief.[1]) Es läßt sich etwa annehmen, daß unter den heiligen Steinen speziell Naturblöcke die Bezeichnung גְּלִילָה oder גגל* trugen.

Der Gottesstein durfte in der ältesten Zeit von Menschenhand in seiner ursprünglichen Beschaffenheit nicht verändert werden. Auf dieser Anschauung beruht das Gebot, die Altäre Jahwes aus unbehauenen Steinen zu erbauen (Ex. 20, 25; vgl. Deut. 27, 5 f.; Jos. 8, 31), das hohem israelitischen Altertum angehört.

Eine weitere Verschiedenheit im Gebrauch der Bezeichnungen גְּלִילָה oder גגל* (גללים) einerseits und מצבה andererseits käme, wenn unsere Voraussetzungen richtig sind, hinzu; sie würde nicht außer Zusammenhang stehen mit der soeben vermuteten. Mit מַצֵּבָה bezeichnete man, wenigstens in späterer Zeit, die eigentlichen Gedenk- oder Votivsteine; dagegen würden die Steine, welche man גְּלִילָה oder גגל* nannte, ausschließlich solche gewesen sein, welche die Gottheit selbst repräsentierten, eigentliche Bätyle in dem alten Sinn einer Gottesbehausung.[2]) Daraus würde sich erklären, daß das Alte Testament גללים als Bezeichnung der Götzen gebraucht.

Direkt von den heiligen Steinen auf die Götzen ist übrigens das Wort schwerlich übertragen worden, sondern es wird noch eine vermittelnde Bedeutung anzunehmen sein, von der weiterhin die Rede sein soll.

---

1) S. Artikel „Malsteine" a. a. O., S. 133, 46 ff.

2) Zu der antiken Vorstellung vom Wohnen des Numens in dem Steine vgl. den interessanten von S. I. Curtiss (Ursemitische Religion 1903 S. 92 f.) berichteten modernen Volksglauben, daß die Gefährten des Propheten in dem Felsen von Kursi el-Akṭāb wohnen.

Digitized by Google

Der bei Ezechiel und sonst im Alten Testament höhnisch gemeinten Benennung der Abgötter nach ihren Steinen könnte eine auch von den Verehrern der heiligen Steine gebrauchte Benennung der Gottheit nach dem Steine zu Grunde liegen. Es wäre das ganz der selbe Vorgang wie die Entstehung des keilschriftlich bezeugten „westländischen" Gottes *Ba-ai-ti-ilē*, des *Βαίτυλος* bei Philo Byblius (vielleicht auch identisch mit dem Patriarchennamen בְּתוּאֵל), aus dem als בֵּיתְאֵל „Gotteshaus" bezeichneten heiligen Steine. Eine Analogie würde der Beiname „Ammudates" für den Gott Elagabal sein, wenn er wirklich, wie J. H. Mordtmann vermutete,[1]) von עַמּוּד, עַמּוֹד „Säule" abzuleiten sein sollte.[2]) Analog wäre auch der Name des Gottes Terminus. Wieder auf semitischem Gebiet wäre etwas Ähnliches der *Ζεὺς Μάδβαχος* in den Inschriften von Dschebel Scheich-Berekāt bei Aleppo. Da ihm in einer Inschrift von dem in der Nähe gelegenen Dschebel Bārīscha ein *Ζεὺς Βωμός* zu entsprechen scheint, ist der Name wohl verstanden worden als מִזְבֵּחַ, d. i. hebr. מִזְבֵּחַ „Altar", also „Zeus Altar",[3]) wenn auch vielleicht nur eine volkstümliche Etymologie hierin zu erkennen ist.[4])

Nachträglich sehe ich, daß גִּלּוּלִים mit גַּל und גִּלְגָּל als synonymen Bezeichnungen schon früher kombiniert worden ist, doch ohne eingehendere Begründung. Hävernick[5]) erklärte גלולים als „Steindenkmäler, Steinmassen, Steinhügel" und verwies dafür auf גַּל „Steinhaufen". Ebenso denkt an einen Zusammenhang mit גַּל und auch mit גִּלְגָּל „heiliger Steinkreis" Kittel.[6]) Nach Wellhausen[7]) „scheint Gillul (Götze) mit Gelal (Stein) zusammenzuhangen".

1) ZDMG. 31, 97.

2) Die Erklärung empfiehlt sich, da Elagabal in einem Steine verehrt wurde, durch ihre Einfachheit vor der um ihrer Kompliziertheit willen wenig wahrscheinlichen von G. Hoffmann, Zeitschr. f. Assyriol. 11, 245. 247. Schwierigkeit macht nur die vorausgesetzte Form עַמּוּדָה, עַמּוֹדָה, die m. W. nicht nachzuweisen ist. Auch palmyrenisch nur עמודא, עמודין. — Sollte etwa in dem עַמּוּד der Wolken- und Feuersäule bei J und E Ex. 13, 21 f.; 33, 9 f. eine alte Bezeichnung der heiligen Steinsäule stecken, in der die Gottheit wohnt? also eine Kombination des Steindienstes mit der Verehrung des Gewittergottes, der in Wolke und Feuer gegenwärtig ist. Die „Säule" ist nicht eine naheliegende Erscheinungsform gerade für die Wolke oder das Feuer, ist also doch wohl aus einem von diesen Offenbarungsweisen des Gewittergottes verschiedenen Gebiet entlehnt (Richt. 20, 40; Joe. 3, 3; Hohesl. 3, 6 ist die Säule andersartig). Auch die beiden ehernen Säulen des Salomonischen Tempels, Nachbildungen der heiligen Säulen in den phönizischen Tempeln, werden mit עַמּוּד bezeichnet 1 Kön. 7, 15 ff.

3) So Clermont-Ganneau, Recueil d'Archéologie orientale Bd. IV, 1901 S. 164 f.

4) So Lidzbarski, Ephemeris II, 81 nach Isidore Lévy; vgl. G. Hoffmann a. a. O., 246 f.

5) Zu Ez. 6, 4 [1843]. 6) Zu 1 Kön. 15, 12 [1900].

7) Israelitische u. jüdische Geschichte[2], 1895 S. 93 (in Ausg. 1 nicht, auch in Ausg. 5, 1904, so viel ich sehe — S. 99 — nicht).

Digitized by Google

Wie er das meint, zeigt seine Vergleichung mit der mandäischen Benennung der Dämonen als *Iggura* „der heilige Steinhaufe". Daran anknüpfend meint Buhl,[1]) daß גלולים „vielleicht Weiterbildung von גֵּל" sei — letzteres ist, wie mir scheint, kaum anzunehmen; eher ist גֵּלָל* oder ein dieser masoretischen Form zu Grunde liegendes anders ausgesprochenes Nomen, so wie גָּלָל, anzusehen als eine selbständige Bildung direkt vom Stamme. — Auf dem von den eben Genannten eingeschlagenen Wege war schon Venema,[2]) der גלול* als „lapis voluminosus seu statua ex lapide magnae molis in formam humanam effigiata" auffaßte.

Man wende nicht gegen die Beziehung des Wortes גלולים auf die heiligen Steine den Umstand ein, daß sich eine direkte Anwendung des Wortes auf die heiligen Steine nicht vorfinde, daß diese immer nur mit מַצֵּבָה bezeichnet werden und das Wort גלולים oder גלילים überhaupt erst in der nachdeuteronomischen Literatur auftaucht. Dagegen ist einmal zu bemerken, daß für das mit גלולים gewiß der Ableitung nach verwandte גְּלִילוֹת in Jos. 18, 17; 22, 10 allerdings eine Anwendung auf die heiligen Steine vorzuliegen scheint. Ferner ist das Fehlen einer direkten Beziehung von גלולים auf die heiligen Steine kaum auffallend. Die altheiligen Steine der Hebräer werden in der Darstellung der alttestamentlichen Erzähler alle umgedeutet in Denkmäler, die von Menschen errichtet worden seien zur Erinnerung an ein bestimmtes Ereignis.[3]) Für solche Denkmäler brauchte man am passendsten den Namen מַצֵּבָה, wie für das Aufrichten dieser Steine הִצִּיב gebraucht wird. Wo in andern Stellen des Alten Testamentes ausdrücklich von Kultussteinen die Rede ist, kommen ebenfalls nur solche in Betracht, die von Menschen aufgestellt waren; es wird dabei durchweg oder doch zumeist an Stelen zu denken sein, die eine künstliche Form erhalten hatten. Auch für diese Stelen war die Bezeichnung מַצֵּבָה die geeignetere; sie war ebenso in verwandten Dialekten gebräuchlich. Die heiligen Steine kommen im Alten Testament, ausdrücklich als solche, fast ausschließlich in der Polemik der spätern Gesetzgeber (seit dem Deuteronomium) und Propheten (vielleicht schon seit Micha, wenn nämlich Mich. 5, 12 ihm angehört) und der von beiden beeinflußten Geschichtschreiber vor. Zerbrochen oder beseitigt werden konnten nur die von Menschenhand aufgerichteten Masseben, nicht die Felsblöcke. Deshalb kommen diese in der Polemik nicht weiter zur Geltung und werden lediglich umgedeutet.

An mehreren alttestamentlichen Stellen ist die Rede von einer אֶבֶן גְּדוֹלָה, wo anscheinend an einen heiligen Naturblock zu denken ist (1 Sam. 6, 14; 2 Sam. 20, 8; vgl. Deut. 27, 2; Jos. 24, 26;

1) In Gesenius' Handwörterbuch[13], 1899 s. v. גְּלוּלִים; in Aufl. 12: „viell. Weiterbildung von גֵּל".

2) Zu Ez. 6, 5 [1790].

3) S. Artikel „Malsteine" a. a. O., S. 131 f.

Digitized by Google

1 Sam. 14, 33). Die Bezeichnung אֶבֶן גְּדוֹלָה entspricht dem aramäischen und neuhebräischen גֻּלְגֹּל „Wälzer, großer Stein". Es ist zu beachten, daß 1 Sam. 14, 33 Saul von der Aufrichtung einer אבן גדולה als Opferstein sagt גְּלוּ אֵלַי ... אֶבֶן ג'; dieser heilige Stein wird also „gewälzt", ist somit das, was im Aramäischen גֻּלְגֹּל genannt wird. Vielleicht ist durch die unverfängliche Benennung mit אבן גדולה eine ursprüngliche mit גלל* verdrängt worden. Dies Wort wurde etwa im illegalen Kultus als Terminus technicus angewandt und war dadurch anstößig geworden. An ein eigentliches Kultusobjekt sollte bei dem umschreibenden Ausdruck אבן גדולה nicht mehr gedacht werden.

Im Alten Testament ist demnach, nicht ohne Absicht der Schriftsteller, von den als Gottessteine angesehenen Natursteinen, die man nach unserer Vermutung גללים nannte, überhaupt nicht oder doch nur in verhüllter Weise die Rede, abgesehen von dem als Ortsname verwendeten גְּלִילוֹת. Es lag also keine Gelegenheit vor, das Wort גללים in diesem Sinn anzuwenden.

Wohl aber haben wir weiter im alttestamentlichen Sprachgebrauch eine Anwendung des Wortes גִּלּוּלִים zu erkennen, welche sich am einfachsten aus der Bedeutung „Gottesstein" ableiten läßt.

7.

In Lev. 26, 30, wo die Drohung ausgesprochen wird, daß die Leichname der ungehorsamen Israeliten auf die Leichname ihrer גלולים gelegt werden sollen, scheint noch die Anschauung durchsichtig zu sein, daß das Wort speziell die Bilder oder Zeichen der Abgötter benennt, deren Trümmer sich als Leichen vorstellen ließen. An die heiligen Steine ist hier allerdings kaum gedacht; mit den Gillulim, die hier als drittes neben den Bamot und Chammanim genannt werden, sind anscheinend die Götzen selbst, nämlich in ihren Bildern, gemeint im Unterschied von den ihrer Verehrung dienenden Bamot und Chammanim. Ebenso liegt es in der Parallelstelle Ez. 6, 4, und auch Ez. 6, 6 scheinen die Gillulim Götzenbilder zu sein; denn nachdem hier zuerst allgemein von den Bamot die Rede war, wird dann paarweise gehandelt als von ihrem Zubehör von den Altären und den Gillulim, den Chammanim und den Bildwerken (מַעֲשֵׂיהֶם), die Gillulim scheinen also etwas den Bildwerken Entsprechendes zu sein. Die Gillulim selbst werden einmal bei Ezechiel, c. 22, 3 f., geradezu dargestellt als etwas, das man gemacht habe (עשה); ebenso sonst nur noch 1 Kön. 15, 12. Um Steinblöcke handelt es sich also hier nicht. Deut. 29, 16 ist sogar von den Schikkusim und Gillulim nicht nur aus Stein sondern auch aus Holz, Silber und Gold die Rede.

Immerhin ist es für die ursprüngliche Bedeutung des Wortes wichtig, daß es an diesen Stellen deutlich die konkreten Abzeichen der Götter benennt. Dies waren zweifellos in der ältesten Zeit

Digitized by Google

die heiligen Steine, erst später die Götterbilder, wie man noch in der Hadad-Statue von Sendschirli deutlich die Entwickelung der Statue aus der Stele beobachten kann. In den Sendschirli-Inschriften wird das steinerne Bild des Gottes Hadad und das des Königs Panammu geradezu mit נצב bezeichnet, dem selben Worte, welches im Phönizischen von der Votiv-Stele gebraucht wird. So ist es sehr wahrscheinlich, daß auch sonst noch eine Bezeichnung des Gottessteines in späterer Zeit als die des Gottesbildes diente.

Nach jenen Anwendungen des Wortes גלולים ist es naheliegend, die älteste Übersetzung in LXX mit *εἴδωλα* als auf alter Tradition beruhend anzusehen.

Der späte Verfasser von Jer. 50, 2 allerdings ist sich vielleicht der Bedeutung „Götterbilder" für גלולים nicht bewußt gewesen, da er die Gillulim neben den עֲצַבִּים nennt, worunter stets die Bilder zu verstehen sind; aber die Nebeneinanderstellung läßt sich auch als synonymer Parallelismus auffassen.

Auch die Aussage, daß die Gillulim zerbrochen werden — נשברו —, die einmal Ez. 6, 6 vorkommt, bezieht sich auf Götzenbilder oder -säulen, nicht auf eigentliche Gottessteine, Menhir-Steine, die kaum zerbrochen werden konnten. Aber die Menhir-Steine und die heiligen Stelen scheinen nicht immer unterschieden und auch jene mit מַצֵּבָה und den entsprechenden Wörtern der verwandten Dialekte bezeichnet zu werden (Gen. 28, 18; 31, 45; vgl. ZDMG. 57, 830). Deshalb mag es für einen Zusammenhang der Gillulim mit den Masseben Beachtung verdienen, daß, jenem נשברו Ez. 6, 6 entsprechend, שבר der stehende Ausdruck ist für das Zertrümmern der Masseben (Ex. 23, 24; 34, 13; Deut. 7, 5; 12, 3; 2 Kön. 18, 4; 23, 14; Jer. 43, 13; 2 Chron. 14, 2; 31, 1) und einmal vorkommt für das Zertrümmern der als חַמָּנִים bezeichneten Gottessäulen (Ez. 6, 4). Daß שבר 2 Chron. 34, 4 auch von der Zerstörung der Ascheren, die aus Holz waren, der פְּסִילִים und der Gußbilder (מַסֵּכוֹת) gebraucht wird, will nicht viel besagen, da der Chronist alle diese Namen der Götzenbilder durcheinander wirft. Aber schon in der exilischen Stelle Jes. 21, 9 wird שבר gesagt von den פְּסִילִים, worunter ursprünglich hölzerne, später auch gegossene Bilder verstanden wurden. So ist allerdings das נשברו bei Ezechiel in seiner einmaligen Anwendung auf die Gillulim kein sicherer Hinweis dafür, daß dabei gerade an steinerne Gotteszeichen zu denken sei.

Wohl aber scheint in der Aufzählung 2 Kön. 23, 24 noch durchsichtig zu sein, daß גִּלֻּלִים nicht von Hause aus allgemeine Bezeichnung der Götzen war, wie שִׁקּוּצִים, sondern eine spezielle Art der Abgötter bezeichnete: es werden hier aufgezählt als von Josia entfernt „die Obot, die Jideonim, die Teraphim, die Gillulim und alle Schikkusim"; גללים steht hier also auf einer Linie mit den vorher genannten einzelnen Formen der Abgötterei, und diese werden erst durch das „und alle Schikkusim" abgeschlossen als durch eine Bezeichnung der Abgötter überhaupt. Am natürlichsten

Digitized by Google

wird man auch hier neben den Teraphim, den Penatenbildern, für גִּלֻּלִים an eine Bezeichnung eines die Gottheit darstellenden Gegenstandes zu denken haben.

Das Wort גלולים scheint also zur Bezeichnung der Götzen geworden zu sein nicht direkt aus seiner von uns angenommenen Grundbedeutung „großer Stein" für den Gottesstein, sondern durch Vermittelung der Bedeutung „Gottesbild". Wie die Verwendung der Bezeichnung des heiligen Steines (גלל*) als Götzenname durch die oben besprochene Identifizierung des heiligen Steines mit der Gottheit, die in außeralttestamentlichen Vorstellungen nachweisbar ist, nahe gelegt werden konnte, so ist vielleicht auch der mit jener Verwendung zusammenfallende Gebrauch einer Bezeichnung für die Götzenbilder (גלולים) als Götzenname durch die Anschauung der Bilderverehrer selbst veranlaßt zu denken. In den Keilinschriften finden sich Stellen, „an denen *ṣalmu* ‚Bild' auf dem Punkte zu stehen scheint, direkt als Gottesname gebraucht zu werden".[1]) Hierher oder sonst zu dem Gebrauch der Namen für die heiligen Steine als Gottesnamen würde der assyrische, vielleicht aber aus einem nichtsemitischen Worte gebildete, Gottesname *Ušu* oder *Ušū* gehören, wenn er wirklich, wie P. Jensen vermutet[2]), „Diorit" bedeutet. Gemeint kann dann damit nur sein entweder der aus Diorit bestehende heilige Steinblock oder, da bei diesem die Bezeichnung der Steinart auffallend wäre, eher die aus Diorit hergestellte Gottesstatue — letzteres um so wahrscheinlicher deshalb, weil der Stein *ušū* (worauf mich Jensen weiter aufmerksam macht[3])) in den Inschriften von Telloh vorkommt als das Material für Statuen.

Die Verwendung der Bezeichnung des Gottesbildes als Gottesname beruht auf der Identifizierung des Bildes mit der Gottheit. Nicht erst die alttestamentlichen Propheten haben im Kampfe mit dem Heidentum diese Identifizierung vollzogen,[4]) sondern sie und, ihnen nachfolgend, andere alttestamentliche Schriftsteller haben sich in dieser Identifizierung eine Anschauung angeeignet, welche im Heidentum vielfach verbreitet war und von da aus noch im Bilderdienst innerhalb der christlichen Kirche nachgewirkt hat, nur daß die volkstümliche Anschauung das Bild als belebt,[5]) die Propheten die Götter als leblose Bilder denken.

---

1) Zimmern in Schraders Keilinschr. u. d. Alte Test.[3], S. 476. Ob צלם, das in den Inschriften von Teima im wüsten Arabien als Gottesname vorkommt und sich anscheinend auch als phönizischer Gottesname rekonstruieren läßt (Baethgen, Beiträge zur semit. Religionsgesch. S. 57, 80 f.; G. Hoffmann, Zeitschr. f. Assyriol. 11, 244 f.), das „Bild" als Gottheit bezeichnet oder etwa bedeutet „der Dunkle" (vielleicht vom Planeten Saturn gemeint, s. Zimmern a. a. O., S. 475), muß zunächst dahingestellt bleiben.

2) In meinem Artikel „Edom" in Herzog-Haucks RE.[3] V, S. 166, 23 ff.

3) Daneben allerdings auch darauf, daß *ušū* zugleich Name ist für einen Baum mit hartem Holz.

4) S. meine Studien I, 79 f.

5) S. viele Beispiele aus ältester und neuerer Zeit für den Glauben an ein Belebtsein von Götter- und Heiligen-Statuen bei L. Radermacher, Aus Lucians

Digitized by Google

Nach den oben angeführten Stellen ist das Eine zweifellos, daß mit גלולים speziell die Bilder der „andern" Götter bezeichnet wurden. Das Wort kann aber keinenfalls, wie es bei der andern Bezeichnung für die Götzenbilder עֲצַבִּים der Fall ist, von Hause aus „Bild" bedeuten; denn von der Bedeutung des hebräischen Stammes גלל „wälzen, rollen" (oder auch von der Bedeutung „rund sein", wenn man sie annehmen wollte) kommt man auf keinem direkten Wege zu der Bedeutung „Bild". Es muß also dieser eine andere vorangegangen sein, aus der sie entstehen konnte. Als das vorausgehende Moment wäre nach unserer Darstellung die Bezeichnung des heiligen Steines zu erkennen.

Im Arabischen bezeichnen die Wörter وَثَن und صَنَم (صَلْم, eigentlich[1]) das Geschnitzte) zunächst das Bild, nämlich das Gottesbild, und dann ganz allgemein den Götzen.[2]) Hier findet sich also eine genaue Parallele zu der für das alttestamentliche גלולים an zweiter Stelle angenommenen Bedeutungsentwickelung.

8.

Die oben erwähnte palmyrenische Bilinguis, der schon oft erklärte *νόμος τελωνικός* vom Jahre 448 der Seleucidischen Ära, d. i. 137 n. Chr.,[3]) bietet den bis jetzt einzigen Beleg für das Wort גללא im Palmyrenischen. Im griechischen Texte steht dafür *στήλη λιθίνη*. Der griechische Text der Einleitung der Inschrift, der dem palmyrenischen voransteht, ist als das Original, der palmyrenische als die Übersetzung anzusehen. In dem griechischen wird Z. 11 angegeben, daß das durch palmyrenischen Senatskonsult beschlossene Steuergesetz geschrieben werden soll samt dem alten Gesetz *ἐν στήλῃ λιθίνῃ τῇ οὔσῃ ἀντικρὺς [ἱ]ερ[οῦ] λεγομένου PABAΣEIPH*, und entsprechend bietet der palmyrenische Text Z. 9 f. בגללא די לקבל היכלא די רבאסירא. Also die Inschrift wurde angebracht auf einer *στήλη λιθίνη* oder גללא.

Über die Beschaffenheit des Steines bin ich informiert zunächst durch freundliche briefliche Mitteilungen von Professor Euting, der im August 1883 zusammen mit Huber das Denkmal ausgraben ließ, aber nur die Erlaubnis erhielt, die Vorderseite mit der Inschrift soweit bloßzulegen, bis die Schrift sichtbar wurde. Er schreibt

---

Lügenfreund, in der „Festschrift Theodor Gomperz dargebracht" 1902 S. 197—202; vgl. auch Studien I, 80.

1) S. Nöldeke, ZDMG. 40, 733 f.

2) S. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2], S. 102. Die Frage der Entlehnung, die für صَنَم von Fraenkel, Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen 1886 S. 273 und Wellhausen bejaht, von D. H. Müller, Wien. Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. 1887 S. 30 verneint wird, kommt hier nicht in Betracht.

3) S. die im Jahr 1882 von dem Fürsten Abamelek-Lazarew entdeckte Inschrift und die Literatur darüber bei Lidzbarski, Nordsemit. Epigraphik S. 463 ff.

Digitized by Google

mir unter dem 29. Nov. 1903: „Ich hatte den Eindruck, daß der Stein mit Rücksicht auf seine vollkommen wagrechte Lage sich in situ befinde, und kann mir auch heute nur denken, daß er bei einer Länge von etwa 5 Metern und einer Höhe von 2 Metern nicht aus einer dünnen Platte bestehen kann, sondern mindestens 80 cm dick sein müßte. Bei der ständigen Überwachung war eine spezielle Untersuchung nach dieser Richtung ausgeschlossen. . . . Die viereckigen Löcher, welche in Feld 1 und Feld 4 hineingeschlagen worden sind, betrachte ich als Dübel-Löcher, zum Zweck, über Feld 1 und Feld 4 (oder gar über Feld 1 bis Feld 4) eine neue, mit Zapfen einzulassende Holz- oder Bronzetafel zu befestigen, die einen jüngeren, den alten Steuersatz ungültig machenden Tarif zu tragen hatte."

Diese Angaben werden, was die Vermutung über die Dicke des Steines betrifft, etwas modifiziert durch eine genaue Beschreibung, die mir Professor Paul von Kokowzoff in St. Petersburg unter dem 1/14. März und 11/24. März 1904 gütigst zur Verfügung gestellt hat. Er hat den Stein, der sich seit kurzem als Geschenk des Sultans in St. Petersburg befindet und in der kaiserlichen Ermitage seinen Platz erhalten soll, auf meine Bitte hin sorgfältig untersucht und selbst gemessen. Ich gebe auch seine Beschreibung, obgleich einzelne ihrer Angaben über den Rahmen meiner Untersuchung hinausliegen, vollständig wieder, weil sie neu und für die Beurteilung des wichtigen Denkmals überhaupt von Wert ist: „Die Inschrift befindet sich auf einem großen Monolith. Seine ganze Höhe betrug bei der Ausgrabung 2,40 Meter. Diese Angabe ist mitgeteilt von Herrn Th. Usspenski in den Nachrichten des Russischen Archäologischen Instituts in Konstantinopel, Bd. VII, 1902 S. 122. Die Maße des Steines sind im Querschnitt folgende[1]):

1. $a\ b$ = 0,260—0,265 m
2. $c\ d$ = 0,475—0,480 m
3. $a\ c$ (die beschriebene Fläche) = ursprünglich 2,40 m, jetzt beinahe 2 m.

„Die ursprüngliche Höhe des Steines in seinen verschiedenen Teilen ist jetzt leider direkt nicht mehr zu ermitteln, da wegen der ungeheuern Schwere des Steines der nicht beschriebene untere Teil mit aller Vorsicht, um die Inschrift nicht zu beschädigen, abgesägt worden ist. Dagegen ist der hintere Teil des Steines, wie ich mich überzeugen konnte, unversehrt geblieben. Wie sich bei der Ausgrabung herausgestellt hat, stand das Denkmal ganz frei, ohne Sockel, auf dem Lehmboden, indem eine Anzahl untergelegter länglicher Steinstützen es verhinderte, nach vorne zu fallen, während

1) In der Figur ist die Dicke des Steines zu groß im Verhältnis zur Höhe.

Digitized by Google

seine größere Dicke am untern Rand ein Umfallen nach rückwärts nicht zuließ. Da der Stein also ganz frei auf der Straße von Palmyra stand, konnte er mit vollem Recht in der griechischen Inschrift als *στήλη λιθίνη* bezeichnet werden. Wie der obere Teil des Denkmals ursprünglich aussah, ist jetzt nicht mehr zu ersehen. Bei der ungleichen Höhe der obern Ränder der verschiedenen Teile des Steines ist es denkbar, daß er einstmals von einem künstlerisch verzierten Karnies bekrönt war. Es sind aber in dieser Hinsicht nur Vermutungen möglich."

Man könnte, von dieser Beschreibung absehend, zunächst zweifelhaft sein, ob dieser einzelne Stein mit dem *στήλη* der Inschrift bezeichnet werden soll, ob er nicht etwa zu dem Fundament einer großen darauf aufgebauten Säule gehörte und dann eben diese, nicht der noch jetzt vorhandene einzelne Stein, mit *στήλη* und גלל(א) bezeichnet wäre.[1]) Das ist aber schon ausgeschlossen, nicht zwar durch den Wortlaut des palmyrenischen, wohl aber durch den des griechischen Textes. Wäre von der Anbringung der Inschrift auf einer bestimmten an der angegebenen Stelle vorhandenen Säule die Rede, so müßte es, wie ich mir von einem Gräcisten bestätigen lasse, doch wohl lauten: *ἐν τῇ στήλῃ λιθίνῃ τῇ οὔσῃ*. Was wirklich dasteht: *ἐν στήλῃ λιθίνῃ τῇ οὔσῃ* ließe sich etwa so verstehen, daß der Tarif geschrieben werden soll auf eine *στήλη* von Stein, und zwar soll als Material benützt werden diejenige *στήλη*, welche sich gegenüber dem Tempel Rabaseire befindet. Ein dazu geeigneter Stein wäre dann schon vor dem Beschluß des Senates an dem betreffenden Platze vorhanden gewesen, wie auch der palmyrenische Text mit seinem די לקבל voraussetzen könnte: „auf dem גלל(א), welcher gegenüber —". Unbedingt schließt die von Herrn v. Kokowzoff gegebene Beschreibung des Steines mit dessen verschiedenen Maßen der Dicke und der Art seiner Aufstellung aus, daß er eine Platte an einer Säulenbasis gewesen wäre. Der Stein hat für sich allein frei dagestanden, und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß eben der Stein von 5 Metern Länge und 2 Metern Höhe die *στήλη* oder גלל(א) repräsentiert.

Nach den Angaben des Herrn v. Kokowzoff ist dieser Stein keinenfalls ein abgeschliffener Felsblock, der an dem von der Natur gegebenen Standort sich befand, sondern eine von Menschenhand aufgerichtete Steinplatte. Wenn man nicht annehmen will, wozu keine Veranlassung vorliegt, daß der Stein vor dem Steuertarif eine andere Inschrift trug, die abgeschliffen worden wäre, um dem Tarif Platz zu machen, so bleibt, wie mir scheint, nichts anderes übrig, als den Ausdruck *τῇ οὔσῃ ἀντικρὺς* (די לקבל) trotz des Artikels zu

1) Eine Stele mit einer Basis von den Höhe- und Länge-Dimensionen des palmyrenischen Steines könnte wohl angenommen werden. Die Maße der Basen der beiden in Petra befindlichen pyramidalen Säulen schwanken zwischen 1,83 und 3,65 Metern (G. L. Robinson, Mittheil. u. Nachr. d. Deutschen Pal.-Vereins 1901 S. 24).

Digitized by Google

verstehen in dem Sinne: „(eine steinerne Stele,) welche ihren Platz haben soll gegenüber". Der Stein scheint also erst für die Veröffentlichung des Steuertarifs aufgestellt worden zu sein, nicht etwa — was für die Auffassung der Bedeutung des Wortes גלא wichtig sein könnte — schon früher zu einem andern Zweck an der Stelle dem Tempel gegenüber gestanden zu haben.

Der Verfasser des palmyrenischen Textes, der für *στήλη λιθίνη* setzte גלא, war sich bei der sonstigen genauen Übereinstimmung beider Texte gewiß dessen bewußt, daß man nicht jeden großen Stein גלא nannte, sondern speziell einen Stein, der sich als *στήλη* bezeichnen ließ. Esr. 5, 8; 6, 4 werden Bausteine (im Unterschied von Bauholz) nicht schlechtweg mit גָּלָל bezeichnet, sondern mit אֶבֶן גָּלָל. Das Wort גלל drückt also jedenfalls hier im Aramäischen und wahrscheinlich auch dort im Palmyrenischen eine besondere Beschaffenheit eines Steines aus. Erst im talmudischen Hebräisch und ebenso im Mandäischen bezeichnet גָּלָל ganz allgemein einen Stein.[1])

Die LXX hat für אבן גלל Esr. β 5, 8 *λίθοις ἐκλεκτοῖς*; 6, 4 (*δόμοι*) *λίθινοι* (A *λίθινοι κραταιοί*. L [*δόμους*] *λιθίνους κραταίους*) und Esr. α 6, 9 = Hebr. 5, 8 *λίθων ξυστῶν* (*καὶ*) *πολυτελῶν*; 6, 25 = Hebr. 6, 4 (*δόμων*) *λιθίνων ξυστῶν*. Die Zusätze *ἐκλεκτοῖς*, *κραταιοί*, *πολυτελῶν* beruhen wohl nicht auf irgendwelcher Etymologie, sondern nur darauf, daß man unter אבן גלל große Steine verstand. Auch der Zusatz *ξυστῶν* ist schwerlich mit Gesenius[2]) etymologisch zu rechtfertigen und auf eine Ableitung von جلا „glätten" zurückzuführen, da hebräisches גלה und aramäisches גלא in dieser Bedeutung nicht vorkommen. Sie liegt allerdings dem alttestamentlichen גִּלָּיוֹן „Tafel", d. i. das „Geglättete", zu Grunde; aber es ist nicht wahrscheinlich, daß der griechische Übersetzer in Esr. α diese Bedeutung des Nomens erkannt und גָּלָל damit kombiniert hat. Eher hielt er sich lediglich an den Sprachgebrauch, der wohl wirklich mit גָּלָל „polierte" oder überhaupt bearbeitete Steine bezeichnete. In dem Zusammenhang der Esra-Stellen wird an Quadersteine zu denken sein. Ebenso setzt die Identität von גלא und *στήλη λιθίνη* in der Bilinguis voraus, daß man unter גלא einen bearbeiteten Stein verstand. Einen etymologischen Anhaltspunkt hat diese Bedeutung nicht. Sie wird lediglich aus einer Wandlung im Sprachgebrauch zu erklären sein.

Im Palmyrenischen wurde anscheinend גלא synonym gebraucht

---

1) Reckendorf und Nöldeke, ZDMG. 42, 399. Mit גָּלָל wird im Talmudischen auch ein „Körnchen" Salz bezeichnet (Jac. Levy, Neuhebr. Wb. s. v.); das ist wohl nicht von einer Bedeutung „Kugel" abzuleiten (also „Kügelchen"), sondern aus dem „Stein" wurde ein „Steinchen, Körnchen". Ob im Syrischen ܓܠܠܐ „Welle" auch die Bedeutung „Stein" hat, ist zweifelhaft, s. R. Payne-Smith s. v.

2) Thesaurus s. v. גָּלָל.

Digitized by Google

mit מצבא, dem palmyrenischen Pendant für hebräisches מַצֵּבָה, das am meisten dem griechischen *στήλη* entsprechen würde. LXX gebraucht *στήλη* für מַצֵּבָה, und in der phönizischen Kranzinschrift vom Piräus steht מצבת genau ebenso wie in griechischen Inschriften *στήλη* oder *στήλη λιθίνη* von einem ehrenden Gedenkstein. Der Verfasser des palmyrenischen Textes hat das Wort מצבא wahrscheinlich deshalb vermieden, weil man darunter einen Stein von einer besondern Form verstand, die der Stein mit dem Steuertarif nicht hatte.[1]) Zu einem Synonym mit מצבא kann das Wort גללא, das seinem Etymon nach sich wesentlich davon unterscheidet, wohl nur dadurch geworden sein, daß man mit ihm ebenso wie mit מצבא heilige Steine bezeichnete. Mit גלל wäre nach unsern Vermutungen ursprünglich der in einem Naturblock („Wälzer") bestehende Gottesstein bezeichnet worden; aber zwischen den Menhir-Steinen oder den Blöcken eines Kromlechs und den künstlich bearbeiteten heiligen Steinen unterschied die spätere Zeit nicht mehr. Zum Synonym mit מצבא oder *στήλη* geworden, wurde dann גלל in weiterer Entwickelung, wie die Esra-Stellen zu zeigen scheinen, als Benennung jedes bearbeiteten Steines, auch im profanen Gebrauch, verwendet.

Nach unserm Versuch, die Bedeutungsentwickelung zu rekonstruieren, wäre in den ältesten Zeiten das Nomen גלל als Bezeichnung des Gottessteines auf den unbearbeiteten Naturblock, zuletzt dagegen, ohne diese kultische Bedeutung, auf den behauenen Stein angewandt worden. Der Gegensatz der Bedeutung kann unsern Versuch nicht, wie es zunächst den Anschein hat, widerlegen: גלל hat weder die Bedeutung „unbehauener Stein" noch die andere „behauener Stein" gehabt; es war überall zunächst der „große Stein", und nur die nähere Bestimmung, die man hinzudachte, wäre nach unserer Vermutung eine wechselnde gewesen. Als Bezeichnung für den großen Stein scheint גלל spezifisch aramäisch-hebräisch zu sein; ein entsprechendes Wort eben dieser Bedeutung gibt es im Arabischen nicht und ist im Phönizischen, auch — soweit mir bekannt — im Assyrischen nicht nachzuweisen.

Durch unsere Kombination läßt sich in dem גללא der Bilinguis eine Bestätigung dafür erkennen, daß גלל ursprünglich den Gottesstein bezeichnete. Eben dies könnte man vielleicht aus einer andern Angabe in der Bilinguis noch bestimmter entnehmen. Der darin als גללא bezeichnete Stein lag einem *ἱερόν* gegenüber. Es ist doch

1) Mit מצבא bezeichnete man wohl zu Palmyra in der Regel, ebenso wie mit מצבת und נצב im Phönizischen, einen pyramidal zugespitzten Stein. So geformte Säulen befinden sich auch in Petra; diese sind neuerdings von G. L. Robinson (Mittheil. u. Nachr. d. D. Pal.-Vereins 1901 S. 23 f.) und Curtiss (Ursem. Religion S. 274 f.) in Abbildungen bekannt gemacht worden. In dem, so viel ich weiß, einzigen Falle, wo palmyrenisches מצבא vorkommt, wird damit eine kleine rechteckige Stele bezeichnet, die dem „guten Gott" Schadrapa zu Ehren errichtet ist (s. die Abbildung bei D. H. Müller, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes VIII, 11 ff.).

Digitized by Google

möglich, daß der Stein in irgendwelcher Beziehung zu dem *ἱερόν* stand.[1]) Die von uns vermutete alte Anwendung von גלל als Benennung des Gottessteines würde dann hier noch durchschimmern. Obgleich davon schon in den Esra-Stellen nichts mehr zu erkennen ist, könnte doch auf palmyrenischem Boden diese Bedeutung sich länger erhalten haben. Der Inhalt der Inschrift hat allerdings keinerlei gottesdienstliche Bedeutung; es ist aber sehr wohl denkbar, daß man den Steuertarif auf einem Steine, der vor einem Tempel aufgestellt war, deshalb anbrachte, damit er unter den Schutz einer Gottheit gestellt werde. Der Stein wurde dann angesehen wie ein Kultusstein und vielleicht speziell mit Bezug darauf als גללא bezeichnet.

Als Endpunkte einer irgendwie vorangegangenen Bedeutungsentwickelung sind für das Wort גֻּלְלָא im Neuhebräischen die Bedeutung „Stein", für גִּלּוּלִים oder גֻּלְלִים im Alten Testament die Bedeutung „Götzen" zu konstatieren. Beide Wörter können, da das zweite ursprünglich anders ausgesprochen worden sein mag, in einem noch nähern Verwandtschaftsverhältnis stehen als dem der Ableitung von demselben Stamme. Sie scheinen ursprünglich identisch zu sein.

Für ein Nomen גלל von unbekannter Aussprache, eigentlich „Wälzer", d. h. „Last", dann „schwerer Stein", wäre nach der oben gegebenen Darstellung aus dem verwandten גִּלִּילוֹת als ältester Gebrauch anzunehmen der von dem heiligen Steine, dem Gottesstein. Wie es scheint, wurden speziell die einzelnen Steine, welche zusammen einen גַּלְגַּל, d. h. heiligen Steinkreis, bildeten, so genannt, dann aber doch auch wohl die isoliert liegenden heiligen Steine, die Menhir-Steine. Von da aus hätte sich die Bedeutung nach zwei Seiten hin entwickelt.

Als gottesdienstliche Steine verwendete die spätere Zeit solche Steine, die in Stelenform bearbeitet waren. So wurde גלל, wie es uns in dem palmyrenischen גללא entgegentritt, Bezeichnung für eine *στήλη λιθίνη* oder, wie wir es im Aramäischen des Buches Esra finden, in der Verbindung אֶבֶן גָּלָל für einen bearbeiteten Stein überhaupt, in Esra für den als Baustein verwendeten Quaderstein. Das Neuhebräische gebraucht dann zuletzt גֻּלְלָא für jeden Stein.

Aus dem Gottesstein — also nach unserer Annahme dem גלל — worin man die Gottheit als in ihrem Hause wohnend dachte, sodaß der Stein als ihr Repräsentant galt, entstand durch Vermittelung der bearbeiteten Stele in späterer Zeit das Gottesbild: aus der schmal emporragenden und oben zugespitzten Stele ging hervor die Darstellung der Gottheit in Menschengestalt, worin man

---

1) Über den noch von keiner Seite befriedigend erklärten Namen dieses *ἱερόν* oder היכלא enthalte ich mich der Vermutung. Ein Gottesname ist darin schwerlich zu erkennen.

Digitized by Google

ebenso wie im heiligen Steine die Gottheit gegenwärtig glaubte. Auf diese Bilder übertrug man die Bezeichnung גללים; aus einer Reihe alttestamentlicher Stellen läßt sich noch erkennen, daß unter גִּלּוּלִים die Bilder der Abgötter verstanden wurden, und die älteste Übersetzung der LXX *εἴδωλα* hat mit oder ohne Bewußtsein die richtige Tradition bewahrt. Ezechiel und andere alttestamentliche Schriftsteller wählten dies Wort, um damit die Götzen selbst zu bezeichnen. Sie verwandten es als einen Spottnamen, der zum Ausdruck bringen sollte, daß die fremden Götter nichts anderes seien als Bilder oder Steine, unbelebt und ohnmächtig wie diese. Wenn die Benennung der Götzen ursprünglich ebenso ausgesprochen wurde wie die Bezeichnung der heiligen Steine, so mußte der von den alttestamentlichen Schriftstellern beabsichtigte Spott jedem Zeitgenossen unmittelbar verständlich sein.

Die Form גִּלּוּל* könnte nun etwa in dieser überlieferten Aussprache und mit der dafür möglichen Bedeutung „Wälzung, Gewälztes" Bezeichnung des Menhir-Steines gewesen sein. Ist aber unsere Annahme richtig, daß das aramäische גְּלָל direkt mit einer althebräischen Bezeichnung der Menhir-Steine zusammenhängt, so ist es wahrscheinlicher, daß diese entweder ebenso ausgesprochen wurde (von der Grundform *ḳĭtāl*[1])) oder auch גָּלָל (wie hebräisch עָנָן neben aramäischem עֲנָן*, עֲנָנֵי). Dann wäre גִּלּוּלִים, zunächst geschrieben גִּלֻּלִים, die nach Analogie von שִׁקּוּץ gebildete Umwandlung von ursprünglichem גְּלָלִים. Um so näher lag es für Aquila, wenn er diese Aussprache noch kannte,[2]) dabei an das Wort גָּלָל mit der Bedeutung „Kehricht, Kot" zu denken.

Gillūl wäre also entweder die ursprüngliche oder eher die willkürlich in der Vokalisation geänderte Form einer uralten Benennung des heiligen Steinblockes und dann des steinernen Gottesbildes. Davon, daß erst Ezechiel das Wort geprägt hätte, kann bei dieser Auffassung keine Rede sein. Wohl aber bleibt zweifelhaft, ob zuerst Ezechiel oder schon ein Früherer diese Bezeichnung für heilige Steine und Bilder auf die Götzen übertragen hat.

Ist unsere Entwickelung der Wortbedeutung richtig, so bietet sie einen weitern Beleg für die Ausbreitung des Steindienstes auf palästinischem Boden. Nur wenn der Menhir ein allgemein verbreitetes Zeichen der Gottheit war, konnte man seinen Namen verwenden als Allgemeinbezeichnung zunächst der Gottesbilder und dann der „andern" Götter neben Jahwe. Von der großen Menge der Masseben auf altisraelitischem Boden geben uns die neuesten

---

1) Vgl. Kautzsch, Grammatik § 84a 10.

2) Aquila hat die der Punktation גִּלּוּלִים analoge masoretische Aussprache סִכּוּת Am. 5, 26 noch nicht gekannt, sondern dies Wort anscheinend gelesen סֻכּוֹת, da er mit *συσκιασμούς* übersetzt. Noch Hieronymus (zu Am. 5, 26) las „Sochoth".

Digitized by Google

Ausgrabungen in Palästina mehr und mehr eine Vorstellung;[1]) nicht minder zahlreich werden im höchsten Altertum der in Palästina ansässigen semitischen Völkerschaften die Menhir- und Kromlech-Steine gewesen sein, die als Vorbilder der künstlichen Masseben anzusehen sind.[2])

---

1) S. unter anderm über die Ausgrabungen Schumachers auf dem Tell el-Mutesellim: Mitteilungen d. Deutsch. Orient-Gesellschaft n° 20 S. 6 (1903) und ganz besonders über die höchst merkwürdigen Masseben von Tell-es-Sāfi F. J. Bliss, Palestine Exploration Fund, Quarterly statem. 1899 S. 318 ff., und über die von Gezer R. A. Stewart Macalister, ebend. 1902 S. 321 f., 1903 S. 25 ff. Vgl. auch Curtiss, Ursemitische Religion S. 90 ff. über heutige Heilighaltung von Steinen in Syrien, besonders S. 94 über die drei abgebrochenen Säulen vor dem Heiligtum des Nebi Eijūb in Būsān in den Drusenbergen, deren mutmaßliches Alter leider aus dem Mitgeteilten nicht zu ersehen ist.

2) S. Material für die besonders auf ostjordanischem Boden gefundenen Menhir- und Dolmen-Steine Artikel „Malsteine" a. a. O., S. 133, 21 ff.; 135, 36 ff., weiteres in Lidzbarski's Ephemeris I, 231—233.

Digitized by Google

The Pahlavi Texts of Yasna XX, XXI, XXII, edited with all the MSS. collated.

By

L. H. Mills.

Yasna XX.

A Commentary upon the Ašem Vōhū formula.*)

1 *Frāž gōvešnīh*[1] *yehvūnt ī*[2] *Aūharmažd: aharāyīh avādih pāhrūm aīt'; barā'š*[3] *(ahmāi vōhū vahištem) av' valā avādih ī pāhrūm čāšt' yehvūnēt'* [*aēyaš nēvakīh pataš kart*[4] *yehvūnēt'*] *man' žag ī xvēš xvēš-rōvešnīh* (sic) [*vebedūnāñd aēy žag ī' avāyat' yehabūnt'*[2] *barā yehabūnēt*] *pavan 'vōhū*[3] *vahištem astī'*[3] [*vohūk*[4] *vahištēm*[4] *astīk*[4] (so)] *aētūn' dātōbarīh*[**]) *angartīgīh*[5] (sic) *yehvūnt'* [*aēyaš roešā yehvūnt'*].

2 *nevak' rōvešnīh*[1] (sic) *ī*[2] *harvispgūn' aharūvān'* [*yal avāyat' yehvūntan'*] *va*[3] *harvispgūn ī*[4] *aharūvān' barā*[5] *čāšt' yehvūnēt*[6]; [*aēyaš*[6] *nēvakīh pataš kart' yehvūnēt'*] *man' gabrā astešnīh*[7] [*xvēškārīh*] *ī*[8] *harvispgūn aharūvān'* [*yal avāyat' kartan'*] *yal*[9] *harvispgūn' aharūvān*[10] *barā čāšt' yehvūnēt'* [*aēyaš nēvakīh pataš kart' yehvūnēt'*].

3 *barā'š (ašāi vahištāī . .) čāšt' yehvūnēt' harvisp'* [*kār va kirfak' ī*[1] *pavan mānsar*[1] *pētāk*[2]] *yal*[2] *valā harvisp' mānsar'* [*man' avestāk' va zand narm aēy žag ī harvisp' mānsar*[2] *hamāk*[2] *kār va kirfak' ī pavan avēstāk*[3] (so) *va zand pētāk vebedūnāñd*],

4 *man' av'*[3] *aharāyīh xvatāyīh*[4] (so)[2] [*aēy pātaxšahīh*[3] *pavan frārūn'īh vebedūnyēn havat*[6] *dātistānīh*[7] *aē*[8] *aēy*[9] *pavan frārūn'īh*[10] *xvātāyīh*[11]] *čāšēt'*[12] [*aēy pātaxšahīh*[12] (so) *pavan frārūn'īh*[13] *yaxsenūnet*],

5 *man'ič av' valā karītūntār*[1] *aharūv' rāstīh čāšēt'* [*aēy vijīr ī*[2] *rāst' vebedūnyēn*],

6 *man'ič av'*[1] *lekūm*[2] *rāstīh čāšēt' aēy sūtēmand*[3] [*havēt*[4] *aēy*

*) The words within square brackets are the glosses; those within parenthetical curves are my additions. **) Is it *dāt' bārīh*?

Digitized by Google

dātōbarīh rāst'[5] *vebedūnyēn*] '[*III*[2] *dātōbarīh yehvūnt, aēyaš vijir III*[3] *bayen yehvūnt*[4]].

7 *harvisp' gōvešn' frāž'*[1] *gōvešnīh* [*yehvūnt'*] *hamāk*[2] *gōvešn' žag ī*[3] *aūharmažd* [*yehvūnt*[4]].

Catechetical Addition to the Commentary.

8 *Aūharmažd frāž gušt'*. (Question) *mā'š rāī frāž gūšt'*? (Ans.) *aharūv' ī*[2] *mīnavad va stīh* [*nēvakīh ī*[3] *mīnavad va*[4] *stīh rāī*].

9 (Question) *mā*[1] *kāmakīhaš*[1*]* (sic) *rāī frāž aš*[2] *gūšt'* [*mā*[1*3*] *avāyast'* (sic) *rāī*[4] *frāž aš gūšt'*]? (Ans.) *aēy vad žag ī*[5] *vaxšēnītār*[6] *šalitāīh* (or *-yīh* (so)) [*yehvūnāt*] *ī*[7] *valā ī kāmak*[8] (sic) *xvātāī* (?, or *-tiyā*).

10 (Question) *čand*[**]) *aharūvān' rāī*[1] [*yal*[2] *avāyat gūštan'*]? (Ans.) *aēy vad vaxšēnītār yehvūnēt' žagīč ī akāmak' xvatāī* (or *-tiyā*) [*aē*[1] *man' aē vā*]' *yal*[2] *pētākēnēt*[3] *aēy gadā ī*[4] *kayān' aētūn'*[5] *čēgōn*[6] *levatā hūxvatayān' aētūn'*[7] *ič ī*[7] *levatā dāš-xvatayān'*[8]. *aē*[9] *levatā hūxvatayān'*[8] *pavan hanā*[9] *kār aēy*[10] *vad nēvakīh vēš vebedūnāīd*[11] *va*[12] *levatā dāšxvatayān' pavan aē kār*[13] *aēy*[10] *vad anākīh kam*[14] *vebedūnāīd*][15].

Yasna XXI.

Introduction to Y. XXI (from Y. IV).

Commentary upon the Yēn'hya[1] (so, hardly Yēn'hę?) Hātām.

The Yēn'hya Hātām (here inserted from Mss. at the close of Y. IV.

Man' min aitān' aētūn' pavan' yažešn' mē'īm [*av' valā*[2] *šapīr*[2] *aēy yažešn' žag šapīr ī*[2] *aūharmažd ī xvatāī* (*-tiyā*?) *rāī vebedūnyēn*] *aūharmažd' ākāš min aharāyīh avākīh čigāmčāī* [*kār va kirfak' ī*[2] *aš*[3] *kart' yegavīmūnēt' pavan mīžd' va' pātdahešn' ākās yehabūnēt*].

hanjamanīgān'[1] (sic) *zakarān'*[2] *va vagdān yezbexūnam* [*amešōspendān*[***]) *mē'īm zakar valāšān šapīr havan'd va' vagd' valāšān*].

Commentary.

1 *Yažešn' gōvešn' yehvūnt* (*i*)†) *aharūv' žartāšt'. man' min*[1] *aitān' aētūn' pavan*[2] *yažešn' mē'īm latamā žagaš ī*[3] *aūharmažd*[3]

*) Here we have alternative treatment, „č" pointed to the interrogative; and the rest of the word was taken as *vās* = ind. *vānē'* = „to desire" see also Y. XIX, 57.

**) No trace of *kāmak* was seen in *čvañtem*, doubtless owing to the disappearance of the „s" which appeared in *čvās*.

***) Is *amešō- ameš'-*?

†) See also Nēr.

Digitized by Google

yaẑešn' čāst' yehvūnēt', [*aēy ẑag ī*[1] *valā*[2] *vebedūnāŋd*[3]] *man' dāt' ī aūharmaẑd*, [*aēyaš*[4] *dāt' ī frārūn' man'*[5]*aš yaẑešn' aīt' aš*[6] *čāšt' yehvūnēt*[7] *aēy ẑag ī*[1] *valā*[2] *vēš vebedūnyēn*].

2 *man' bāstān'*[3] (sic) [*anšūtāān'*] *ẑayešn'*[4] *xvahišnīh*[5]**)* (so) [*afšān' ẑag mindavam yemalelūnēt amat šān'*[6] *šapīr tūvān' zivistan*[7]].

latamā aš ẑag ī[1] *aharūvan'*[2] [*zakarān'*[2] *va*[3] *vagdān'*[4]] *pavan bōndag mēneśnih ī fratūm yaẑešn' barā čāšt' yehvūnēt'*.

3 *man' nīyāyešn' ī amešōspendān'*[1] [*aēy aūstōfrīt'* (so) *ī*[2] *amešōspendān vebedūnyēn*[3]] *III dātōbarih yehvūnt, aēyaš vīǰīr III* [*bayen yehvūnt*] *harvispgūn gōvešn' yaẑešn'* [*yehvūnt*] *mē'im val*[4] *man' yaẑešn'* [*yehvūnt*][5] (*ī*[6]) *amešōspendān'*[7] *pavan ẑag yaẑešn'*.

The „Uštā Ahmāi" cited.

4 *Afaš' gūft' aūharmaẑd aēy nēvak' valā man' min ẑag ī valā*[3] *nēvakih katārčāī* [*nēvakih*[5]].

5 *afaš pavan kāmak'*[1] *pātaxšahih*[2] *yehabūnēt aūharmaẑd* [*pavan avāyast' ī*[3] *valā*].

Catechetical Addition.

6 (Question.) *mā pavan ẑag saxūn'* [*gōveśnih pasuxv' gūft'*[1] *mā ẑag mindavam mā*[2] *gūft'*].

7 (Answer.) *nēvak' rōvešnīh*[1] *pasuxv' gūft' nēvak rōvešnīh ī*[2] *harvispgūn' aharūvān' man'ič havand, man'ič yehvūnt havand*[3], *va man'ič yehvūnd*,

8 *ī*[1] *vaxšēnītār* [*ẑag gabrā*] *pavan vaxšēnītārih pasuxv'*[2] *gūft' moẑd pavan vaxšēnītārih ī*[3] *aūharmaẑd pasuxv' gūft' ẑag vaxšēnītārih ī*[4] *aharūv'*[5] [*yemalelūnam*] *man' vaxšēnītārih*[6] *av' aharuvān'*.

Yasna XXII.

Invocations for the Sacrifice.[1]

1 *Pavan barsōm ī mē'im yedrūnt*[2] [*av' barsōm-dān' būrt'*[3] *yegavīmūnēt'*] *levatā ẑōharak' ī*[4] *dātār ī aūharmaẑd ī*[5] *rāyēāōmand ī gadā-āōmand ī*[6] *amešōspendān rāī*[7] [*sāxt' yegavīmūnēt'*],

2 *denā hōm pavan aharāyīh lālā yehabūnt' ī* [*aēy*[1] *pavan frārūn'ih*[2] *sāxt' yegavīmūnēt'*] *bavihūnam av' denā yaẑešn'*.

3 *denā bisrayā*[1] *ī jivan'*[2] *ī*[2] *pavan aharāyīh lālā yehabūnt'* [*aēy pavan frārūn'ih*[3] *sāxt' yegavīmūnēt'*] *bavihūnam av' denā yaẑešn'*[4].

---

*) Interesting etymology.

Digitized by Google

denā aūrvar ī hadnapatāk[1] *ī pavan aharāyih lālā yehabūnt* [*aēy pavan frārūn'ih*[2] *sāxt' yegavimūnēt'*] *bavihūnam av' denā yažešn'*.

ī[1] *mayā ī šapīr* [*aēy mayā ī šapīr rāī sāxt' yegavimūnēt'*] *valāšān zōhar-āōmand hōm-āōmand*[2] (*ī*) *bisrayā-āōmand ī*[3] *hadnapāk-*[4] (so here; read *hadnapatāk-*(so))[5]*-āōmand ī*[6] *pavan aharāyih lālā*[7] *yehabūnt'* [*aēy pavan frārūn'ih*[8] *sāxt' yegavimūnēt*] *bavihūnam av' denā yažešn'*.

ī[1] *mayā ī šapīr* [*man'*[2] (so) *mayā ī šapīr rāī sāxt' yegavimūnēt'*[2]] *va mayā'č ī*[3] *hōmigān bavihūnam av' denā yažešn'*[4].

žagič ī asīmīn'[1] *hāvan' bavihūnam av' denā yažešn' va*[2] *žagič ī asīnīn'*[3] *hāvan'*[4] *bavihūnam av' denā yažešn'*.

žagič ī[1] *aūrvarīn'*[2] *barsōm ī*[2] *mat' yegavimūnēt' pavan rat' fravāmešnīh va*[3] *hōšmūrešnīh va*[4] *varžešnīh ī dēn' ī*[5] *šapīr ī maždayastān'*[6] (read *-yasnān**)),

žagič ī gāsān' srāyešnīh[1] *dahešn'* [*ī*[2] *dehak*] *ī mat' yegavimūnēt' pavan rat' fravāmešnīh ī*[3] *aharūv' ī aharāyih*[4] *rat'*,

denā hēzom[1] (better *aesm'*) *va*[2] *bōī bavihūnam av' denā yažešn' ī*[2] *lak ātaxš ī aūharmazd berā rāī* [*sāxt' yegavimūnēt'*].

harvisp'īč[1] *avādīh ī aūharmazd-dāt' man'*[2] *min aharāyih pētākīh bavihūnam av' denā yažešn'*,

pavan šnāyēnitārīh[1] *ī aūharmažd va amešōspendān'* [*pavan šnāyēnitārīh*[2]] *ī*[3] *srōšaharīh* (sic for *srōšaharūv'*, hardly „*srošyārih*[5] here) *va*[4] *ātaxš ī aūharmazd* [*berā*] *va rat' ī*[5] *būland man' aharūv'*.

bavihūnam av' denā yažešn' asnīh[1] *ī*[2] *aharāyih rat'*[3] *pavan hāvan'*[4] *ī aharūv' ī aharāyih rat'*,

[*aētūn' čēgōn pavan srōšdrōn' nipist' vad ašahya*[5] (not *ašahę*) *raθ ō berezat' vad raθ ō*[2] (so)**).]

pavan šnāyēnitārīh[1] *ī aūharmažd ī*[2] *rāyē-āōmand*[3] *ī*[4] *gadāāōmand*[3] *ī*[5] *amešōspendān*[6] *ī*[7] [*hāxvatāyān' ī hūdehakān'*][9],

(*ī*) *mitr'*[1] *ī frehgāyōt'*[2] (so here, better *frehgaoyōt'*) *va*[3] *rāmešn'īč*[4] *xvaharūm*[5] (so?),

(*ī*) *xvarxšēt'*[1] *ī amarg ī rāyē-āōmand ī arvand-āsp'* [*aēyaš āsp'*[2] *ī*[3] *nēvak'*[4] *ait' man'*[5] *aētūn' yemalelūnēt'*[6] *havat āsp'*[7] *ī*[8] *nēvak barā yehabūnēt'*],

va (*ī*) *vāē*[1] *ī avarkār' va*[2] *turvēnitārtūm min žag-han*[3] (so) *dāmān' aētūn' lak vāē ī man'*[4] *lak ait'* [*aēy*[5] *nafšā*[5] *havih*[5]] (*ī*)[6] *spēnāk mīnavad* [*nafšā*[7] *havih*],

---

*) So the Munich Parsi-pers. MS. for the most part translates *-yasnān*.

**) From Yasna XXII, 14 to 23 inclusive are repeated from Yasna XXII, 2 to 10 inclusive.

Digitized by Google

28 (*i*) *rajistak'ič*[1] *ī faržānak' ī aūharmažd-dāt' va*[2] *dēn' ī vēh*[3] *ī mažđayastān'* (read *-yasnān'*[4]),

29 (*i*) *mānsarspend ī*[1] *aharūv' ī*[2] *kāmak'-axū*[3]-(sic)-*dāt' ī yuīt-šēdā*[5]*-dāt' ī zartūšt va*[1] (*i*) *dēr-avar-rōvešnīh* [*ī*[2] *mīnavad*[3] *ī*[4] *spend*[5]] *ī*[6] *dēn' ī šapīr ī mažđāyastān'* (*-yasnān*)[7] [**] *va* (*i*) *ākāsih*) *ī*[7] *mānsarspend*[8] *va asn'-xrat' ī aūharmažd-dāt' va*[9] *gōš'-srūt'*[10] *xrat ī aūharmažd-dāt'*,

30 (*i*) *ātaxš ī aūharmažd berā va*[1] (*i*) *lak ātaxš*[2] *ī aūharmažd berā man'*[3] *pavan denā yažešn' havīh*[4] *levatā harvispgūn*[5] *ātaxšān'*,

31 (*i*) *gir ī hōšdātār ī aūharmažd-dāt'*[1] *ī*[2] *aharāyīh-xvārīh*,

32 (*i*) *harvisp'*[1] *yažadān* (so here) *ī aharūvān*[2] *ī mīnavadān va stihān'*[3],

33 (*i*) *aharāvān' fravāhar*[1] (*i*) *čirān ī avarvijan' ī pōryōtkēšān' fravāhar ī*[2] *nabānažđištān' fravāhar ī*[2] *gūftšem ī*[3] *yažat*[4] (so here).

Digitized by Google

Beiträge zur Pluralbildung des Semitischen.[1])

Von

J. Barth.

I. Das *aī* des Status constructus.

Der Status constructus zum maskulinen Plural *īm* des Hebräischen, *īn* des Aramäischen und der Mēša-Inschrift endigt übereinstimmend auf hebr. ◌ִי = aram. ◌ִין, syr. ◌ܝܢ, und die moabitische Endung in יתי, כלאי (Mēša 8. 23) hat man ebenso anzusetzen. Seine Bildung gehört der Zeit der nordsemitischen Sprachgemeinschaft an. Es herrscht Übereinstimmung darüber, daß diese Endung nicht der lautgesetzlich zu erwartenden entspricht, welche vielmehr *ī* (aus *ī·ma* mit Abwurf der letzten Flexionssilbe im Stat. constr. wie im Arabischen) hätte lauten müssen. Von andern, nicht ernstlich in Betracht kommenden Versuchen abgesehen, hat man dies *aī* mehrfach als Übertragung des Constructus des Duals auf den des Plurals erklärt,[2]) während Praetorius[3]) in ihr die selbständige Feminin-Abstraktendung *ā* (◌ـى) sieht und diese als Stat. constr. zum emphat. ◌ٰ, der in Wirklichkeit ein Stat. absolutus sei, betrachten will. Es wäre jedoch — was letztere Ansicht betrifft — nicht abzusehen, wieso sich im Syrischen dieselbe Endung ◌ـى beim Stat. constr. als Diphthong *aī*, beim Emphaticus als Monophthong *ē* darstellen sollte. Im Hebräischen gar existiert bekanntlich eine Pluralendung *ē* überhaupt nicht, und es würde gegen alle sonstige Analogie verstoßen, daß für den Stat. constr., der sonst die ursprünglichen

1) Es sei mir gestattet, zu bemerken, daß die nachfolgenden Untersuchungen vor 10 Jahren niedergeschrieben worden sind. Über die Emphaticus-Endung *ē*, *ajjā* (S. 436 und Nr. II des folgenden) hat inzwischen Praetorius in dieser Zeitschrift Bd. 56, 687 f. dieselben Ergebnisse vertreten, zu denen ich gelangt war, والفضل للمتقدّم. Wegen der Momente, die von Praetorius noch nicht berührt sind, zu denen auch die Beziehung zum Assyrischen gehört, habe ich auch diesen Teil beibehalten.

2) So Olshausen, Hebr. Gramm. § 16 b Anm.; Wright, Lectures S. 151; König, Lehrgeb. § 124; Lindberg, Vergl. Gramm. I, 95 [, Nöldeke in „Beiträge zur sem. Sprachwissenschaft" 1904, die mir erst während der Korrektur zugehen].

3) Amhar. Gramm. § 133 a; ZDMG. 56, 686.

Digitized by Google

Formen, nur in eigenartiger Betonung und ev. Verkürzung, erhalten hat, hier allein eine fremde Abstraktendung verwendet worden wäre.

Dieser fremdartigen Annahmen bedarf es nicht. *ai̯* ist von vornherein Endung des masc. Stat. constr. Plur. gewesen, nur nicht bei den starken, sondern bei den Nomina ult. *j*, die im Singular auf *ē*, bezw. *ai̯*, endigten, und ist von ihnen aus auf die starken Nomina übertragen worden. Der mask. Plural jener Nomina auf *ē*, *ai̯* ist in dem Casus obliquus, der im Hebräischen und Aramäischen allein vorliegt, aus *ai-īna* schon in ursemitischer Zeit zu *ai-na* verkürzt worden, wozu dann der Stat. constr. *ai̯* lautete. Vgl. im Arabischen von den Participia pass. مُجَلًّى, مُجْلًى den Stat. absol. Plur. مُجَلَّيْنَ, مُجْلَيْنَ, und hieraus Constructus مُجَلَّىْ, مُجْلَىْ. Ebenso erhielten im Aramäischen passive und reflexive Partizipien wie ܡܓܠܝ bezw. מִשְׁתָּרֵא im Plural statt *ai̯* + *īn*, *ē* + *īn* die Endung *ain*, daher ܡܓܠܝܢ, מִשְׁתָּרַיִן (Dan. 5, 6). Über ihren Stat. constr. vergleiche weiter unten. — Dasselbe gilt von den hebräischen Substantiven mit gleicher Singularendung: שָׁמַיִם und dem Biliterale מַיִם[1]), die von einem Singular *šămăj*, *măj* ausgehen; die Pluralendung *ai̯* + *īm* ist auch hier zu *ai̯m* verkürzt. Ihr Stat. constr. hat von Anfang an, wie jetzt noch, auf *ai̯* geendigt: שְׁמֵי, מֵי, wie syr. ܫܡܝ, ܡܝ.

Die gleiche maskuline Pluralendung *ai̯m* mußten die Substantive mit dem Wortausgang ֶה—, der urspünglich ـَى war, bilden. Wie zu dem poetischen שָׂדַי ein Plural *שָׂדַיִם gehört haben muß, so entsprach auch der Parallelform שָׂדֶה[2]) lautgesetzlich ein gleicher Plural. — Im Arabischen würde der äußere Pural von قَنًا lauten (Nom. قَنَوْنَ), Gen. قَنَيْنَ, der von مِعًى würde (مِعَوْنَ) مِعَيْنَ sein. Ebenso mußte im Hebräischen und Aramäischen der herrschende Casus obliquus Plur. von קָנֶה, ܩܢܐ lautgesetzlich קָנַיִם, aram. *qᵉnain*, der zu aram. ܩܢܝܐ und dem verlorenen Singular des hebr. מֵעַי im Hinblick auf arab. مِعًى aram. *mᵉʿai̯n*, hebr. מֵעַיִם lauten, und wirklich

1) Der Vokal *i* nach *j* ist selbstverständlich nur Hilfsvokal, wie in קַיִץ = قَيْظٌ, עַיִן = عَيْنٌ u. s. w.

2) Daß dies ֶה— lautgesetzlich dieselbe Flexion wie der Diphthong hat, zeigen die Singulare mit Suffix מִקְנֶיךָ Jes. 30, 23, מִשְׁתֵּיהֶם Jes. 5, 12, שָׂדֶיךָ 1 K. 2, 26 u. a. m. — G.-K. § 93, ss.

Digitized by Google

hat die Mischnasprache auch noch den Plur. מעיים bezw. מעיין erhalten (z. B. Erub. 41 b, Chull. 50 a, 56 b, Levy, Nhbr. WB. III, 185). Ebenso mußte חָזֶה, סִטְ„Brust", sofern es als *חַדֵּי anzusetzen ist, עָצֶה = عَصًى, — מָנָה, مِنًا im Hinblick auf מִנִּים und alle Bildungen dieser Art urspr. Plurale auf ـִים, aram. ـִין bilden.

Im Stat. absol. Plur. sind freilich diese Formen auf *aim*, mit Ausnahme von שָׁמַיִם, מַיִם, dem Partizip מְמִתָיִם (Jes. 25, 6), im Hebräischen verdrängt worden, ebenso im Aramäischen bei den betreffenden Substantiven, aus dem leicht ersichtlichen Grund, weil sie rein äußerlich mit dem gleichen Kasus des Duals zusammengefallen waren. Einesteils wurden sie öfter durch die Femininendungen ersetzt; vgl. חָזֶה: חָזוֹת, — שָׂדֶה: שָׂדוֹת, — נָוֶה (נָוִי): נָוֹת und נָאוֹת (Stat. constr.), — קָנֶה: קָנוֹתָם (neben aram. Pluralen)[1]). Wurde aber der maskuline Plural gebildet, so wurde er eben darum im Stat. absolutus nach Analogie des starken Nomens behandelt, z. B. קָנִים und סִנִּים, — עָנִים und סִנִּים. — סִנִּים, סִנִּים „Wert" von einem Sing. *סִנִּי u. a., was das Hebräische sogar beim Adjektiv und Partizip durchgreifen ließ, vgl. קָשֶׁה: קָשִׁים, — רָעֶה: רָעִים, — מְגֻעָלָה: מְגֻעָלִים. Es braucht nicht erst ausgeführt zu werden, daß dieses *îm*, aram. *în* nicht die primären Endungen der Plurale von Nomina mit der Endung *ê* (*aî*) + *îm*, bezw. *în* gewesen sein können. Das Zeugnis von שָׁמַיִם, מַיִם, deren Endung mit dem ـֵי, ـִין der Partizipien und Adjektive des Aramäischen, wie mit dem ـِين des Arabischen völlig übereinstimmt, erweist, daß ihr ursprünglicher lautgesetzlicher Plural auf ـִים, aram. ـִין endigte. Ihre Verdrängung bei den Substantiven durch die Endung *îm*, *în* der starken Nomina gehört aber in der Hauptsache schon der Zeit der hebräisch-aramäischen Sprachgemeinschaft an, wie die oben Zeile 16 stehenden Beispiele erweisen. Sie ist im Hebräischen ganz durchgedrungen, im Aramäischen dagegen auf die Substantive beschränkt, weil bei ihnen allein eine Konkurrenz des Duals vorkam und zur Formdifferenzierung drängte. Bei den Adjektiven und Partizipien, wo ein Dual nicht existierte, sind im Aramäischen die alten Pluralendungen auf ـִין, *ên* erhalten geblieben. — Im Stat. constr. ist aber sowohl im Hebräischen wie im Aramäischen die ursprüngliche lautgesetzliche Endung *aî* auch beim Substantiv erhalten geblieben מָנֵי = סִנֵּי, — *מָנֵי = סִנֵּי u. s. w.

1) Hierüber vergleiche unten S. 441.

Digitized by Google

Nachdem so bei den Substantiven auf ה֫—, ـَـ֫ im Plural der jüngere Stat. absol. auf *īm*, *īn* neben dem alten Stat. constr. auf *aj* sich regelmäßig etabliert hatte und hierdurch das ursemitische Verhältnis von Constructus *aj* zu Absolutus *aj̇m(a)*, *aj̇n(a)* im Nordsemitischen zerstört worden war, brachte das nunmehrige Verhältnis bei den ל"י-Nomina von Absol. *īm*, *īn* zu Constr. *aj* eine umfassende Analogiebildung schon in der nordsemitischen Sprachperiode hervor. Es trat nunmehr zu allen Pluralibus absolutis auf *īm*, *īn*, auch zu denen der Nomina und Adjektive der starken Stämme, der Stat. constr. *aj* regelmäßig hinzu. Wie beim Stat. absol. die Form *īm*, *īn* der starken Nomina die der ל"י-Wurzeln verdrängt hatte, so beseitigte im Stat. constr. die Form *aj* der ל"י-Nomina auf ה֫— = ـَـ֫ die der starken Wurzeln. Es fand somit bei den Substantiven eine durchgreifende Ausgleichung der Formen der starken und schwachen Wurzeln in den beiden Status des Plurals statt.

Ein klarer Beweis für diesen Ursprung der Endung *aj* ist das Verhältnis des Stat. emphat. *ajjā* im Aramäischen, über den schon Praetorius ZDMG. 56, 685 zutreffend geurteilt hat, daß er ursprünglich nur zu den Nomina ult. *w* et *j* auf *ē* gehört, wie es noch immer im Syrischen der Fall ist, und erst sekundär im Westaramäischen sich auch über die festen Nomina ausgebreitet hat.

Nach den Bildungsgesetzen für den Stat. emphat. tritt *ā* hinten an die ursprüngliche Form des Nomens im Singular wie im Plural. Also weist der Stat. emphat. Plur. *aj̇jā* auf einen pluralen Stat. constr. *aj* als seinen Ausgangspunkt.[1]) Das sind aber eben die obigen Pluralformen der ל"י-Stämme wie

Absol.	Constr.
šamaj̇-m	*šamaj*
(ebenso) *maj̇-m*	*maj*

und die vorauszusetzenden ursprünglichen Plurale *קַנַיִם, *מַנַיִם, das mischn. מעיים „Eingeweide" u. s. w. Da nun das Syrische diese Stat. emphat. *aj̇jā* nur von den Nomina ult. *w* et *j* aus bildet und der Constructus auf *aj* die notwendige Voraussetzung zum Emphaticus auf *aj̇jā* ist (wie im Feminin Pluralis *āth* zu *āth-ā*), so liegt hier ein deutliches Zeugnis der Sprache dafür vor, daß der Ursprung der *aj*-Endung bei den Nomina auf ـَـ֫ = ה֫— liegt. Wie sodann dieses *aj̇jā* des Emphaticus im Westaramäischen sich über alle Masculina Plur. ausgebreitet hat, so hat sich schon in der hebräisch-aramäischen Sprachperiode das *aj* des Stat. constr. über alle, auch die festen Nomina, ausgedehnt.

1) Die Schärfung des *j* war nach aramäischen Lautgesetzen notwendig, weil sonst *ejā* entstanden und die Formen mit dem Emphaticus des Singulars zusammengefallen wären.

Digitized by Google

Das so entstandene Verhältnis von *īn* zu *aī* im Plural masc. hat nun im Aramäischen bei den Adjektiven und Partizipien Anlaß zu einer Neubildung gegeben. Vergleicht man die Pluralformen

Absol.	Constr.	Emphat.

untereinander, so zeigt sich, daß die Endungen des Absol. *ēn* (= *aī-n*) und des Emphat. *aīī-ā* einander entsprechen, daß dagegen zu ihnen ein anderer Constructus: *methgall-aī*, nicht *methgallī-aī*, ursprünglich gehört haben muß.[1]) Diese letztere Neubildung ist leicht zu verstehen. Nachdem bei den Substantiven der Constructus auf *aī* nicht mehr, wie ursprünglich, nur zum Absolutus der כ״י-Nomina *aī-n*, *ēn*, sondern zu dem für sie neuentwickelten *īn* gehörte, also in dem *aī* nunmehr nichts mehr von dem כ״י-Ursprung dieser Endung empfunden wurde, hatte die Sprache das Bedürfnis, bei den Pluralen der Adjektive auf *ēn*, deren כ״י-Ursprung noch offensichtlich war, das radikale *ī* auch im Constructus hervortreten zu lassen. Wenn zu *īn* ein Constructus *aī* gehörte, so bildete sich folgerichtig zu *ēn*, das noch als *aī-īn* gefühlt wurde, ein Constructus *ī-aī* (= urspr. *ªī-aī*) nach Analogie der Formen des starken Nomens, wo der dritte Wurzellaut vor der Endung *aī* immer zum Ausdruck kam.

Jener Ursprung der Constructusendung *aī* lehrt nun weiter die rätselhafte Form des maskulinen pluralen Nomens mit Suffix der 3. P. sing. verstehen,[2]) die allen sonstigen Erklärungsversuchen trotzt: die gemeinaramäische Form *auhi*, wie , bibl. חֲדוֹתָיו, נְעִימוֹתָיו, die sogar vereinzelt als Aramäismus in das jüngere Hebräisch in תַּגְמוּלוֹתָיו Ps. 116, 12 Eingang gefunden hat. Das Aramäische kennt für die 3. P. sing. masc. nur ein Suffix *hī*, nirgends ein *hū*; es ist also ausgeschlossen, daß hier in der Endung *au* irgendwie das Suffix der 3. P. sing. nochmals als *hū* versteckt sei, wie es auch lautlich und graphisch ausgeschlossen ist, daß *malkau* etwa aus *malkaī* + *hū* komponiert wäre. Die Endung von *malkau* ist vielmehr die Endung des Nominativus Pluralis derselben Nomina, von denen *aī* der Casus obliquus ist, wie der arabische Stat. constr. مرضو zu مرضوٌ verglichen mit مرضى zu مرضين u. s. w. Die Verwendung des Nominativs *au* statt des sonst herrschenden Casus obliquus *aī* war hier bewirkt durch Dissimilationstrieb wegen des folgenden *hi*, um das harte *aīhi* zu vermeiden. Daß der Nominativ Plur. der כ״י-Nomina sich hier noch behauptet

1) Wie beim Substantiv *qᵉnaī* zu *qᵉnaīī-ā* u. s. w.

2) Mit dem folgenden komme ich auf meine ZDMG. 56, 240, Z. 7 v. unt. gegebene Verweisung zurück.

Digitized by Google

hat, kann nicht befremden, da ja auch im Stat. constr. Sing. der Verwandtschaftswörter das Aramäische die Nominative *'abū*, *'aḫū* u. s. w. gegenüber dem im Hebräischen alleinherrschenden Casus obliquus *'abī*, *'aḫī* erhalten hat.[1]) Auch dieser Stat. constr. des Nominativus Plur. der ל"י-Nomina vor dem Suffix *hi* hat sich dann im Aramäischen über die gesamten Nomina Plur. vor demselben Suffix ausgebreitet.

II. Das *ē* des Emphaticus Plur.

Zum mask. Plur. gehört im Syrischen der Stat. emphat. auf *ē*. Ebendahin ist die Pluralendung ־ auf der Hadad-Stele in ארק שנו, ארק חטי, ארק שערי, (Z. 5. 6) בסם אנשי צרי (30) באבני (31) u. s. w. zu rechnen, die nicht als Verkürzung von *īn* angesehen werden kann, weil der Stat. absol. auf *īn* in מלכן רברבן (Bau-Inschr. 9. 12) daneben steht. Auch im babylonischen Talmud und im Mandäischen ist *ē* die Endung des Stat. emphat. Pluralis; da aber hier der Stat. absol. Plur. *īn* sein *n* verloren hat, so fallen in der Schrift der Stat. absol. und emphat. zusammen, und es ist nur aus den syntaktischen Verhältnissen der jeweilige Status erschließbar. — Im Westaramäischen erscheint das *ē* regelmäßig nur bei den Gentilizien auf *āj*, sonst nur in sporadischen Fällen im Targum, wohl infolge der babylonischen Endredaktion.

Daß dieses *ē* aus *ajjā* verkürzt sein sollte, halte ich, wie Praetorius ZDMG. 56, 658, für nicht annehmbar. Eine Kontraktion dieser Art wäre im Altaramäischen ohne Analogie. Positiv wird es dadurch widerlegt, daß bei den ל"י-Nomina und Biliteralen im Syrischen das *ajjā* allein den Emphaticus bildet und es unerfindlich wäre, warum die Kontraktion zu *ē* gerade bei diesen unterblieben, bei den übrigen Nomina aber vollzogen sein sollte.

Ein anderes muß dagegen erwogen werden. Da im Syrischen *ajjā* an die ל"י-Nomina gebunden, *ē* dagegen den starken Nomina eigen ist, so scheint es nahezuliegen, daß dieses *ē* aus dem Stat. constr. der starken Nomina masc. nebst der Emphaticusendung, also aus *ī* + *ā*, kontrahiert sein könnte. Im Äthiopischen ist bekanntlich ein aus *ī* + *a* entstandenes Schluss-*ē*, wie z. B. *gabārē* als Akkusativ von *gabārī* + Akkusativendung *ā*, ganz gewöhnlich. Auch im Neusyrischen wird wurzelhaftes *j* im Sing. + Emphat.-Endung *ā* zu *ē* verbunden, z. B. ܐܘܼܒ̈ܐ „die Krippe", ܐܘܼܒ̈ܝ „die Mühle", ܣܘܼܣ̈ܝ „das Pferd" u. s. w.[2]) — Aber im Altsyrischen tritt diese

1) Auch das partikelhafte ܠܘܼܬ verglichen mit hebr. לְךָ geht vom Nominativ *fū* „Mund" aus; das Wort wurde dann im Stat. constr. nach der Analogie von *d^{e}mū-th*, *ṣ^{e}bū-th* behandelt.

2) Nöldeke, Neusyr. Gramm. S. 123 und S. 55.

Digitized by Google

Art von Vokalverschmelzung nirgends auf; darum ist sie auch hier m. E. nicht annehmbar.

Es bestand also keine Möglichkeit, aus der Endung des Stat. constr. Plur. *ī* + *ā* eine Endung für den Emphaticus herzustellen.[1]) Während nun das Westaramäische die Schwierigkeit durch die Übertragung des י״-Emphaticus *ajjā* auf alle Nomina beseitigte, verwandte das Ostaramäische die Abstraktendung *ē* (= ـێ) an Stelle der fehlenden emphatischen Pluralendung. Dieses Afformativ *ē* (ـێ) dient im Südsemitischen nicht nur zur Abstrakt-, sondern auch im Arabischen in größerem Umfang zur Pluralbildung bei den gebrochenen Pluralen فَعْلَى, فَعَالَى. Im Aramäischen wurde es zur Funktion des Emphaticus differenziert, die es im Westaramäischen bei den Gentilizien in den Fällen der syntaktischen Anwendung des determinierten Status auch tatsächlich aufweist.

Mit dieser Endung ist die assyrische maskuline Pluralendung *ē* als identisch zusammenzuhalten. Die Lesung *ē* hat Delitzsch[2]) durch die vielfachen Schreibungen *i..ē* (*ša-di-e*, *ni-qi-e*, *qu-ra-di-e* und die häufige Hinzufügung des phonetischen Komplements *ē* zu ideographischen Pluralen äußerst wahrscheinlich gemacht, so daß auch für die Fälle der Schreibung des Plurals mit *i* (*mal-ki*, *ar-ḫi* u. s. w.) jenes *ē* als die ursprüngliche Lesung anzusehen ist. Der Hinblick auf sonstige assyrische Pluralendungen, wie *ān*, *āt*(*i*), welche ursprüngliche Abstraktendungen sind, bestärkt, wenn es dessen bedürfte, auch für das aramäische und assyrische *ē* diese Annahme. Übrigens mag das Aufkommen des emphat.-pluralen *ē* im Aramäischen nach anderer als der sonstigen Bildungsart des Emphaticus mit *ā* einer Einwirkung des Babylonisch-Assyrischen auf das Aramäische seine Enstehung verdanken. — Der Abstraktumsursprung dieses *ē* erklärt es weiter auch, daß im Neusyrischen dieses *ē* bei den Adjektiven unterschiedlos für den maskulinen und femininen Plural gebraucht wird,[3]) wie im Babylonisch-Assyrischen die Adjektive und Partizipien beider Geschlechter ihren Plural mit der Abstraktendung *ūtu*, *ūti* bilden.

III. Aram. *ăwwāthā* zum mask. Sing. *jā*.

Es dürfte zweckmäßig sein, einen Umblick über die Verbreitung des pluralen *āt* der Untersuchung des maskulinen *ăwwāthā* im Aramäischen vorauszuschicken, für den jene zum Teil in Betracht kommt.

1) Eine einfache Verbindung beider würde mit dem singularischen ـَـ zusammengefallen sein.

2) Assyr. Gr. S. 75; s. auch S. 181. Auch Zimmern, Vgl. Gr. S. 174 nimmt die Lesung *ē* an; er fügt hinzu, die Länge des *e* sei nicht gesichert. Aber einen kurzen Vokal als Pluralendung hat das Semitische nirgends.

3) Nöldeke, Neusyr. Gramm. § 67.

Digitized by Google

Die plurale Femininendung *āt* hat sich im geschlechtlichen Gegensatz zu dem maskulinen *ūna*, *ina*, bezw. *în*, *îm*, beim Adjektiv und Partizip mit der Singularendung *at*, *t* im Arabischen, Aramäischen, Hebräischen fest behauptet.[1]) Beim Substantiv trat sie schon in ursemitischer Zeit naturgemäß auch an begriffliche Feminine, die keine formale Femininendung des Singulars hatten, an,[2]) wofür ein ursemitisches Beispiel das arab. أَرْضٌ, hebr. אֶרֶצוֹת, aram. אַרְעָא zum Singular *'arḍ*, *'arṣ* ist. Vgl. weiter als herausgegriffene uralte, durch mehrere Sprachen[3]) verbreitete Fälle z. B. נְפָשׁוֹת, נַפְשָׁא, ass. *napšāti* zu *nafš*, — עֵינוֹת „Quellen", עַיְנָא, ass. *ināti*,[4]) — אֳרָחוֹת, אוֹרְחָא „Wege" zu *'urḥ*, — כִּתְפוֹת, כִּתְפָא zu *katif* u. v. A. — Vielleicht sind solche Fälle, wo das plurale *āt* formell nicht zu einem singularen *at* gehörte, der Anlaß gewesen, daß es auch — in den einzelnen Sprachen in verschiedenem Umfang — an Sachwörter maskulinen Geschlechts angefügt wurde, wie z. B. bei קוֹלוֹת = äth. und amh. *qālāt*, — עֶבְרוֹת = ass. *ēprāti*, — נְהָרוֹת = ass. *nārāti* = נַהֲרָא[5]), — יְמוֹת (Stat. constr.) = יַמָּא = ass. *ūmāt*, — לְבוֹת = לִבָּא und zahlreiche andere. Zum Teil haben hier gewiß auch begriffliche Kategorien ohne Rücksicht auf grammatisches Geschlecht die Pluralbildung uniformiert.[6])

In weit bedeutenderem Umfange hat sich in den abessinischen Sprachen dieses *āt*, welches im Äthiopischen noch beim Adjektiv an das Feminin gebunden ist, beim Substantiv über beide Geschlechter verbreitet. Im Äthiopischen tritt *āt* der Regel nach bei allen Substantiven, gleichviel welchen Geschlechts, an, sofern sie einen äußeren Plural bilden. Das *āt* ist hier die alleinige substantivische äußere Pluralendung geworden, während beim Adjektiv der ursemitische geschlechtliche Gegensatz durch ein neuentwickeltes mask. *ān* gegenüber fem. *āt* sich behauptet hat. Im Tigriña hat der Nivellierungsprozeß auch die Adjektive

1) Im Äthiopischen im Gegensatz zum maskulinen *ān* beim Adjektiv und Partizip.

2) Es ist für das Folgende gleichgültig, ob noch daneben die maskuline Pluralendung im einzelnen Falle vorkommt oder nicht.

3) Das Arabische hat bekanntlich die äußere Pluralbildung bei den Substantiven ohne singulare Femininendung fast durchweg durch die gebrochenen Plurale verdrängt und kann darum nicht verglichen werden.

4) Vgl. Delitzsch, Ass. Gr. S. 188—89.

5) Die besondere Ausgestaltung der Endung im Aramäischen (vgl. unten) ist hier für unsere Frage belanglos.

6) Bekanntlich kommen auch eine Reihe von maskulinen Pluralendungen zu femininen Singularen vor, wozu wir bei einem Teil noch die Ursache ermitteln können. Doch gehört dies nicht in diesen Zusammenhang.

Digitized by Google

erfaßt: *āt* ist hier nicht nur bei den Substantiven die herrschende Pluralendung, auch bei Adjektiven und Partizipien wird *ān* nur noch im kirchlichen Gebrauch verwandt, sonst ist *āt* das gewöhnlichste Pluralafformativ für beide Geschlechter; neu tritt hier daneben für bestimmte Bildungen, wie *gabāri*, das Nom. instrum. mit *m*-Präfix u. a., die Endung *ō*, *ōt* unterschiedslos für beide Geschlechter auf.[1])

Die plurale Femininendung *āt* hat also, nachdem sie schon in ursemitischer Zeit beim Substantiv auch für grammatisch-geschlechtliche Feminine ohne Singularendung *at*, sodann, vielleicht in weiterer Fortentwickelung hieraus, z. T. auch durch Kategorienbildung, im Nordsemitischen für Sachwörter männlichen Geschlechts Verwendung gefunden, in den abessinischen Sprachen beim Substantiv die Maskulinendung ganz zurückgedrängt.

Eine Reihe von maskulinen Substantiven mit der Endung *ē*, Emphat. *jā* bilden im Syrischen abnorme Plurale auf ◌ָ̈ ◌ָ̈ ◌ָ̈

Vielmehr ist m. E. der Ursprung von vornherein in einer unbedingt substantivischen Klasse zu suchen.

Der Plural *awwān*, *awwāth*(*ā*) gehört lautgesetzlich zu einem Singular *āth.*[1]) Unter den Nomina mit der maskulinen Endung ـــا, Emphat. ـــא, die diesen Plural bilden, findet sich eine gemischte Gesellschaft vereinigt; solche mit: 1. ursprünglichem *āi* (oder monophthong. *ē*), z. B. ܒܝܫܐ, ܥܠܐ, ܩܕܡܐ, ܫܒܐ (vgl. oben S. 433), ܟܠܟܐ, Emph. ܟܠܟܐ vgl. mit ليلى (hier Frauenname)[2]); 2. urspr. *ăj* in substantivischen Partizipien des Peal ܫܡܥܐ, ܦܩܐ, die jedoch im Targum diesen Plural nicht bilden (s. vorher); 3. urspr. *jā* im Emphat. einsilbiger Maskuline, wie ܓܢܐ „Haufen" (= misch. גרי), ܛܠܐ „Schaf" und vereinzelt die gleiche Endung bei anderen maskulinen Bildungen, wie beim Fremdwort ܟܘܢܣܐ „Thron", ܟܘܦܣܐ „Kranich" u. a.[3])

Von diesen Klassen gehört der Plural *awwān* lautgesetzlich nur zur ersten auf *ē*, *aī*; nur ist zu den maskulinen Sachwörtern der Plural aus der entsprechenden Femininform des Sing. gebildet worden. Die Ursache, welche hier der maskulinen Pluralendung hindernd im Wege stand, ist schon S. 433 dargelegt; sie würde im Hebräischen und Aramäischen genau so, wie der Dual, gelautet

---

der doch mit dem Plur. fract. ـــَـــَـــَـــ der starken Wurzeln korrespondiert und demnach eine andere Form als *qātil* hat, mit dem äußeren Plural von *qātil*: ـــُـــُـــُـــ, ـــُـــُـــُـــ des Aramäischen. — Partizipien des Qal wie *sāqiw*, *rā'iw* mit *w* kennt das Semitische nirgends, behandelt vielmehr alle Partizipien der Verba ult. *w* nach Analogie der ult. *j*. Auch die weitere Annahme der Umbildung des behaupteten **sāqiw* u. s. w. zu *sāqāw* nach Analogie des intransitiven Qal-Imperfekts *ē* (das doch = *ăj*, nicht = *ăw* gewesen wäre) verstärkt noch die anderen Schwierigkeiten.

1) Vgl. ـــَـــَـــَـــ : ـــَـــَـــَـــ; wie ـــَـــَـــَـــ : ـــَـــَـــَـــ, — ـــَـــَـــَـــ : ـــَـــَـــَـــ, targ. ـــَـــَـــَـــ : ـــَـــَـــَـــ. Ebenso im Arabischen غَزَاة : غَزَوَات, — قَنَاة : قَنَوَات u. a. m. — Die Schärfung des *w* im Plural des Syrischen ist sekundär; das Biblisch-Aramäische hat dafür Dehnung: ـــָـــ; vgl. auch S. 439, Anm. 5. — Vgl. auch im Hebräischen יְרֵחִים (dem Aramäischen entnommen, mit dissimiliertem *j* statt *w* vor *ō*) von dem Singular יָרֵחַ.

2) Auf die Zusammengehörigkeit dieser beiden hat mich einmal Prof. Nöldeke aufmerksam gemacht.

3) Im Arabischen wurde die Endung der beiden letzteren als *ijj* gehört: كُرْسِيّ, كُرْكِيّ.

Digitized by Google

haben: hebr. קָנִים, aram. קִנִּין; hebr. מִצִּים (wie im Mischnischen), aram. מָצִין; hebr. לֵילִים, aram. לֵילִין und so überall. Diesem Zusammenfall des Plurals mit dem Dual hat aber das Nordsemitische aufs Energischste entgegengewirkt. Das eine Mittel bestand, wie oben S. 433 besprochen ist, in dem Abwurf der vokalischen Singularendung *ē* vor dem Pluralafformativ (קָנִים, صُنْع; d. h. einer Pluralbildung nach der Analogie des starken Nomens). — Ein zweites nachweisliches Mittel war das, den Plural femininisch zu bilden. So bildet das Hebräische von שָׂדֶה (nicht שָׂדַיִם oder שָׂדִים, sondern) שָׂדוֹת, — von חָזֶה : חָזוֹת, — von קָנֶה : קָנוֹת (Stat. constr.), — von לַיְלָה[1] : לֵילוֹת, — von נָוֶה : נָוֹת und נְאוֹת (Stat. constr.). — Denselben Weg ist das Aramäische gegangen. Im Aramäischen wird nur (wie im Arabischen) bei den כ״ו-Nomina vor der antretenden Femininendung nicht, wie im Hebräischen, der lange Vokal, mit dem das Maskulin schließt, verdrängt, sondern er behauptet sich als langes *ā* vor ihr.[2]) Es bilden daher die obigen Maskuline mit Endung ـــא, Emph. ـــָא, ihren Plural von den zu ihnen gehörigen Femininen aus: zu فِسْل nicht von رَحًى, sondern vom Fem. رَحَاة: Plur. فُسُّوْلٰى[3]), — von كِسْل, wie von *لَيْلَاة: Plur. كَسْلَوْلٰى = hebr. לֵילוֹת, — von سُبْع, wie von *حَدَاة: den Plur. سُبُّوْعٰى = hebr. חָזוֹת, — von אַרְיֵה, wie von *אַרְיָאתָא: Plur. אַרְיָוָתָא, wie hebr. אֲרָיוֹת u. s. w. Die aramäischen Plurale entsprechen ganz den hebräischen. Diese feminine Art der Pluralbildung gehört (wie die maskuline קָנִים = صُنْع) der gemeinnordsemitischen Periode an; sie ist darum auch durch alle aramäischen Dialekte verbreitet.

Dadurch nun, daß im Aramäischen mit diesem maskulinen *ē*, *jā*, welches = ـــَى ist, maskuline Endungen *ē* und *jā*, welche anderen Ursprungs waren, im Singular äußerlich gleich waren (S. 440), zog jene Art der Pluralbildung Analogiebildungen auch von diesen

1) Dessen unbetonte Endung *å* bekanntlich nicht die des Feminins ist; es ist eine Form *لَيْلَا, die dem arabischen لَيْلَى parallel geht.

2) Vgl. مَنَاة, صُنْعٰى gegenüber hebr. מָנָה, — كَسْلَوْلٰى mit hebr. עִוֶּרֶת, — صَرْمٰى = targ. חָצָה mit hebr. חָצָה u. s. w.

3) Daß daneben noch die maskuline Pluralbildung فُسْل, wie oben S. 433, bestehen kann, versteht sich.

Digitized by Google

Klassen nach sich.[1]) Sehr bezeichnend ist es, daß die letzteren sich auf die Bedeutungskategorie beschränkt haben, von welcher die Bildungsweise ihren Ausgang genommen hat: auf Substantive, speziell konkrete Substantive. Daher bilden auch Partizipien des Peal nur dann diesen Plural, wenn sie als Substantive gebraucht werden, wie ܪܥܝܐ „Hirt", ܐܣܝܐ „Arzt", ܫܩܝܐ „Schenk", aber nicht im rein partizipialen Gebrauch, weil es keine adjektivischen Vorbilder auf *āj* mit diesem Plural gab. Im Westaramäischen sind nicht einmal diese substantivierten Partizipien in die Analogiebildung einbezogen worden (siehe S. 439 Anm. 7), ein deutlicher Beweis, daß sie auch im Syrischen nur die letzten Ausläufer der Analogiebildung, nicht ihr Ausgangspunkt gewesen sind.[2])

[Korrektur-Zusatz: G. Hoffmanns Deutung der Plur. *awwān* als Plurales pluralis vom Plur. *ē* aus (ZDMG. 32, 753), der auch Nöldeke, Beitr. 57, zuneigt, läßt die hauptsächlichste Zahl derselben unerklärt: die vom Sing. *ē*, *jā* ausgehenden; denn diese besaßen naturgemäß keinen Plural auf *ē*.]

IV. Das plurale *ān* (und *ānī*).

Ein plurales *ān* findet sich sowohl im Süd-, als im Nordsemitischen. Aber es ist nicht so weit und nicht in gleichmäßigem Gebrauch, wie mask. *ūna*, *īn*, *īm*, fem. *āt*, verbreitet, es fehlt in der äußeren Pluralbildung des Arabischen und im Hebräischen;

---

1) So von einsilbigen Nomina der Form *qatl*, *qitl*, z. B. ܟܢܫܐ „Haufen" = mischn. כֹּרִי, Plur. ܟܢܫ̈ܐ, — ܢܡܐ „Schaf", Plur. ܢܥ̈ܡܐ; bei Partizipien des Peal die Endung *ē* = *ij*, z. B. ܦܠܚܐ, ܐܣܝܐ, vereinzelt ـَـيَ, wie in ܚܕܘܨܐ, vgl. S. 440. — Bei syr. ܐܝܪ ist der Singular das verkürzte Nomen, wie das hebr. אֲרִי, dagegen der Plur. ܐܪ̈ܘܬܐ (im Kasseler Kodex אַרְיָוְתָא, siehe Hoffmann, ZDMG. 32, 753 Anm.) geht vom volleren Singular mit Endung *ē* אַרְיֵה aus, der in Dan. 7, 4 vorliegt.

2) Die wenigen maskulinen Substantive im Syrischen, die einen Plural auf *āwwān* bilden, ohne im Singular die Endung *ē*, *jā* zu besitzen, wie ܐܒܐ, ܫܠܐ u. s. w. (Nöldeke, Syr. Gramm.[2] § 79 B, 1), sind vermutlich durch irgendwelche Bedeutungsanalogie gefolgt. Daß es bei ihnen auf späterer Entwickelung beruht, erweist sich daraus, daß in den Targumim und im bab. Talmud keines der syrischen, außer יְהוּדָא, den Plural auf *āwwān* bildet. [Auch die von Nöldeke, Beiträge 56 aufgeführten Fälle erscheinen fast ausnahmslos nur in Einzelsprachen des Aramäischen.] — Im Neusyrischen ist die Endung *āwwāthē* durch Analogiebildung auch bei Stämmen anderer Art schon viel weiter verbreitet, vgl. Nöldeke, Neusyr. Gr. § 71.

Digitized by Google

seine geschlechtliche Funktion im Äthiopischen ist der im Aramäischen geradezu entgegengesetzt.

Im Äthiopischen tritt es nur bei Adjektiven und Partizipien auf, ist ausgesprochene Maskulinendung und steht als solche dem femininen *āt* gegenüber.[1]) — Im Aramäischen erscheint es bekanntlich als Endung des weiblichen Status absolutus des Plurals bei Substantiven wie bei Adjektiven, während für den Stat. constr. dasselbe *āt* fungiert, das im Arabischen, Hebräischen und Assyrischen die Endung für beide Status des Plurals für die Nomina mit sing. *ăt* ist. — Auch im Assyrischen findet sich ein plurales *ān* stets als Femininendung konstruiert,[2]) aber, wie es scheint, in seltenerem Gebrauch.

Läge nur der aramäische und assyrische Gebrauch für das Femininum plur. vor, so würde die Vermutung von Praetorius, daß dies *ān* möglicherweise aus der Verbalform نَصَرْنَ stamme,[3]) sehr einleuchtend sein, zumal, da auch die entsprechende Verbalform im Äthiopischen (*jengĕrā*) und im Assyrischen (*iḳšudā*[*ni*]) die gleiche Endung beim femininen Plural des Impf.'s aufweisen. Aber im Äthiopischen ist *ān* ausgesprochen maskulinen Charakters, dem femininen *āt* gegenüberstehend. Es geht schwerlich an, diese südsemitische Pluralendung von der nordsemitischen dem Ursprung nach zu trennen, um so weniger, als *ān* hier wie dort zu dem femin. *āt* in enger Beziehung steht, im Äthiopischen als Äquivalent des Maskulins, im Aramäischen als das des ihm entsprechenden Stat. absolutus. Vielmehr führt dies zu dem Schluß, daß *ān* seinem Wesen nach keine ausgesprochene geschlechtliche, wohl aber eine allgemein plurale Bedeutung gehabt haben wird. Vermöge der letzteren war es geeignet, Lücken der Pluralbildung sowohl beim Maskulin, wie beim Feminin auszufüllen, die durch die Sprachentwickelung eingetreten waren.

Im Aramäischen war durch den allgemeinen Abfall der Flexionsendungen mit Nunation oder Mimation im femininen Plural der uralte Unterschied zwischen Stat. absol. und Stat. constr. aufgehoben, der sonst noch sowohl im femininen Singular (*ā* : *āt*), wie im maskul. Plural (*īm* : *aī*) durch Differenzen in den Endungen beider Status weiter bestand. Das ursemitische *āt*, welches alle übrigen semitischen Sprachen als einzigen Plural zum singularischen *ăt* aufweisen, diente darum im Aramäischen nur noch für den einen Status vor dem Genitiv. Dieser Status hat hier, wie im Singular

1) Vgl. oben S. 438 ff.

2) Delitzsch, Assyr. Gramm. S. 182.

3) ZDMG. 56, 686. — Aber auch bei der Annahme eines anderen Ursprungs der Endung kann für ihre Differenzierung zum Feminin jene verbale Einwirkung angenommen werden.

Digitized by Google

in *āt*[1]), die ursemitische Endung erhalten. Für den Stat. absol. wurde eine neue Endung in unserem *ān* gewonnen, welches auch im Assyrischen, aber hier nur sporadisch, für den femininen Plural fungiert.[2])

Es ist schon die Vermutung geäußert worden,[3]) daß für die Differenzierung von *ān* für das Feminin die Übereinstimmung des Nasals mit dem maskulinen *īn* von Einfluß gewesen sein mag. Man hat mit ebensogutem Grund auch auf die Vokalassonanz von *ān* : *āt* für den Anlaß ihrer Verknüpfung verwiesen, welche es zugleich erklärt, daß dasselbe *ān* im Äthiopischen als Endung des Maskulins neben das feminine *āt* getreten ist.[4])

Im Äthiopischen ist mit der Ausbreitung der gebrochenen Plurale über fast alle maskulinen triliteralen Substantive die ursemitische Pluralendung des Maskulins *ūna*, *īna* erloschen,[5]) so daß selbst männliche Eigennamen und die Bezeichnung männlicher Würdepersonen die Pluralendung *āt* annahmen.[6]) Als Folge dessen darf es vielleicht angesehen werden, daß nun jenes *ūna*, *īna* gänzlich, auch beim Adjektiv und Partizip, aus der Pluralbildung verschwand.[7]) Das Eintreten von *ān* bei den männlichen Adjektiven und Partizipien beruht auch hier auf einem sekundären Akt der Sprache, welche bei diesen, dem ursemitischen Zustande zufolge, auf eine Scheidung nach Geschlechtern hindrängte. Daß unter den dafür geeigneten Afformativen dem *āt* des Feminins gerade ein maskulines *ān* entgegengesetzt wurde, dürfte durch die schon genannte vokalische Assonanz bedingt gewesen sein.

Dieses plurale *ān* muß nun, gemäß seiner gegensätzlichen geschlechtlichen Verwendung im Aramäisch-Assyrischen einer-, dem Äthiopischen andererseits geschlechtlich indifferenten Charakters gewesen sein. Für seine Beurteilung geben uns eine Reihe klarer korrespondierender Erscheinungen in der Pluralbildung die Unterlage. Das Pluralafformativ *ē* des Assyrischen und Aramäischen ist eine Abstraktendung; deßgleichen das *āt(u)* im Assyrischen, welches bei allen Adjektiven den Plural — den maskulinen wie

1) Die Lautassonanz von *āt* mit *āt*, das nur noch im Stat. constr. erhalten war, mag darauf eingewirkt haben, daß sich *āt* im Plural für den Stat. constr. differenzierte.

2) Hier liegt wohl wieder ein alter sprachgeschichtlicher Zusammenhang zwischen dem Babylonisch-Assyrischen und dem Aramäischen vor, wie beim maskulinen *ē* (S. 437) und *āni*.

3) Vgl. König II, 1 S. 430; siehe auch Lajčiak, Die Plural- und Dualendungen am semitischen Nomen S. 33.

4) S. König; selbstverständlich soll damit nur die Paarung des *ān* mit *āt*, nicht sein Ursprung erklärt werden.

5) Ein Rest derselben ist in dem pluralischen *ī* vor Suffixen von Praetorius, Äthiop. Gramm. § 129 erkannt.

6) Vgl. oben S. 438.

7) Ebenso ist im Assyrischen mit dem Aufhören des *īn* bei den Substantiven es auch in der Adjektiv-Partizipialflexion erloschen. Nur wurde dann bei den letzteren die geschlechtliche Scheidung überhaupt aufgehoben.

Digitized by Google

femininen — bildet. Ferner sind abstrakten Ursprungs die Pluralendungen *ō*, *ōt* des Tigriña und auch noch als Abstraktendungen im lebendigen Gebrauch. Die „innere" Pluralbildung hat bekanntlich in dem Gebrauche der Abstrakt- (Kollektiv-) für die Pluralformen ihren Ursprung. Auf Grund dieses vielfach betätigten Sprachtriebs sind wir berechtigt, in diesem sekundär auftretenden, geschlechtlich von vornherein indifferenten *ān*-Afformativ des Plurals die bekannte ursemitische Abstraktendung *ān* in kollektiver Bedeutung anzuerkennen.

Daß diese stark zur Verwendung in der Pluralbildung neigte, erweist auch das Arabische, welches sie nicht in die äußere Pluralbildung übergeführt hat. Hier sind bekanntlich Abstrakte, bezw. Kollektive mit *ān*-Endung in weitestem Umfang als Plurales fracti in Verwendung, das Afformativ *ān* hat den Formen Kollektiv- und Pluralbedeutung gegeben und sie haben dann nach Art dieser Pluralbildung sich für bestimmte Formen der Singulare als Mehrheitsform etabliert.[1]) Dieser Abstrakt-, bezw. Kollektiv-Ursprung der Endung machte sie geeignet, an Singularformen affigiert, im Abessinischen maskuline, im Aramäischen und Assyrischen feminine, im Arabischen unabhängig von den Singularformen, als unabhängige Kollektive Plurale jeder Art zu bilden.[2]) Mit dieser Auffassung befinden wir uns auf dem Boden gesicherter Tatsachen in der Pluralbildung.

Auch der maskuline Plural *āni* des Assyrischen, wie *ḫuršāni* „Berge", *šūqāni* „Straßen", *bābāni* „Tore",[3]) deßen syrische, mandäische, neusyrische Korrespondenzen *ānīn* (auch ـين, ـڤين) Nöldeke ausführlich gesammelt hat[4]) und die auch in den westaramäischen

1) Für den Einzelnachweis vgl. Nominalbildung S. 317—18. 450. 459. 469; über Spuren dieser Bildung im Hebräischen S. 318.

2) Ebenso sind die Kollektive mit Afformativ ـى— im Arabischen Plurales fracti, im Aramäischen und Assyrischen ist das Afformativ ein spezielles Mittel der maskulinen Pluralbildung. — Die Abstraktendung *ūt*, ursprünglich ausgesprochen femininen Charakters, ist beim assyrischen Adjektiv geschlechtlich indifferente Pluralendung geworden.

3) Vgl. Delitzsch, Assyr. Gramm. S. 182. 189. Nach Delitzsch finden sich aber auch Schreibungen *ānu* daneben, wie *ḫur-ša-a-nu*, — *ṣal-ma-a-nu* „Bilder" u. e. a. Ob in letzteren Fällen ungenaue Schreibung vorliegt, wofür manche Parallelschreibung *āni* bei demselben Wort spricht, oder *ān(u)* allein als maskuline Pluralendung gelten solle, wäre noch durch vollständigere Materialsammlung zu erforschen. Eine Pluralendung *āni* steht jedenfalls für eine Anzahl Maskulina fest.

4) Die syrischen Fälle der Form ܡܦܥܠܢ, ܚܫܚܢ, ܙܟܝܢ u. A. mit den entsprechenden Fällen des Mandäischen u. s. w. Syr. Gramm. § 74, Mand. Gramm. S. 169, Neusyr. Gramm. S. 136 f. — Nöldeke hat schon (Mand. Gr.

Digitized by Google

Dialekten vorliegen,[1]) ebenso wie im phön. אלנים „Götter“ [2]) vgl. mit assyr. *īlāni*, erklären sich aus der kollektiven Bedeutung des *ān*, auf welche nur noch eine weitere maskuline Pluralendung gepfropft ist. Es sind Plurales pluralis, wie im Neusyrischen die Plurale mit der Endung *āth-ē*, *jāth-ē*, *wāth-ē*. Die Bildung ist schwerlich im Babylonisch-Assyrischen und im Aramäischen unabhängig voneinander entwickelt, sondern wohl aus einem dieser Sprachgebiete in das andere übernommen worden.

---

a. a. O.) die assyrischen und die wenigen hebräischen Fälle נִצָּנִים HL. 2, 12, קִמְשׁוֹנִים Prov. 24, 31 verglichen. Diese können sehr wohl Aramaismen sein; sie erscheinen auch gerade in der Differenzierung für Gewächse, die das Aramäische häufig aufweist.

1) Außer einer Reihe der im Syrischen vorkommenden Fälle vgl. z. B. targ. עורדעניא „Frösche“.

2) Es gehört zur Bedeutungsgruppe von ܙܰܒܳܢܳܐ, ܐܰܠܳܗܳܐ des Aramäischen.

Digitized by Google

The Kāvyamālā Edition of Amitagati's Subhāṣita-saṃdoha.

By

Richard Schmidt.

Up to this day, Jaina literature and its exploration have remained, to a certain extent, step-children of German Sanskrit scholars. Besides the editions and translations of Jacobi, Leumann and Windisch, very few papers concerning Jainism have been written so far. Now the editors of the Kāvyamālā series have just published an edition of Amitagati's Subhāṣitasaṃdoha, the well-known didactic poem which has been surnamed by Aufrecht — not quite correctly — a „concoction without salt". But alas! this book is a true *pendant* of the Kāvyamālā edition of Śrīvara's Kathākautukam, which on a previous occasion I could not help condemning in the strongest terms; nay, it seems to be no more than a mere reprint of an inferior manuscript, full of misprints and grave blunders. It would have been better, if the editors had thoroughly studied the doctrine and terminology of the Jains, before spending time and labour in editing such an intricate work as Amitagati's. To begin with minor matters: why do they call the book Subhāṣitaratnasaṃdoha instead of Subhāṣitasaṃdoha? Dr. Hertel has pointed out, that this is the true title, indicated in the poem itself, st. 920. And why do they number the verses through to the end of the work, while all the manuscripts, which I have examined with Dr. Hertel, have a separate numbering of the verses in each chapter?

I shall now proceed to comment on some individual passages.

Str. 16: जनयति परभूतिं स्त्रीधनं नाशदुःखं
दहति विषयवाञ्छा बन्धनं बन्धुवर्गाः ।

Read स्त्री धनं and दहति ।

Str. 25: यः कारणेन वितनोति रुषं मनुष्यः
कोपः प्रयाति शमनं तदभावतोऽस्य ।

Digitized by Google

यस्तत्र कुप्यति विनापि निमित्तमङ्गी
नो तस्य को ऽपि शमनं विदधातुमीशः ॥

Of course **विदधातुम्** is an impossible form: read **प्रविधातुम्**.

Str. 104:

अक्ष्णोर्युग्मं विलोकान्मृदुतनुगुणतस्तर्पयन्ती शरीरं,
दिव्यामोदेन वक्त्रादपगतमरुता नासिकां, चारुवाचा ।
श्रोत्रद्वन्द्वं, मनोज्ञा दशनमपि रसा तर्पयन्ती मुखाब्जं
यद्दत्यङ्गाच्चसौख्यं वितरति युवतिः कामिनां नान्यदेवम् ॥

The third line is complete nonsense; read **श्रोत्रद्वंद्वं मनोज्ञा-द्रसनमपि रसाद्पर्यन्तो मुखाब्जं**.

Str. 126:

दुःखानां या निधानं भवनमविनयस्यार्गला स्वर्गपुर्याः
स्वभ्रावासस्य वर्त्म प्रकृतिरपयशः साहसानां निवासः ।
धर्मारामस्य शस्त्री गुणकमलहिमं मूलमेनोद्रुमस्य
मायावल्ली धरित्री कथमिह वनिता सेव्यते सा विदग्धैः ॥

Read **प्रकृतिरयशसः** and **मायावल्लीधरित्री**.

Str. 134:

पयोयुतं शर्करया कटूयते यथैव पित्तज्वरभाविते जने ।
तथैव तत्त्वं विपरीतमङ्गिनः प्रतीपमिथ्यात्वदृशो विभासते ॥

Separate **पयो युतं**! Similarly Str. 135: **कुहेतुदृष्टान्तवचः प्रपूरतो** is to be written **°वचःप्रपूरितो**.

Str. 142:

दधातु धर्मं दशधा तु पावनं करोतु भिक्षाशनमस्तदूषणम् ।

Here the ten *dhatus* are referred to: accordingly the correct reading is **दशधातुपावनं**.

Str. 165:

दुरन्तरोगोपहतेषु संततं पुरार्जितैर्ते नो वशता शरीरिषु ।
करोति सर्वेषु विशुद्धदर्शनो दयां परामस्तसमस्तदूषणः ॥

I would be extremely glad to receive a translation of this stanza from the mouth of the editors! Of course we must read **पुरार्जितैर्नोवशतः**.

Digitized by Google

Str. 175:

विहाय दैवीं गतिमर्चितां सतां व्रजन्ति नान्यत्र विमुग्धदर्शनाः ।
ततश्च्युताश्चक्रधरादिमानवा भवन्ति भव्या भवतीरवौ (?) भुवि ॥

An Indian Paṇḍit, being acquainted with the mysteries of śleṣa, yamaka etc., would not hesitate, I think, to write **भवभीरवौ**!

Str. 287: **विगतदशनं शश्वल्लालाततातकुलस्त्रकं**
स्खलति चरणाक्षेपं मुखापरिस्फुटजल्पनम् ।
रहितकरणव्यक्तारम्भं मृदूकृतमूर्धनं
पुनरपि नरं पापावालं करोतितरां जरा ॥

Read **स्खलितचरणाक्षेपं** and **पापा वालं**.

Str. 295:

निर्धूतान्यबलो ऽविचिन्त्यमहिमा प्रध्वस्तदुर्गक्रियो
विश्वव्यापिगतिः कृपाविरहितो दुर्बोधमन्त्रः शठः ।
शस्त्रास्त्रोदकपावकारिपवनव्याधादिनानायुधो
गर्भादावपि हन्ति जन्तुमखिलं दुर्वारवीर्योपमः ॥

There is no subject in this stanza? No! Read **दुर्वारवीर्यो यमः**!!

Str. 396:

यद्यत्करिष्यति वातो निचिक्षिद्द्रव्यनिर्गमद्वारम् ।
को नाम शक्यः कर्तुं जठरघटीपूरणं मर्त्यः ॥

An Āryā stanza with two chandobhaṅgas! Read **यद्यत्करिष्यद्वातो** and **वा** for **नाम**.

Str. 406:

संचिन्त्येवं विधिस्त्वं स्थिरपरमधिया तत्र चित्तं स्थिरत्वम् ॥

Complete nonsense! Read **विधत्स्व** and **चित्तस्थिरत्वम्**.

Str. 460: **तृष्णा चित्ते शमयति मदं ज्ञानमाविष्करोति**
नीतिं सूते हरति विपदं संपदं संचिनोति ।
पुंसां लोकद्वितयशुभदा संगतिः सज्जनानां
किं वा कुर्यान्न फलममलं दुःखनिर्नाशदक्षाः ॥

Digitized by Google

What could be, according to the editors, the grammatical construction or the sense of the first line?! Read **तृष्णां छिन्ते** [and **°दृषा** l. 4].

Str. 461: **चित्ताह्लादिव्यसनविमुखः शोकतापापनोदि**
प्रह्लोत्पादि श्रवणसुभगं न्यायमार्गानुयायि ।
तथ्यं पथ्यं व्यपगतमलं सार्थकं मुक्तबाधं
यो निर्दोषं रचयति वचस्तं बुधाः सन्तमाहुः ।

Read **चित्ताह्लादि व्यसनविमुखं**!

Str. 564: **अनेकदोषदुष्टस्य मधुनोपास्तदोषताम् ।**
यो ब्रूते तद्रसाशक्तः सो ऽसत्यां बुद्धिरस्तधीः ॥

Awful! Read **मधुनो ऽपास्त°**, **तद्रसासक्तः** and **सत्याम्बुधि° ॥** But **अलमतिविस्तरेण**! I am not able to quote here all faults and misprints, which amount to about two hundred and fifty, but shall do so in a critical edition of the Subhāṣitasaṃdoha, which I have just finished in company with my friend Dr. Hertel.

Digitized by Google

Bemerkungen über die nordbuddhistische Terminologie im Hinblick auf die Bodhisattvabhūmi.

Von

Unrai Wogihara.

Bekanntlich hat der nördliche Buddhismus eine so lang andauernde selbständige Entwicklung durchgemacht, daß zu dem Grundstock von Gemeinsamkeiten, die ihn mit dem südlichen Buddhismus verbinden, eine übergroße Fülle von Besonderheiten hinzugetreten sind. Diese Besonderheiten, soweit sie der Terminologie angehören, erfordern immer noch die angespannte Aufmerksamkeit der Gelehrten, die sich eingehender mit dem nördlichen Buddhismus beschäftigen. Es sind eben doch erst ein paar der terminologisch wertvolleren Werke — zu denen natürlich Legendensammlungen nicht zu rechnen sind — ausreichend untersucht worden. Nun haben ja freilich die Nordbuddhisten selber ein terminologisches Wörterbuch größeren Stils, die Mahāvyutpatti, hervorgebracht, und man sollte meinen, daß es nur darauf ankäme, dieses zu benutzen. Allein einmal enthält es nur die leicht klassifizierbaren Ausdrücke, nicht die ebenso zahlreichen Einzelausdrücke besonderer Art. Und sodann sind die Bedeutungen, die bei der Verarbeitung des Mahāvyutpatti-Wortschatzes im Neuen Petersburger Wörterbuch angesetzt worden sind, durchaus nicht immer ausreichend bestimmt oder überhaupt zutreffend. Die Bedeutung eines Ausdrucks läßt sich eben da, wo die Klassifikation der Mahāvyutpatti nicht als solche einen ganz bestimmten Fingerzeig gibt, bloß aus Literaturstellen, deren oft mehrere erforderlich sind, genau ermitteln. Beispielsweise soll *ācārya-muṣṭi* (wörtlich „die Faust des Lehrers") dem Neuen Petersburger Wörterbuche zufolge „Zwang" bedeuten; allein, wie aus der Bodhisattvabhūmi zu entnehmen ist, hat das Wort vielmehr den Sinn von „heimliche Aufbewahrung, Geiz".

Die Unzulänglichkeit dessen, was bisher in der Feststellung der nordbuddhistischen Terminologie erreicht worden ist, kam mir wie auch meinem verehrten Lehrer Professor Leumann besonders zum Bewußtsein, während wir im Lauf der letzten zwei Jahre gemeinsam eine Ausgabe von Haribhadra's Kommentar zur Aṣṭasa-

Digitized by Google

hasrikā Prajñāpāramitā vorbereiteten. Und da mir aus dem chinesischen Tripiṭaka die Bodhisattvabhūmi als ein Text bekannt war, der geeignet wäre, vielfach Auskunft zu gewähren, so bemühten wir uns zunächst, die Cambridger Handschrift des Werkes in die Straßburger Universitätsbibliothek geliehen zu erhalten. Weil indessen besagte Handschrift in Europa als Unikum gilt — in Nepal dürften wohl noch weitere Exemplare zu finden sein — so mußte ich mich zum Studium des Textes persönlich nach Cambridge verfügen, habe dann aber daselbst beim Oberbibliothekar Mr. Jenkinson das liebenswürdigste Entgegenkommen gefunden. So bin ich in Stand gesetzt, von der Bodhisattvabhūmi eine Ausgabe versprechen zu können. Einstweilen werden ein paar Angaben über das mir zu Gebote stehende Material nicht unwillkommen sein.

Das Cambridge-Manuskript der Bodhisattvabhūmi befindet sich, weil es eine der ältesten nordbuddhistischen Handschriften ist, in etwas verwahrlostem Zustande. Vielfach fehlt der Rand samt der Paginierung und daher haben denn zahlreiche Blätter bis zu meinem Eintreffen in Cambridge an falscher Stelle gestanden. Unter Zuziehung der chinesischen Übersetzungen gelang es, die Reihenfolge der Blätter vollständig zu sichern und zugleich festzustellen, daß die Handschrift ursprünglich 151 Blätter gehabt und davon am Anfang 3 und im Verlauf 4 weitere (nämlich das 20., 30., 41. und 51.) verloren hat. Gegenüber diesen bedauerlichen Mängeln darf mit hoher Befriedigung darauf hingewiesen werden, daß im übrigen die Handschrift als eine vorzügliche gelten mag, so daß nur selten ein Fehler vorkommt.[1])

Von gleichem Wert wie die Güte der Handschrift ist die Güte einer der drei chinesischen Übersetzungen. Diese Übersetzungen zu ermitteln war mir bereits in Straßburg (während des Sommers 1903) möglich gewesen an der Hand der fünf Seiten, die Professor Bendall in seinem Catalogue of the Buddhist Skt. MSS. in the Univ. Library Cambridge der in Rede stehenden Handschrift gewidmet hat. In Bunyiu Nanjio's Catalogue of the Chinese Tripiṭaka findet man die Übersetzungen unter folgenden eine Identifikation des gemeinten Werkes wenig begünstigenden Titeln:

No. 1086. „Bodhisattvacaryā-nirdeśa" oder „Bodhisattvabhūmidhara-sūtra".
No. 1085. „Bodhisattvacaryā-nirdeśa" oder „Bodhisattvabhadraśīla-sūtra".
No. 1170. „Saptadaśabhūmi-śāstra-yogācāryabhūmi" oder „Yogācāryabhūmi-śāstra". — Von diesem Werk kommt nicht das Ganze in Betracht.

1) Man würde dies nicht vermuten, wenn man die Stellen liest, die Professor Bendall in seinem Cambridge-Katalog p. 192—196 abgedruckt hat. Er hat sich nämlich ungemein oft versehen, was das altertümliche Alphabet und die Schnelligkeit, mit der der Katalog ausgearbeitet wurde, entschuldigen mögen. Auch die Folio-Angaben von Professor Bendall treffen nicht zu, insofern die Blätter immer auf der Vorderseite, nicht (wie er auf Grund der sonst üblichen Praxis annahm) auf der Rückseite, numeriert sind.

Digitized by Google

Anerkennung verdient vor allem die dritte dieser Übersetzungen, die im Jahre 646/47 n. Chr. von Hiuenthsang angefertigt wurde. Man weiß, daß Hiuenthsang als Übersetzer einen ausgezeichneten Ruf genießt. Und da er in Indien insbesondere die Lehren der Yogācārya-Schule studiert hat und eben aus dieser unsere Bodhisattvabhūmi hervorgegangen ist, so braucht es keines weitern Beweises, um die Zuverlässigkeit seiner Arbeit zu erhärten. — Wie es mit der tibetischen Übersetzung der Bodhisattvabhūmi steht, vermag ich nicht anzugeben. Sie wird von andern Gelehrten geprüft werden müssen. Nur so viel sei hier beigefügt, daß sie mit Hülfe der chinesischen Übersetzungen ermittelt wurde. Weil nämlich die Büchertitel oft etwas schwanken und weil im Übrigen bei unserm Text aus besondern Gründen bloß der Anfang (nicht zugleich das Ende) für eine Identifikation zu verwenden war, gerade der Anfang aber im Sanskrit fehlt, so übersetzte ich ihn aus dem Chinesischen ins Englische und gab damit Professor Bendall Gelegenheit, im Tanjur dem Text auf die Spur zu kommen.

Vielleicht erwartet man hier noch ein paar Proben aus dem terminologisch-lexikalischen Gewinn, den die Bodhisattvabhūmi verspricht. Obschon eine Auswahl schwer ist, setze ich mindestens folgendes her.

adhyāpadyate „er vergeht sich".

aśubhā im Sinne von *aśubha-bhāvanā* als Bezeichnung eines Samādhi. Man vergleiche die im NPW. aus der Unterschrift von Mahāvyutpatti 52 (gedruckt in der Einleitung p. VII) zitierte Bezeichnung *aśubha-bhāvanāḥ* „fromme Betrachtungen über das Unerfreuliche des Lebens". Aus der Jaina-Dogmatik käme eine der zwölf Anuprekṣāḥ oder Bhāvanāḥ in Betracht („*aśucitva*" in Umāsvāti's Praśamarati 149 b, Premchand's Ausgabe p. 16).

āvedha „Einwirkung".

udguṇṭhikā. Das NPW. bietet unter Berufung auf die Mahāvyutpatti *udguṇṭhikayā* „mit verschleiertem Gesicht". In der Bodhisattvabhūmi finden wir folgende Serie von Dativen:

1. uccatarake āsane niṣaṇṇāya.
2. glānāya.
3. udguṇṭhikā-kṛtāya.
4. purato gacchate.

Offenbar bezeichnet *udguṇṭhikā* die durch das Hochziehen oder Überziehen des Gewandes[1]) entstehende Verhülltheit des Kopfes.

uddāna. Statt der Bedeutung „Inhalt" setzen die Nachträge des NPW. genauer „Inhaltsangabe". Man findet die beiden beigegebenen Belegstellen in Kern's Ausgabe der Jātakamālā p. 245 a Mitte und p. 247 b unten. Als dritte Stelle kommt

1) Daher richtig *ud-*, nicht *ava-* wie das NPW. erwartet.

Digitized by Google

im selben Text hinzu p. 252a 5. Jedesmal folgt die Inhaltsangabe in Form eines Śloka. Ganz ebenso begegnet *uddānaṃ* mit einer nachfolgenden Inhaltsangabe, die jeweils einen Śloka ausfüllt, am Anfang verschiedener Kapitel der Bodhisattvabhūmi.

upaniṣad. Das Wort begegnet bei den Buddhisten in folgenden drei besondern Verwendungen, von denen im NPW. die erste in üblicher Weise gebucht und die zweite nur durch einen Hinweis auf Pāṇini [2] S. 479 (sollte heißen 477) angedeutet ist:

1. in dem öfter begegnenden Ausdruck *upaniṣadam api na kṣamate* „es verträgt nicht einmal eine an die Seite Stellung" d. h. es verträgt (weil ganz geringfügig) überhaupt keine Vergleichung (mit dem andern). Das Stein'sche (in der Wüste Taklamakan ausgegrabene) MS. der Vajracchedikā bietet die ältere (präkritische) Lesart *upaniṣām*, wie man auf Tafel V von Stein's Preliminary Report sehen mag.
2. im Sinne von *hetu-bhāva* bei Haribhadra oder von *kāraṇa* bei Ceylonesen und Tibetern.
3. in der Bedeutung „Grad, Stufe" in der Bodhisattvabhūmi: tasyaibhir daśabhir ākāraiḥ kuśala-saṃgrāhaka-śīla-vyavasthitasya kṣipram eva kuśala-saṃgraho bhavati sarvākāraś ca yad uta dānōpaniṣadā śīlōpaniṣadā kṣāntyupaniṣadā vīryōpaniṣadā dhyānōpaniṣadā pañcākārayā ca prajñayā.

Eine Ableitung und genetische Anordnung der drei Bedeutungen ist mir einstweilen noch nicht gelungen.

rtiyate „er schämt sich". So lautet die korrekte Form des Verbums. Die Bodhisattvabhūmi schreibt stets *ri* statt *r*. Andererseits finden wir in der vom PW. verzeichneten Saddharmapuṇḍarīka-Stelle in altertümlich-unregelmäßiger Weise das Aktivum statt des Mediums.

gaha „Nische". Es ist wahrscheinlich, daß diese der Bodhisattvabhūmi zu entnehmende Bedeutung auch in Pāṇini IV, 2, 138 vorliegt; die hier geforderte Ableitung *gahiya* würde also heißen „in einer Nische befindlich".

bhaṇḍita „verhöhnt" zu belegen aus der Bodhisattvabhūmi.

sāmīci. Das NPW. gibt ohne Literaturbelege die Bedeutungen „*vandanā*" und (in den Nachträgen) „Anständigkeit, Ordentlichkeit, Höflichkeit". Die erste Bedeutung begegnet in der Bodhisattvabhūmi:

... buddhānāṃ ..... mahābhūmi-praviṣṭānāṃ ca ... bodhisattvānāṃ *sāmīciṃ* kṛtvā.
pādayor nipatya *sāmīciṃ* kṛtvā.

Dies Wenige möge genügen. Es bleibt nur übrig, hinzuzufügen, daß Professor Leumann zu seinen vielen Verdiensten um mich noch das eine hinzugefügt hat, daß er mir für den vorstehenden Aufsatz seine vielfach bessernde und ergänzende Feder zur Verfügung stellte.

Digitized by Google

Ein griechisches Theater in Indien.

Von

Th. Bloch.

(Aus einem Briefe von ihm an E. Windisch.)

Indian Museum, Calcutta,
30. 4. 1904.

. . . . Meine letzte Reise galt dem Ramgash Hill im Sirguja State, dem größten der Tributary States of Chota Nagpur. Von den beiden Inschriften in den Höhlen im nordwestlichen Teil dieses Berges waren bisher nur die von Cunningham im ersten Bande des Corpus Inscriptionum veröffentlichten Facsimiles zugänglich. Die Erklärung beider macht noch erhebliche Schwierigkeiten, und ich weiß nicht, ob es mir gelingen wird, das Rätsel zu lösen. Die letzte Zeile der einen Inschrift in der sogenannten Jogimara-Höhle lautet: *Devadine nama | lupadakhe |*, d. h. *Devadatto nāma | rūpadakṣaḥ |*. Die Decke der Höhle ist mit Resten alter Malerei bedeckt, und aus der Inschrift erfahren wir, daß Devadinna der Name des Malers war. Freilich darf man nach diesen Resten sich keine allzu hohe Vorstellung von der Geschicklichkeit dieses Malers machen. Wie sollte man das auch in so abgelegener Gegend, einem Vorposten arischer Civilisation, erwarten? Die Figuren sind in rotbraun auf weißem Grunde angebracht. Elefanten, Bäume und anderes sind mit derselben Farbe gemalt. Bei menschlichen Figuren sind die Umrisse des Körpers mit schwarzen Linien gezeichnet, die Augen weiß und schwarz und das Haar schwarz und auf der linken Seite in einen Knoten gebunden, eine Haartracht, die sich noch jetzt in jener Gegend findet. Bekleidete Teile des Körpers sind weiß gelassen, nur die Umrisse wurden in roten Linien angedeutet. Auf den ersten Blick könnte man geneigt sein, diese Malereien für modern zu halten. Sieht man jedoch genauer zu, so findet man vieles für die alte Kunst charakteristische, z. B. das bekannte Caitya-window, einen Wagen mit Pferden, ganz im alten Stil, und vieles andere, was man in späterer Zeit sicher nicht so dargestellt hätte. Hält man die Inschrift dazu, so scheint es unbedenklich,

Digitized by Google

die Malerei für gleichzeitig zu nehmen, d. h. sie ist über 2000 Jahre alt. Der Anfang der Inschrift lautet: *Sutanuka nama | devadasikyi* | d. h. *Sutanukā nāma | devadāsiki* | und das folgende bezieht sich dann entweder darauf, daß *Sutanukā* die Höhle stiftete, oder es erklärt die über der Inschrift gemalten Scenen, doch macht die zweite Zeile noch Schwierigkeiten. Der Anfang der zweiten Inschrift in der sogenannten Sitabenga-Höhle ist ebenfalls klar. Er lautet: *Adipayaṃti hadayaṃ | sabhāvagarukavayo.* Das erklärt man doch am natürlichsten als: *ādipayanti hṛdayaṃ svabhāva-guru-kavayaḥ* „es entflammen das Herz die von Natur verehrungswürdigen Dichter". Was folgt, ist dann allerdings schwierig, aber wenn eine Inschrift so anfängt, so darf man in ihr doch wohl einen Lobpreis der Dichtkunst erwarten, und wenn ein derartiger Hymnus sich an der Wand einer künstlich aus dem Felsen gehauenen Höhle findet, so kann er dort doch nur deshalb angebracht sein, weil das Gebäude dazu diente, um Werke der Dichtkunst einem größeren Publikum vorzutragen. Und dazu eignet sich auch die Anlage vortrefflich. Im Halbkreis, terrassenförmig übereinander, sind eine Reihe Sitze ausgehauen, die durch strahlenförmige Linien wieder abgeteilt sind, ganz nach Art eines griechischen Theaters. Von jedem dieser Plätze aus hatte man einen bequemen Überblick über eine unterhalb gelegene natürliche Plattform, die Platz genug bot, eine kleine Bühne aufzuschlagen. Natürlich ist das Amphitheater nur en miniature; es mochte für 30 Zuschauer Platz haben, doch läßt sich seine Anlage nach klassischem Muster nicht verkennen. Über den Sitzen befindet sich eine viereckige Kammer, mit breiten Bänken die Wände entlang. Hier zog man sich offenbar zurück, wenn die Kälte der Winternächte den Aufenthalt im Freien unangenehm machte. Man findet noch am Eingang tiefe Löcher im Steinboden, in die man die Balken fügte, die den Vorhang hielten, durch den man die kalte Luft abschloß, und drinnen war Raum genug für eine solenne „nautch-party".

Ich hoffe, daß dieses alles klar wird, wenn ich meine Pläne und Photographieen veröffentlicht habe. Ich schreibe einen Artikel über diese beiden Höhlen, für den nächsten Band des Archæological Annual, einer neuen Veröffentlichung, die jährlich von dem Director General of Archæology herausgegeben wird, und illustrierte Artikel über Archaeologie in Indien im weitesten Sinne enthalten soll. Für den jetzt im Druck befindlichen ersten Band habe ich einen Artikel beigetragen über Restauration alter Baudenkmäler in Bengalen, wesentlich eine Übersicht über alles, was in den letzten 5 Jahren in dieser Richtung getan ist, nebst geschichtlichen u. s. w. Notizen über die betreffenden Monumente, soweit sie von allgemeinerem Interesse sind.

Vielleicht habe ich Ihnen noch nicht mitgeteilt, daß man nun endlich daran geht, die Asoka-Säule in Rampurwa, die nördlichste im Distrikt Champaran, wieder aufzurichten . . . .

Digitized by Google

Es arbeitet jetzt hier ein junger eingeborener Gelehrter an einem Wort-Index der Asoka-Inschriften. Er bezieht eine sogenannte Government Research Scholarship, ein Stipendium, das die Regierung jährlich an mehrere Eingeborene verteilt, um zu wissenschaftlichen Arbeiten anzuregen. Da er Asoka-Inschriften als sein Thema gewählt hatte, so schlug ich ihm diese Arbeit vor . . . Der Name des jungen Mannes ist Ganga Mohan Laskar, ein Brahmane aus Bikrampur bei Dacca, dem Hauptsitz brahmanischer Gelehrsamkeit im östlichen Bengalen. Laskar ist ein Titel, den seine Vorfahren von den muhammedanischen Herrschern dieses Landes erhielten, ähnlich wie Sirkar, Majumdara u. a."

Digitized by Google

Nochmals Sabbat.

Von

H. Zimmern.

Als meine Notiz über Sabbat oben S. 199 ff. bereits gedruckt war, erschien noch vor Ausgabe des betr. Heftes der Zeitschrift ein Artikel von Delitzsch im „Zeitgeist" (Beiblatt zum Berliner Tageblatt), Nr. 16 vom 18. April 1904, über den assyrisch-babylonischen Sabbat. Delitzsch handelt darin, veranlaßt durch einen in derselben Zeitung vorausgegangenen und gegen ihn gerichteten, in der Form und auch sachlich anfechtbaren Artikel, gleichfalls im Anschluß an den von mir oben besprochenen Pinches'schen Text über die Sabbatfrage, unter ausführlicher Erörterung verschiedener hier in Betracht kommender sprachlicher Einzelheiten. Da die Ausführungen von Delitzsch mehrfach auch anderweit in die Tagespresse, selbstverständlich mit entsprechenden Entstellungen und Mißverständnissen, übergegangen sind, und da auch der Referent in der Zeitschriftenschau der Orient. Litt.-Zeitung von Delitzschs Argumentation überzeugt worden zu sein scheint (vgl. OLZ 1904 Sp. 204), so sehe ich mich bei der Wichtigkeit der Frage veranlaßt, hier mit wenigen Worten noch einmal auf die Sache zurückzukommen, zumal ich in der Hauptfrage, um die es sich hier handelt, mit Delitzsch durchaus nicht übereinstimmen kann, sondern bei meinen obigen Ausführungen verharren muß.

Nachdem Delitzsch, entsprechend wie ich oben, mehrere Irrtümer und Verlesungen in der Ausgabe und Transkription von Pinches richtig gestellt hat,[1]) stellt er die These auf, daß die Be-

1) Wobei freilich Delitzschs Lesung *ūmatan* statt Pinches' *ūmu kal* nicht als Verbesserung betrachtet werden kann; s. oben S. 199 Anm. 1. Übrigens bietet das oben erwähnte Duplikat Ni. 1893 an dieser Stelle statt *ūmu kal* vielmehr *ūmu(-mu) ak-kal*. S. dazu die vollständigere Veröffentlichung dieses Konstantinopeler Fragmentes durch Scheil in dessen Note XXVII im Recueil de Travaux XIX (1896), auf die mich Scheil im Anschluß an meinen obigen Artikel persönlich aufmerksam gemacht hat. Zwar bietet Scheil selbst hier *SAG-DAN*; es ist aber kein Zweifel, daß *SAG* hierbei nur auf einer Verlesung der sehr ähnlichen neubabylonischen Zeichen *SAG* und *AG* beruht. Für „halber Tag" hat dieses Fragment *mi-šil ūmu(-mu)*, für „dritter Tag" nach Scheils Angabe *še-lal-šú-nu*.

Digitized by Google

zeichnung des 15. Tages des (30-tägigen) Monats durch *ša pat ti* in diesem Texte zu verstehen sei als: *ša pat-ti* „der (Tag) des *pattu* (scil. des Monats)" d. i. als „der Tag des Einschnittes, der Teilung, der Scheide" des Monats. Über diese Lesung und Auffassung der Gruppe *ša pat ti* durch Delitzsch, wenn sie mir auch keineswegs als gesichert oder auch nur als besonders einleuchtend erscheint, läßt sich immerhin reden: ich hatte oben S. 202 ja ausdrücklich erklärt, daß mir die Etymologie von *šapattu*, *šabattu* und damit auch von שַׁבָּת unsicherer denn je geworden sei. Dagegen ist es mir ganz unmöglich, Delitzsch nun in dem weiteren Punkte Recht zu geben, daß diese Bezeichnung *šapatti* bezw. *ša patti* für den 15. Tag des Monats und ebenso [*š*]*a-pat-tu* bezw. [*š*]*a pat-tu* Schöpf. V 18, wie Delitzsch ebenso wie ich hier liest, völlig zu trennen sei von dem in den Vokabularien vorkommenden *šapattum*, *šabattum*, *šabattim*, welch letzteres nach ihm allein mit dem hebräischen שַׁבָּת zusammengebracht werden dürfe. Ich bin fest überzeugt, daß Delitzsch hier nur durch die polemische Situation, aus der heraus sein Artikel entstanden ist, zu solcher hyperskeptischen Auseinanderreißung von Zusammengehörigem getrieben wurde und daß er bei erneuter Prüfung der Sachlage selbst davon wieder zurückkommen und die Identität von *šapatti*, [*š*]*apattu* einerseits und von *šapattum*, *šabattum*, *šabattim* andererseits unumwunden anerkennen wird. In lautlicher Hinsicht sei dabei noch bemerkt, daß das Schwanken zwischen *b* und *p* in diesem Worte möglicherweise nach den Ausführungen Jensens in Zeitschr. f. Ass. 14 (1899), 182 (*p* für urspr. *b* in Wörtern mit *š* davor oder dahinter) zu beurteilen ist.[1]) Sachlich finden die Bedenken Delitzschs gegen den 15. des Monats als babylonisch-assyrischen Sabbat ihre Erledigung in dem von mir oben besprochenen Nebeneinanderbestehen der beiden Systeme einer Sechsteilung und einer Vierteilung des Monats, wonach das eine Mal der 15.[2]), das andere Mal der 14. als der Vollmondstag und darum als kultisch besonders wichtiger Tag gegolten haben muß. — In bezug auf die Siebener-Tage der assyrischen Hemerologien und ihr Verhältnis zum hebräischen Sabbat sind wir ja beide im übrigen so ziemlich gleicher Ansicht.

Ich benutze die sich mir hier bietende Gelegenheit, um darauf aufmerksam zu machen, daß sich meine obigen Erörterungen über den Sabbat als ursprünglichen Vollmondstag, ohne daß ich darum wußte, in mehrfacher Hinsicht berühren mit den Ausführungen

1) S. dazu bereits bei Küchler, Beitr. z. ass.-bab. Medizin 90 f. (vgl. auch schon oben S. 202 Anm. 3).

2) Für den 15. als Vollmondstag scheint mir u. a. auch die vielerörterte Stelle Gilgam.-Epos X Kol. III 49 (= KB VI 1, 220/221) in Betracht zu kommen: *mālak arḫi u UD XV-KAN*, wo gegen die bisherigen Erklärungen *arḫi* und *UD XV-KAN* (d. i. *šapatti*) vielmehr Gegensätze, Neumond (bezw. Neulicht) und Vollmond, bilden werden.

Digitized by Google

von Ditlef Nielsen in dessen Schrift: Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung, Straßburg 1904. Vielen in dieser Schrift sich findenden kühnen Aufstellungen vermag ich freilich nicht zu folgen. Speziell kann ich mich auch nicht mit der daselbst S. 69 und S. 87 f. nach Hommels Vorgang gegebenen Erklärung von *šabattum* (und danach von שַׁבָּת) als einer sprachlichen Variante von *šubtu* in der Bedeutung „(Mond)station" (von ישׁב) und der Reklamierung von *šabattum* als eines altarabischen Fremdwortes im Assyrischen (aus ثبتم, ثبة) befreunden. Immerhin ist anzuerkennen, daß die Schrift Nielsens für das Verständnis des altorientalischen Mondkultus und damit auch für das Sabbatproblem manche Förderung bringt. Auch in der Schrift Friedrich Bohns: Der Sabbat im Alten Testament und im altjüdischen religiösen Aberglauben, Gütersloh 1903, findet sich, so wenig dieselbe im übrigen das Sabbatproblem im Alten Testament richtig behandelt, doch gerade für die Frage nach dem ursprünglichen Zusammenhang der Sabbatfeier mit den Mondphasen mancherlei Beachtenswertes. Vgl. auch Böklen im Archiv f. Religionswissensch. 6 (1903), 19.

Digitized by Google

Digamma und Wau.

Von

Franz Praetorius.

Ein ungelöstes Rätsel ist immer noch das griechische Digamma (lat. F). Es steht im griechischen Alphabet an der Stelle, wo im kanaanäischen Alphabete das Wau steht und entspricht diesem dem Laute nach vollständig; auch führt es — als Zahlzeichen wenigstens — den gleichen Namen *βαυ*. Aber die Gestalt des Digamma steht der des kanaanäischen Wau recht fern, wenn auch versucht worden ist, beide Gestalten mit einander harmonistisch in Einklang zu bringen. Dazu kommt noch, daß das kanaanäische Wau in fast unveränderter Gestalt als *Υ* dem griechischen Alphabete schon in frühester Zeit angehängt worden ist.

Ein ungelöstes Rätsel ist gleichfalls die Gestalt des südsemitischen Wau: äthiop. , sab. , ganz ähnlich im Liḥjānischen, Protoarabischen und Ṣafā. Auch hier ist zwar versucht worden, das stark abweichende südsemitische Zeichen von dem kanaanäischen abzuleiten (s. D. H. Müller in Mordtmann und Müller, Sab. Denkmäler S. 106; König, Neue Studien S. 14); indes wird der Unbefangene nur Lidzbarski beistimmen können: „Wie zu dieser vom altsemitischen so sehr verschiedenen Form gelangt ist, darüber habe ich zu keinem bestimmten Urteil gelangen können“ (Ephemeris Bd. I, S. 127).

Es scheint mir, als habe das südsemitische mit dem kanaanäischen seiner Form nach nichts zu tun, als sei es vielmehr seiner Form nach identisch mit dem griechischen Digamma.

Man beachte das formale Verhältnis des südsemitischen *y*, , zum kanaanäischen . Die beiden parallelen Ansatzlinien links oben sind zu einem Kreise zusammengefaßt und fügen sich nunmehr in dieser Gestalt symmetrisch dem senkrechten Schafte an. Die Ansatzlinie rechts unten ist fortgefallen, zeigt ihre Nachwirkung

Digitized by Google

indes wohl noch in dem etwas verlängerten Schafte. — Wendet man dieses selbe Prinzip der Weiterbildung auf Digamma, 𐤅 (𐤃), an, so sieht man ohne Weiteres, daß aus ihm leicht 𐤏 entstehen konnte.

Ich lasse es unentschieden, ob die kleine Gestalt des 𐤏 einiger südsemitischen Schriftarten mit dieser Entstehung zusammenhängt. Denn der Kreis entspricht ja nur der oberen Hälfte des zugrundeliegenden alten Zeichens 𐤅.

Ist die obige Darlegung richtig, so würde die Übereinstimmung des griechischen Digamma mit dem südsemitischen Wau darauf hinweisen, daß es in ältester Zeit in Kanaan irgendwo ein Zeichen für *w* gegeben haben muß, das uns aus Kanaan selbst bisher nicht überliefert worden ist.

Digitized by Google

Anzeigen.

Le livre de Mohammed ibn Toumert mahdi des Almohades. Texte arabe accompagné de notices biographiques et d'une introduction par I. Goldziher, Professeur à l'Université de Budapest. Alger. Imprimerie orientale Pierre Fontana. 1903. (Avant-propos de M. J. D. Luciani, Directeur des Affaires indigènes au Gouvernement général de l'Algérie.) (Zum Originalpreis von fr. 6 erhältlich bei Otto Harrassowitz, Leipzig.)

In einer dem VII. internationalen Orientalistenkongresse in Wien, September 1886, vorgelegten Abhandlung, die 1887 in dieser Zeitschrift (41, S. 30—140) unter dem Titel „Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung" erschien, lenkte Prof. Goldziher die Aufmerksamkeit auf eine Handschrift der Pariser Nationalbibliothek, welche die theologischen Schriften des Stifters des Almohadenreiches im zwölften Jahrhundert, Mohammed ibn Tūmart, enthält. Die Authentie des Buches ist nicht zu bezweifeln und wir finden in ihm fast alles wieder, was in verschiedenen historischen Werken als Inhalt der Mahdi-Schriften angegeben wird. Jede Seite von Goldzihers gediegener Abhandlung legt Zeugnis ab von der Wichtigkeit dieser Sammlung als Quelle für die Kenntnis der Almohadenbewegung. Die Regierung Algeriens, unter deren Schutz jetzt in Algier literarisch-historische Studien blühen, die sich weit über die Grenzen des französischen Gebietes erstrecken, hat sich demnach durch die Veröffentlichung des merkwürdigen Buches höchst verdient gemacht. Die Ausgabe scheint mit großer Sorgfalt gemacht zu sein. Die Handschrift hat hier und da ein wenig gelitten, so daß der Herausgeber Mohammed ben Mustapha Kamal gezwungen war, einzelne Wörter durch Konjektur zu ergänzen. Er hat darin eine sehr glückliche Hand gehabt. Alle diese Ergänzungen sind in Klammern eingeschlossen. In den seltenen Fällen, wo es ihm nicht gelungen war, die Lesart mit Sicherheit herzustellen, hat er eine weiße Stelle gelassen. Die wenigen Druckfehler sind am Schluß verbessert. Ein paar Kleinigkeiten hätten daneben noch Platz finden können, z. B. daß in den biographischen Abschnitten S. ۴, 6 v. u. أُوخير zu sprechen, S. ۱., 7 v. u. الدنيا zu lesen, S. ۳۳, 8 v. u.

Digitized by Google

الى statt اليى und vorl. Z. علىّ für عليى zu verbessern sei. Dagegen ist ٣٩, ult. وتضرونه nicht in وتصفونه zu verbessern (wie ٣١٢ vorgeschlagen wird), sondern in وتطرّونه, wie richtig in Wüstenfelds Ausgabe. Die Anwendung einiger Vokalzeichen, und namentlich des tashdīd, wäre nicht überflüssig gewesen. Die oben genannten biographischen Abschnitte sind die dem Buche mit eigener Paginatur vorangehenden 59 Seiten, welche die Mitteilungen des Abdalwāhid al-Marrākoshī, Ibn al-Athīr's, Ibn Khallikān's, Ibn abī Zar'ʿs im Qarṭās und Ibn Khaldūn's über Ibn Tūmart enthalten.

Die Regierung hat sich nicht damit begnügt, diese wichtigen Dokumente zu veröffentlichen, sondern hat Prof. Goldziher gebeten, eine Einleitung dazu zu schreiben. Diese Einleitung, die mehr als hundert Seiten füllt, gibt dieser Ausgabe einen ganz besonderen Wert. Zusammen mit der oben erwähnten Abhandlung, deren Bekanntschaft der Verfasser durchgehends voraussetzt, bietet sie uns ein treffliches Bild der Almohadenbewegung, die, anfänglich rein religiös, bald einen militanten Charakter annahm und in wenigen Jahren die Gründung eines Weltreiches herbeiführte.

Der erste Abschnitt handelt über die Chronologie, namentlich die der Reise Ibn Tūmarts nach dem Osten und speziell über seine Beziehungen zu Ghazālī. Es gibt eine Legende, daß der weltberühmte Theologe den jungen Ibn Tūmart zu seinem Auftreten gegen die Almoraviden angefeuert habe, um so Rache zu nehmen wegen der Geringschätzung seiner Werke durch die westlichen Schriftgelehrten. Goldziher zeigt, im Anschluß an Macdonald, daß dieser Legende jede historische Basis fehlt. Chronologisch ist ein Zusammentreffen Ibn Tūmarts mit Ghazālī zwar nicht ganz unmöglich, aber doch sehr unwahrscheinlich, und das Motiv, das Ghazālī zugemutet wird, ist völlig unannehmbar. Ibn Tūmart mag wohl indirekt von der Lehre Ghazālī's beeinflußt worden sein und von dem, was er über den großen Meister erfuhr, einen starken Impuls empfangen haben, doch ist er nicht zu der Tiefe der Anschauungen Ghazālī's durchgedrungen und darf nicht als dessen Schüler im höheren Sinne des Wortes betrachtet werden.

Im zweiten Abschnitt wird uns der Stand der theologischen Wissenschaft im Westen in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts gezeichnet und historisch begründet. In den Hochschulen wurde fast ausschließlich die praktische Theologie, die Pflichtenlehre, studiert, anfangs nach der syrischen Auffassung des Auzā'ī, seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts der Hidjra nach der medinensischen von Mālik. Mit vollem Recht bestreitet Goldziher die bei einigen europäischen Gelehrten herrschende Meinung, als unterscheide sich die medinensische Schule durch ein strenges Festhalten an der Tradition (*ḥadīth*) und eine völlige Ausschließung des individuellen Urteils (*ar-ra'y*). Tabarī gibt vom Gegenteil ein merk-

Digitized by Google

würdiges Zeugnis im Appendix zu den Annalen III, ٢٥٠ f.: „Mohammed ibn abī Bekr ibn Mohammed ibn 'Amr ibn Ḥazm († 132, 72 Jahr alt) war Kadi in Medīna. Wenn er nun ein Urteil gesprochen hatte in Widerspruch mit dem Ḥadīth und heimgekehrt war, sagte zu ihm sein Bruder Abdallah, der ein frommer Mann war: „Mein Bruder, du hast heute über die und die Frage so und so Recht gesprochen?" Wenn Mohammed dies bejahte, sagte Abdallah: „Und wo bleibt der Ḥadīth? Selten wird heutzutage nach diesem Recht erteilt." Mohammed antwortete dann: „Halt, wo würde die Praxis bleiben?" Er meinte die in Medīna allgemein geltende Praxis; denn bei ihnen hat die anerkannte Praxis mehr Bedeutung als der Ḥadīth." Nach dieser Richtung hatte sich im Westen die Mālikitische Schule so entwickelt, daß man zur Zeit der Almoraviden sich gar nicht mehr um die Rechtsquellen kümmerte, sondern sich ganz auf das Studium der Fiqh-Bücher beschränkte, die den Gelehrten den Stoff lieferten zu ihrer spitzfindigen Lösung allerlei kasuistischer Fragen. Das schlimmste daran war, daß man dies als Studium der religiösen Wissenschaft betrachtete. Gegen diese einseitige, aller höheren Bestrebung bare Richtung kämpfte Ghazālī, und in diesem Sinne war Ibn Tūmart sein Schüler. Die Disputation des letzteren mit den Faqīhs von Aghmāt, die vor seiner Niederlassung in seinem Geburtsort Idjilīn im J. 514 stattgefunden haben muß, hat ausschließlich zum Zweck, jenen zu beweisen, daß sie von der Methodologie des Rechts keinen Begriff hatten.

Im Gegensatz zu Ghazālī erkannte Ibn Tūmart die Autorität der Modjtahidūn nicht an, d. h. der großen Faqīhs, wie der Stifter der Rechtsschulen, deren Entscheidung als endgültig angenommen wird. Daß zwei verschiedene Beantwortungen derselben Frage gleichberechtigt sein sollten, dünkte ihm ungereimt. Damit aber fiel die Anerkennung jener Rechtsschulen und des Anteils der menschlichen Vernunft an der Bestimmung des göttlichen Gesetzes. Koran, Ḥadīth und Idjmā' sind nach seiner Lehre die einzigen Quellen, und der Idjmā' (die Übereinstimmung der Gemeinde in einer Sitte) wird noch dazu auf die Gefährten des Propheten eingeschränkt. Der Qijās (die Analogie) ist, ganz im Sinne der Zāhiriten, so gut wie ganz ausgeschlossen. Dies alles wird im dritten Abschnitt besprochen.

Wichtiger sind der vierte und fünfte. Im Westen galt die Lehre des Mālik, daß man sich fern halten solle von dogmatischen Fragen. Der Koran widersetzt sich der Ähnlichkeit Gottes mit dem Geschöpf, kennt aber Gott die Attribute des Geschöpfes zu. Man soll beides frommen Glaubens annehmen. Dagegen richtet sich Ibn Tūmart mit allen Kräften. Gott kann keine menschlichen Attribute haben; der, welcher sie annimmt, macht sich des Anthropomorphismus schuldig. Ja, die Gottheit kann überhaupt keine Attribute haben, denn diese müßten ewig sein, was mit der Einheit des Wesens der Gottheit streiten würde. Damit schloß er

Digitized by Google

sich ganz der Lehre der Mo'taziliten an, denen er auch das Schlagwort *Tawḥîd* entlehnte, das die Devise der Bewegung wurde und wonach die Dynastie den Namen al-Muwaḥḥidûn (Unitarier), zu Almohaden geworden, hat. Alle diejenigen, welche diese Lehre nicht annahmen, waren Ungläubige (Kâfir), deren Bekämpfung Religionspflicht ist. Da die Masse der Untertanen der Almoraviden nicht in jenem Sinne Bekenner der Einheit Gottes war und der Fürst verantwortlich ist für sein Volk, mußte also den Almoraviden der Heilige Krieg erklärt werden.

Die Reform der theologischen Prinzipien war in Ibn Tûmarts Predigt eng mit der Reform der Sitten verbunden, eigentlich ihr untergeordnet. Er fing an als Censor morum, oder in moslimischen Worten, als „Befehler des Guten, Verbieter des Schlechten". Im Grund ist es, wie Goldziher im letzten Abschnitt ausführt, die Pflicht jedes einzelnen Moslims, jede Verkehrtheit, die er sieht, zu bestreiten, entweder mit der Hand oder mit der Zunge, oder, wenn auch dies unmöglich, wenigstens mit dem Herzen. Eine je einflußreichere Stellung man einnimmt, um so gewissenhafter hat man diese Pflicht zu erfüllen. An erster Stelle liegt es also der Regierung ob, alles gesetzwidrige mit Wort und Tat zu verbannen, wodurch aber der einzelne Moslim seiner eigenen Verpflichtung nicht enthoben wird, selbst nicht seinen Vorgesetzten gegenüber. Da es nun stets Unzufriedene gibt und die Grenze der Mißbilligung gewissermaßen willkürlich ist, begreift man, daß jeder Fanatiker, jeder Streber unter dieser Flagge leicht einen Anhang finden konnte. „Der Orientale", schreibt Goldziher, „fühlt sich immer unterdrückt durch die zeitweilige Macht. Autorität und Tyrannei sind für ihn fast synonyme Ausdrücke. Nirgends ist das Wort von Anatole France: ‚gouverner, c'est mécontenter' so anwendbar als hier". Daher hat diese Forderung im Laufe der Jahrhunderte unzählige Aufstände eingeleitet, von denen verschiedene den Sturz einer Dynastie zur Folge gehabt haben. Keine aber hat eine so große und so ausgebreitete Wirkung gehabt wie die Predigt des Ibn Tûmart.

Der Kampf gegen die Mißbräuche war ihm heiliger Ernst, daran läßt sich nicht zweifeln. Schon im Schiff, das ihn von Alexandrien nach dem Westen zurückführte, und in den Orten, wo er sich bei seiner Reise nach Marokko aufhielt, wagte er mehrmals sein Leben durch sein gewalttätiges Auftreten gegen Wein und Musik. In Marokko hielt er auf der Straße eine Strafpredigt gegen eine Prinzessin, die, wie es damals Sitte war, mit unverschleiertem Antlitz ausritt. Mit solchen Mißbräuchen standen die Vernachlässigung der theologischen Studien und die anthropomorphistische Dogmatik auf einer Linie. Auch sie gehörten zu dem Schlechten, das zu verbieten die Pflicht jedes Moslims sei.

Ibn Tûmart wollte, daß seine Lehre allgemein verstanden und angenommen werde. Daher verfaßte er seine Schriften in der

Digitized by Google

Nationalsprache, dem Berberischen, oder übersetzte sie in dieselbe, was mir wahrscheinlicher vorkommt. Leider ist bis jetzt kein Exemplar davon gefunden. Auch der Gebetsruf und die Glaubensformel wurden berberisch gesprochen. Es wurde sogar nach dem Siege von jedem Beamten gefordert, daß er der berberischen Sprache mächtig sei. Dadurch ist der Islam erst Nationalreligion in Nordafrika geworden, und dies ist das bleibende Resultat der Almohadenbewegung.

Goldziher stellt am Schluß dieser Einleitung die Alternative, ob Ibn Tümart schon bei seiner Rückkehr aus dem Osten die Absicht gehabt habe als Mahdi aufzutreten, oder ob er erst durch die grenzenlose, ganz im Geist des Berbertums liegende Verehrung seiner Person dazu gekommen sei, sich für den unfehlbaren, verheißenen Imām auszugeben. In seiner Abhandlung hatte er sich zugunsten der letzteren Auffassung ausgesprochen; hier wünscht er die Frage offen zu lassen. Ich zweifle nicht im geringsten daran, daß sich das Mahdi-Ideal erst allmählich bei ihm herangebildet hat, und daß der Entschluß, die Almoraviden zu bekämpfen, erst in Marokko selbst entstanden ist. Sonst wäre — um nur dies zu nennen — sein langer Aufenthalt in verschiedenen Orten Nordafrikas unerklärlich. Auch spricht Goldziher sich nicht entschieden über die Frage aus, ob Ibn Tümart verdiene, wie Dozy und Müller es meinten, zu den größten Schwindlern aller Zeiten gezählt zu werden. Die Historiker erzählen uns von verschiedenen, darunter gräßlichen Mitteln, wodurch er seinen Anhängern den Glauben an seine Mahdiwürde beibrachte. Es ist vorderhand nicht möglich, mit Sicherheit zu entscheiden, ob das alles Verleumdung ist, wie mir wahrscheinlich, oder auf wirklich Geschehenem beruht. Von dieser Entscheidung aber hängt größtenteils die Beantwortung jener Frage ab.

Beim Lesen der Einleitung habe ich ein paar Kleinigkeiten notiert. Die Übersetzung der Verse 'Omāra's S. 2 f. ist nicht ganz richtig. Mit وَضَم ist nicht der „crochet du garde-manger" (Fleischhaken) gemeint, sondern das Brett oder die Matte, auf welcher das zerhauene Fleisch liegt, oder die Schlächterbank (خوان الجزّار); vgl. Mubarrad ٣١٨, 12. Tropisch wird aber der Ausdruck لحم على وضم gebraucht von jedem, der wehrlos und schwach ist, Ḥamāsa ٩٩ unten, ١٤١, 3, wo die Weiber so genannt werden, wie in Omar's Worten النساء لحم على وضم الّا ما ذُبّ عنه, Lisān XVI, ١٣٧, wo das ausführlich erklärt wird. Vgl. auch Asās. Im zweiten Verse ist „qu'il va chercher son souffle jusque dans les étoiles" zu frei. Wörtlich ist es: „bis seine Hand die Sterne an der Kehle

Digitized by Google

packte, ihnen die Kehle zuschnürte", was in Prosa sein würde: bis er die Höchstgestellten zur Unterwerfung brachte.

Goldziher schreibt S. 6, daß der Ausdruck *shabiba* nicht von einem 27 oder 28 Jahre alten Manne gebraucht werden darf. Das ist aber unrichtig. Ibn Ḥabīb (Khizāna I, ٣٩٩) gibt folgende Bestimmung: Die Knabenzeit (الغلومية) dauert 17 Jahre von der Geburt ab gerechnet; ebenso lange dauert die Jugendzeit (الشبابية). Dann folgt das reife Mannesalter (الكهولة) von derselben Dauer. Wenn man 51 Jahre erreicht hat, wird man Greis (شيخ) und bleibt dies bis zum Tod. Richtig sagt also Ghazālī in der Anm. 3 zitierten Stelle: „Im Anfang meiner Jugendzeit, da ich beinahe erwachsen war, die 20 Jahre noch nicht erreicht hatte." Ebenso sagt Ibn Ḥauqal (٥ l. Z.), daß er seine Reisen angefangen habe im Anfang seiner Jugendzeit, womit er meint (vgl. Z. 7 ff.), als er schon erwachsen war. Alle stimmen darin überein, daß man شاب heißt bis man كهل wird. Bei letzterem fangen die ersten grauen Haare an sich zu zeigen (Ḥamāsa ٥.). Einige lassen die Jugendzeit nur bis zum 32. Jahr dauern, andere dehnen sie bis zum 36. Jahr aus. Jedenfalls aber widerspricht die Mitteilung, daß Ibn Tūmart in seiner Jugendzeit die Orientreise gemacht habe, nicht der übrigens, wie es scheint, im allgemeinen richtigen Chronologie des Ibn al-Athīr. Nach dieser wurde er 51 oder 55 Jahre alt und war sein Geburtsjahr demnach 469 oder 473. Ibn Khallikān gibt 485 als sein Geburtsjahr, was gewiß falsch ist. Bei Ibn al-Athīr (Biogr. ٣٣, l. Z.) ist natürlich falsch, daß seine Regierung 20 Jahre gedauert habe. Es ist wohl ursprünglich ein Schreibfehler für 10 Jahre. Denn er sagt ja selbst (Biog. ٤٨, 2, wie auch Ibn Khallikān ٣٥, 1), daß er erst 514 zu seinem Stamm zurückkam. Vgl. auch die Stelle im Qarṭās (Biogr. ٣٩) und unten das Exzerpt aus dem Ḥolal. Darüber, daß er seine Reise nach Spanien und weiter nach dem Orient im Jahre 501 (500) anfing, sind alle Biographen einig. Über die Zeit seiner Rückkehr herrscht wieder Unsicherheit. Nach dem Qarṭās (Biogr. ٣٩, 4) trat er die Rückreise 510 an, nach Ibn al-Qifṭī (Biogr. ٣٧, 3) ein Jahr später; nach Ibn al-Athīr (١٩, 2 f.) war er schon 505 in al-Mahdīja, als er von Osten heimkehrte, und zwar als Jaḥjā ibn Tamīm daselbst regierte. Letzteres hat auch Ibn Khallikān (Biogr. ٣٩, vgl. Slanes Übers. IV, 97). Da dieser Fürst 509 starb (Ibn Khaldūn, Berb. I, ٣٠٧), würde man geneigt sein Ibn al-Athīr's Angabe für richtiger zu halten. Allein nach Ibn Khaldūn (Berb. I, ٣٣٠) kam Ibn Tūmart 512 nach Bedjāja, unter der Regierung des al-'Azīz (vgl. Biogr. ٥٥ l. Z.) und er kam dahin direkt von al-Mahdīja. Ist Ibn Khaldūn's

Digitized by Google

Angabe richtig, so muß nicht nur die Jahreszahl 505, sondern auch der Name des Fürsten auf einem Irrtum beruhen. Denn von 509 bis 515 regierte zu al-Mahdīja 'Alī ibn Jaḥjā. Wie groß die Nachlässigkeit in solchen Angaben ist, beweist die Mitteilung Ibn Khallikān's (Biogr. ٣٩), daß er in der Biographie des Tamīm ibn Bādīs (Wüstenfeld n. 125) geschrieben und von anderer Seite bestätigt gefunden habe, daß Ibn Tūmart auf seiner Rückreise vom Orient nach al-Mahdīja kam, als Tamīm regierte. Dieser starb nämlich schon 501; die Angabe muß demnach falsch sein. Mit den uns jetzt zu Gebot stehenden Quellen ist diese chronologische Frage nicht zu lösen.

Das Sterbejahr Ibn Tūmart's 524 scheint festzustehen, obgleich Ibn Khaldūn, I, ٣٠٣: 522 hat, im Widerspruch mit I, ٢٢٧, 10. Jāqūt (I, ٩٥) sagt, daß er 534 gestorben sei; das ist aber grundfalsch. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Fraga erst im Jahre 534 von den Christen erobert wurde. Wenigstens war es noch nicht in ihren Händen im Jahre 528, als die Schlacht von Fraga stattfand, in welcher Alfons „el-Batallador" fiel (Codera, Familia real de los Benitexufín, p. 24 in der Revista de Aragon 1903). Merkwürdig ist, daß Jāqūt Ibn Tūmart den Mahdi der Almoraviden nennt. Dies läßt uns den Verlust seiner Geschichte der Almohaden (I, ٣٣٣, 16 f.) leicht verschmerzen.

S. 9. Die Verbesserung, welche Goldziher vorschlägt, wird glänzend bestätigt von Jāqūt II, ٥٩٩, 18. Nur folgt nichts aus dieser Stelle über ein Zusammentreffen Ibn Tūmart's mit Ghazālī.

In einer S. 19 angeführten Stelle wird Ibn Tūmart einer „von den Leuten von Salamīja" genannt, wozu Goldziher ein Fragezeichen gesetzt hat. Ich erlaube mir vermutungsweise eine Erklärung vorzuschlagen. Salamīja war in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts das Zentrum der Ismaïliten (Qarmaten, resp. Fatimiden)-Bewegung. Da wurde der Mahdi 'Obaidallāh, der Gründer der Fatimiden-Dynastie, geboren und erzogen. Diese Ismaïliten aber unterscheiden sich durch die sogenannte allegorische Deutung des Korans, die sie *ta'wīl* nennen, und durch die Lehre des unfehlbaren Imāms. In diesen zwei Hauptpunkten stimmte Ibn Tūmart ganz mit ihnen überein, und es ist nicht unbegreiflich, daß man ihn zu ihnen gerechnet hat.

S. 72 übersetzt Goldziher ein Zitat aus Ṭabarī, nach Ibn Ḥazm, dessen Text er in seinen Ẓāhiriten S. 137 gegeben hat: Le célèbre historien Tabari, qui s'est consacré à la théologie avec autant d'ardeur qu'à l'histoire, va jusqu'à enseigner que „tout Musulman qui a atteint l'âge de la puberté et qui ne connaît pas Dieu, avec tous ses noms et tous ses attributs, par le raisonnement, est un Kāfir dont la vie et les biens sont hors la loi". Goldziher setzt dazu, daß selbstverständlich mit dem Worte „raisonnement" hier und bei den Ash'ariten die Methoden zu verstehen seien, die sie

Digitized by Google

in ihren eigenen Büchern entwickelt haben. Aus dem Zusammenhang würde man jedoch schließen, daß doch eine Art logischer Beweisführung gemeint sei. Nach meiner Ansicht ist mit der Begründung (*al-istidlāl*) nichts weiter gemeint als was Goldziher S. 83 als Ghazālī's Urteil mitteilt: „Die Beweise, welche der Koran selbst liefert, genügen vollkommen, die Existenz und die Einheit Gottes allen Menschen verständlich zu machen." Das gedankenlose Nachsagen, nur weil man es so gelernt hat, macht den erwachsenen Moslim dem Kāfir gleich. Im selben Sinne sagte Ibn Tūmart (diese Zeitschrift 41, 97): „Die Gesetzübung wird erst durch die bewußte Kenntnis vollgültig, der Gottesdienst der Unwissenden ist nicht gültig."

Die Schriften Ibn Tūmart's, welche uns jetzt vorliegen, sind größtenteils aus seinem Munde niedergeschrieben von seinem Schüler und Nachfolger Abdalmūmin. Der ersten geht eine Einleitung von diesem voran. Der letzte Teil, das Buch des heiligen Krieges, ist erst im Jahre 579 unter der Regierung des Abū Ja'qūb Jūsuf entstanden, als zum Behuf der Gemeinde die sämtlichen Werke des Mahdis kodifiziert wurden. Goldziher hat in seinen Materialien S. 75 ff. eine vortreffliche Analyse des Inhalts gegeben, zu welcher ich nichts hinzuzufügen wüßte. „Wie weiß doch Goldziher die langweiligsten Werke auf ihren Kern zu durchforschen und diesen Kern dann darzustellen!" schreibt mir Nöldeke. Diesen Ausruf der Bewunderung mache ich von ganzem Herzen zu dem meinigen.

Das Buch *al-Ḥolal al-maushīja*, das Dozy, Abbad. II, 182 ff. beschrieben hat, enthält einige Notizen über Ibn Tūmart und eine Biographie, die mir wichtig genug scheinen, hier mitgeteilt zu werden. Letztere enthält nichts von den Betrügereien, welche andere von ihm erzählen, wohl aber, daß er in Bagdad bei Ghazālī war, als dieser benachrichtigt wurde, wie man sein Buch *Iḥjā' al-'olūm* im Westen zur Verbrennung verurteilt hatte. Am Ende des Artikels werde ich darüber noch ein paar Zeilen schreiben. Seine Autoritäten sind alt, u. a. Ibn Ṣāḥib aṣ-Ṣalāt, der Mitglied der Gesandtschaft aus Sevilla war, die nach der Eroberung Marokkos (541) aus Spanien kam um Abdalmūmin zu huldigen. Auch enthält sie das Glaubensbekenntnis der Almohaden, das man *al-morshida* nennt, und zwar in einer etwas besseren Redaktion; weiter ein Gebet und ein kurzes Gedicht des Mahdis.

Fol. 36 r. Als der Almoravide 'Alī ibn Jūsuf im Jahre 515 eben fertig war mit den Unruhen in Cordova:

وبينما عمر في ذلك اذ بلغه ظهور المهدي بالسوس الاقصى

فعاد الى العدوة حسبما ياتي ذكره بعد هذا ان شاء الله ☆

Digitized by Google

Fol. 38 v. f. ويرجع للحديث الى جهة مراكش وان امير المسلمين
على بن يوسف بن تاشفين شرع فى جمادى الاول (الاولى l.) سنة
عشرين وخمسمائة فى تسوير حضرة مراكش وبناء جامعها ومنارها
وجمع الصنّاع والفعلة على ذلك فجاء كلّ ما صنع من اوابد
الدنيا ابتناها فى مدّة من ثمانية اشهر على عظمها ودوارنها يذكر
انه انفق فى بناء السور وحده سبعين الف دينار من الذهب وكان
الذى اشار عليه بتسوير مراكش القاضى ابو الوليد بن رشد[1]
حين ظهور المهدى عليه ببلاد المغرب وسبب تسويرها انه لمّا
ظهر المهدى استفتى فقهاء العدوة والاندلس فى امره وفيهم القاضى
ابو الوليد بن رشد وفى بناء سور على موضعه ومنزله فافتوا بالتحصّن
على نفسه وعلى الناس الساكنين معه وكان توجّه القاضى ابو
الوليد بن رشد اليه لمراكش فى غرضين احداهما (احدهما l.)
اخراج النصارى المعاهدين عن الاندلس بسبب ما صدر عنهم من
الاعانة لابن ردمير الخ

Fol. 39 v. f. وقد كان المهدى ظهر عليه فى سنة اربع عشر
(عشرة l.) وخمسمائة وكان ابتداء ظهوره بمراكش وذلك انه وصل
من المشرق الى مراكش على حسب ما يجتلبه القصص فى موضعه
ان شاء الله قال ابن بجيى[2] فدخل ابو عبد الله بن تومرت الملقّب
بعدُ بالمهدى المسجد بمراكش يوم جمعة وركع فى الصفّ الاوّل
بمقربة من المنبر فقالوا (فقال l.) له بعض سدنة (سدنة l.) الجامع
هذا موضع امير المسلمين فقال ان المساجد لله وقرأ الآية[3] فلمّا
جاء امير المسلمين على بن يوسف ليقعد فى موضعه اقام (?قام l.)
اليه من حضر هنالك وبقى المهدى لم يقم فلمّا قضيت الصلاة
بادر المهدى بالسلام عليه وقال له فى جملة كلامه غيّر المنكر ببلادك

1) Der Großvater des Averroës, s. Brockelm. I, 384. Er starb 520.
2) Fol. 4 r. Abū 'Abdallāh ibn Jaḥjā az-Zohrī.
3) Kor. 72, vs. 18.

Digitized by Google

لانك انت المسئول عن رعيّتك فلم يجبه امير المسلمين على بن يوسف ولمّا دخل الى قصره وجّه اليه انه ان كانت له حاجة فتقضى له فقال له ليس لى حاجة وما قصدى الّا تغيير المنكر فعند ذلك أُمر الفقهاء بان يتكلّموا معه ويختبروا حاله وما عنده من العلم وكان فى جملتهم ابو عبد الله مالك بن وهيب الاندلوسىّ فتكلّم معهم فى امور كثيرة وناظرهم فى مسائل علميّة ولمّا عادوا الى امير المسلمين سألهم عمّا خبروه من حاله فقالوا له يا امير المسلمين رجل يفتن الناس والصواب امساكه وتجعل بينه وبين الناس وقال له مالك بن وهيب أُبقى لك الله *الّا من[1] هذا الرجل اجعله فى بيت من حديد والّا تنفق عليه بيتا من ذهب وقال له بعض الفقهاء ابقاك الله هذا الرجل اجعله فى الكبول والّا قصده ان يسمعك الطبول وكان بالحضرة من اشياخ المرابطين وزبره اقتذيان بن عمر[2] فقال له يا امير المسلمين هذا وهن فى حقّك (حقّ l.) الملك ان يلتفت الى هذا الرجل الضعيف فخلّى سبيله وخرج المهدى عند ذلك الى اغمات فاقام بها يدرس العلم ويعظهم الى ان اخرجه صاحب اغمات وغرّبه الى السوس الاقصى وذلك سنة خمس عشر (عشرة l.) وخمسمائة فتبعه الناس واجتمعت اليه البرابر يسئلونه فى امور دينهم الى ان كان من امره ما ياتى ذكره ان شاء الله تعالى، ولمّا خرج امير المسلمين على بن يوسف عن مراكش بوسم الجواز الى الاندلس للنظر فى ما نشأ بين اهل قرطبة والمرابطين صعد ابن تومرت جبل درن وتوجّه منه الى بلاد هرغة من السوس الاقصى فاجتمع اليه الناس من قبيله وغيرهم فاستوثق من قبيله ومنعة موضعه لانه مكان لا يصل اليه احد الّا من طريق لا يسلكها الّا راكب بعد راكب يسدّ خللها اقلّ عصبة من

1) Am Rande mit صح.

2) Biogr. Iv, vorletzte Zeile بيان بن عثمان.

Digitized by Google

الناس لما فيه من التوعّر واقام بها لمّا كان امير المسلمين بالاندلس ولمّا شاع خبره وتبعه الناس قلق على بن يوسف بن تاشفين وكتب الى واليه بالسوس ابى بكر اللمتونىّ بان يحتال بالقبض عليه فلم يقدر على ذلك واخذ المهدى عند ذلك فى الاحتراص (الاحتراس l.) والتحفّظ وتمام خبره ياتى بعد فى اسمه ان شاء الله' وان امير المسلمين على بن يوسف اضطربت عليه الامور من لدن ظهور المهدى عليه فلم يستقم له امر الى حين وفاته' واعرف الآن بالمهدى وبداءة امره وما نشأ من الحوادث فى زمانه واعود الى تمام دولة امير المسلمين على بن يوسف بن تاشفين ان شاء الله

الامام المهدى رحمه الله تعالى Fol. 41 r.

نسبُه هو[1] محمّد بن عبد الله بن عبد الرحمن بن عود بن تمام بن عدنان بن صفوان بن سفيان بن جابر بن يحيى بن عطاء بن رباح بن ياسر بن العبّاس بن محمّد بن الحسن بن على بن ابى طالب رضى الله عنه اثبت هذا النسب ابو على ابن رشيف(2) فى شجرة انساب الخلفاء والامراء وحقّقه ابن القطّان واختصره ابو مروان ابن صاحب الصلاة كنيته ابو عبد الله وكان يقال لوالده تُومَرْت وأمغار وأسغو ومعناه باللسان البربرىّ الضياء لايقاده الضياء فى المسجد لقبه(3) تلقّب لمّا بايعه الناس بالمهدى قال ابن القطّان رحل المهدى من وطنه هرغة قبلىّ السوس الاقصى فى طلب العلم سنة خمسمائة الى الاندلس وجاز من المريّة فى مركب الى الشرق فقرأ[4] [بلاسكندرية] على الامام ابى عبد الله الحضرمىّ وبمصر على

1) Cf. Biogr. ٣٥, ٣٧ f., ٥٣.

2) Dieser kann nicht, wie De Slane in einer Note zu der Übersetzung Ibn Khaldūn's II, 161 unachtsam geschrieben hat, der bekannte Historiograph Qairawān's sein, der 463 starb.

3) De Slane II, 161 sagt, daß Amghar *chef, vieillard*, 163 daß Açafou *l'éclaireur* bedeute.

4) Dozy hat dies am Rande aus Cod. Gayangos suppliert. Ibn al-Ḥadhramī las in Alexandrien, Maqqarī I, ٥٩٣.

Digitized by Google

الامام ابى [بكر ابن] الوليد الطرطوشى[1] وببغداد على الامام ابى حامد الغزالى وقد كان كتابه الذى سمّاه احياء علوم الدين وصل الى المغرب والاندلوس وان فقهاء قرطبة تكلّموا فيه وانكروا فيه اشياء قال ابن القطّان ولا سيّما ابن حمدين[2] فانه بالغ فى ذلك حتى كفّر جميع من قرأه وعمل به واغرى به السلطان واستشهد بالفقهاء فاجمعوا على حرقه فاخذ على بن يوسف بفتياهم وامر بحرقه واحرق بقرطبة وكتب الى سائر بلاده يامر باحراقه وتوالى الاحراق على ما ظهر منه ببلاد المغرب فى ذلك الوقت فذكر ان حرقه كان سببًا لزوال ملكهم وانتشار سلكهم حكى ابن صاحب الصلاة عن عبد الله بن عبد الرحمن العراق شيخ مسنّ من سكّان فاس قال كنت ببغداد بمدرسة الشيخ الامام ابى حامد الغزالى فجاءه رجل كثّ اللحية على راسه كرزية صوف فدخل المدرسة واقبل على الشيخ ابى حامد فسلّم عليه فقال ممن الرجل فقال من اهل المغرب الاقصى قال له دخلت قرطبة قال نعم قال كيف فقهاؤها قال بخير قال هل بلغكم كتاب الاحياء قال نعم قال فما ذا قالوا فيه فصمت الرجل حياء فعزم عليه ليقولنّ ما ذرا فاخبره باحراقه وبالقصّة كما جرت قال فتغيّر وجهه ومدّ يده الى الدعاء والطلبة يؤمّنون فقال اللهمّ مزّق ملكهم كما مزّقوه وأذهب دولتهم كما احرقوه فقال ابو عبد الله بن تومرت السوسى المتلقّب بعدُ بالمهدى ايّها الامام ادع الله ان يجعل ذلك على يدى فتغافل عنه فلمّا كان بعد ايّام اتى الحلقة شيخ آخر على شكل الاوّل فسأله الشيخ ابى (ابو l.) حامد فاخبره بصحّة الخبر المتقدّم فدعا بمثل دعائه الاوّل فقال له المهدى ان شاء الله فقال اللهمّ اجعله على يده فقبل الله تعالى دعاءه وخرج ابو عبد الله بن تومرت من بغداد صادرا

1) Auch Ibn abī Randaqa genannt, † 520; Maqqarī I, 51v f.; Ibn Pascual ed. Codera, II, 51v f.

2) War Kadi von Cordova 490—508, s. Ibn Pascual II, 51r n. 1183.

Digitized by Google

الى المغرب وقد علم ان دعوة الشيخ لا تردّ فكان من امره ما يأتى ذكره ان شاء الله ولمّا وصل الى المهديّة غيّر بها المنكر فرفع امره الى العزيز بن الناصر[1] فهمّ ان ياخذه فهرب الى بجاية فبلغ خبره الى ابن حمّاد صاحبها فاختفى وخرج منها الى رباط ملالة وكان اذذاك عبد المؤمن بن على قد توجّه به عمّه وهو فتى جميل الوجه رائع الجمال يؤمّ بلاد المشرق وكان قصده ان يعلّمه العلم فقصد به الى المهدى وجلس معه فسأله عن اسمه فقال عبد المؤمن بن على وسأله عن بلده فقال من نَظَر تلمسان فقال تكون من تاجرا قال نعم وانا اريد الرحلة فى طلب العلم لبلاد المشرق فقال له المهدى العلم الذى تطلبه بالمشرق قد وجدته بالمغرب الى ان قرأ عليه المهدى كتابا يقول فيه لا يقوم الامر الذى فيه حياة الدين الّا بعبد المومن سراج الموحّدين فبقى معه يقرأ عليه برباط ملالة الى ان خرجا عنها الى وانشريس فصحبه منها ابو محمّد البشير وانتقلوا الى مدينة فاس ثم خرجوا منها الى حضرة مراكش وانصرف عنها الى غرغة بلده من السوس الاقصى حسبما تقدّم ذكره، ولمّا كان بالسوس الاقصى وتبعه كثير من البرابر وذلك فى شهر رمضان المعظّم سنة خمس عشرة وخمسمائة قام فيها خطيبا وقال الحمد لله الفعّال لما يريد القاضى بما يشاء لا رادّ لامره ولا معقّبَ لحكمه وصلّى الله على سيّدنا محمّد رسوله المبشّر بالامام المهدىّ الذى يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما يبعثه الله اذا نسخ الحقّ بالباطل وازيل العدل بالجور مكانه المغرب الاقصى وزمانه آخر الزمان والاسم الاسم والنسب النسب والفعل الفعل قال الامام ابو يحيى ابن اليسع سمعت الخليفة عبد المؤمن يقول لمّا فرغ الامام المهدى من كلامه هذا بادر اليه عشرة

1) Dieser, plene العزيز بن المنصور بن الناصر ist Ibn Ḥammād, der Fürst von Bedjāja. In Mahdīja regierte Jaljā ibn Tamīm oder dessen Sohn 'Alī. Der Text ist hier stark verdorben.

Digitized by Google

رجال من اتباعه والملازمين له كنت انا واحد (واحدا l.) منهم فقلت له يا سيّدنا هذه الصفة لا توجد الّا فيك فانت هو المهدى فبايعناه فى اثناء ذلك على ما بايع الصحابة رسول الله صلعم وان يكونوا يدا واحدة على القتال والدفاع فبايعه اصحابه العشرة تحت شجرة للحروب وتتابع البرابر بعد ذلك عليه للمبايعة على ان يقاتل (يقاتلوا l.) عنه ويبذلوا انفسهم فيه دونه فعزمهم بما فى ذلك من الارزاء والمحن والقتل والفتن فالتزموا ذلك واصحابه العشرة هم عبد المومن بن على وعمر بن على ازناك[1] واسماعيل بن مخلوف وابو ابراهيم واسماعيل[2] بن موسى وابو يحيى وابو بكر بن تبخبت[3] وابو عبد الله ابن سليمن وعبد الله بن ملويا وابو حفص ابن[4] عمر الهنتاتىّ وابو محمّد عبد الله البشير وسمّاه اصحابه بأثر بيعته بالمهدى وتابعهم على هذا المعتقد بأثرهم خمسين (خمسون l.) رجلا فسمّوا اهل الخمسين ثم تابعهم سبعون رجلا فسمّوا اهل سبعون (السبعين l.) واختصّ المذكورون بهذا الاختصاص وانعقد لهم من البرّ والتكرمة ما انبصبهم وكان يعقد الامور العظام مع اصحابه العشرة لا يحضر معهم غيرهم فاذا جاء امر اعوان احضر الخمسين فاذا جاء دون ذلك احضر معهم السبعين وبايعه اهل غرغة وتينمال وهنتاتة وجدميوة وهسكورة وصنهاجة وبايعوه على ما امرهم به والتزموا نصره واعلن لهم بحرب لمتونة[5] واخذ اشياعه فى التاهّب للحروب وجعل على كلّ عشرة منهم نقيبا وصنّفهم اصنافا فالصنف الاوّل اصحاب العشرة المتقدّم ذكرهم والصنف الثانى اهل الخمسين والصنف الثالث اهل السبعين والصنف الرابع الطلبة والصنف الخامس الحفّاظ وهم

1) Die Hs. ارناك; Biogr. ۴۳ ازناك, ۵۸ اصناك. Die folgenden Namen werden in den zwei andern Quellen anders überliefert.

2) Vermutlich ist das و zu streichen.

3) Vgl. Biogr. ۴۳ بخت, ۵۸ يكيت.

4) ابن muß gewiß gestrichen werden.

5) Hier لمتونه geschrieben.

Digitized by Google

صغار الطلبة والصنف السادس اهل الدار والصنف السابع اهل غرغة والصنف الثامن اهل تينمال والصنف التاسع اهل جدميوة والصنف العاشر اهل جنفيسة والصنف الحادى عشر اهل هنتاتة والصنف الثانى عشر لجمد والصنف الثالث عشر الغراء (الغزاة l.) وهم الرماة ولكلّ صنف من هذه الاصناف رتبة لا يتعدّاها غيرهم لا فى السفر ولا فى الحضر لا يزال كلّ صنف الّا فى موضعه لا يتعدّاه فانضبط مراده واقاموا على ذلك مدّة حياته واوّل ما دبّر به امرهم انه الّف لهم كتابا سمّاه بالتوحيد بالسان البربرىّ وهو سبعة احزاب عدد ايّام الجمعة وامرهم بقراءة حزب واحد منه كلّ يوم اثر صلاة الصبح بعد فراغ حزب من القرآن وهو محتو على معرفة الله تعالى والعلم بحقيقة القضاء والقدر والايمان بما يجب لله تعالى ويستحيل عليه وما يجوز على المسلم بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر[1] والّف لهم كتابا آخر سمّاه بالقواعد[2] والآخر (وآخر l.) سمّاه بالامامة[3] وهما موجودان فى ايدى الناس بالسان العربىّ والسان البربرىّ وينقل اليه المواعظ والامثال ويقربهم المقاصد فيجذب نفوسهم ويستجلب قلوبهم وسهّل عليهم التعليم بنفسه واعيا (واعيان l.) اصحابه' وان امير المسلمين على بن يوسف لمّا لم يقدر على القبض عليه جهّز جيشا لمحاربته قدّم عليه والى النسوس ابا بكر اللمتونىّ فلمّا قرب منه لم يقدر على اللقاء لكثرة من تبعه من الامم فارصف[4] عليه بعد ذلك عسكرا ثانيا اكبر منه قدّم عليه اخاه الامير ابا اسحاق ابراهيم فلمّا تلاقوا معهم عاين الجشم ما ابهتهم فانهزموا امامه دون قتال وقتل من الجيش عددا وافرا واستولوا على محلّتهم قال ابن يحيى ولمّا سمع على بن يوسف بهذه الهزيمة وبمخالفة هنتاتة عليه

1) Dieses Buch finde ich nicht.
2) S. ٣٥٥.
3) S. ٣٤٥.
4) Die Bedeutung „ordnen, ausrüsten“ fehlt in den Lexicis.

Digitized by Google

واتباعهم للمهدى اغتمّ بذلك وجهّز جيشا كبيرا قدّم عليه سير بن مزدلى اللمتونى فهزموه وقتلوا كثيرا ممن كان معه ولمّا كان بعد هذا الهزيمة سأل المهدى اصحابه عن لمتونة ما يقولون عنّا فقالوا له لقّبونا بالخوارج فقال لقّبوهم انتم بالمجوسيّين وكتب لهم المهدى رسالة بخطّه من انشائه ونصّه الى القوم الذين استدلّهم الشيطان وغصب عليهم الرحمن الفئة الباغية والشرذمة الطاغية لمتونة اما بعد فقد امرناكم بما نامر به انفسنا من تقوى الله العظيم ولزوم طاعته وان الدنيا مخلوقة للفناء والجنّة لمن اتّقى والعذاب لمن عصى وقد وجبت لنا عليكم حقوق الوجوب السنّة فان ادّيتموها كنتم فى عافية والّا فنستعين بالله على قتلكم حتى نمحو آثاركم ونكدّر دياركم وحتى يرجع العامر خالى (خاليا l.) والجديد بالى (باليا l.) وكتابنا هذا اليكم اعذارا وانذارا وقد اعذر من انذر والسلام عليكم سلام السنّة لا سلام الرضى، قال البيدق ولم يزل امير المسلمين على بن يوسف يوالى الحروب معهم والقتال وينفق عليهم بيوت الاموال رجاء فى دفع دائهم العضال فدامت اكثر مدّته فى حروب معهم وكروب ومهما وجّه عسكرا عاد مفلولا ودخل قلوب اجناده الذعر وخامرهم الفزع والرعب قال عبد الله بن احمد الزهرى حضرت بمراكش وقد احتفل امير المسلمين على بن يوسف فى تجهيز عسكر الى الجبل الذى كان به الموحّدون وقدّم عليه اخاه الامير الاجلّ ابى الطاهر تميم (ابا الطاهر تميما l.) فخرج بعسكر كبير وعند ما صعد به فى مضايق الجبال وشواهق تلك الاوعار مدّت عليه افواه تلك الجبال وادبروا ليلا منهزمين دون قتال وتراموا بخيلهم وتبدوا (وندّوا l.) بانفسهم ودخل فلّهم مع الامير ابى الطاهر مهزوما وكانت هذه الهزيمة بمقربة من كيك فاستمرّت عليهم وجدوا (وجدّ l.) الموحّدون فى اتباع اثرهم الى ان وصلوا الى مقربة من جبل وريكة بقبلىّ اغمات فخرج اليهم عسكر لمتونة

Digitized by Google

مع يطى اللمتونى فهزمهم الموحّدون وقُتل فى المعركة يطى اللمتونى المذكور وخلق كثير من اهل اغمات وغيرهم، وان المهدى توجّه الى تينمال لما راى من منعتها وحسن موضعها فقسم ارضها وديارها على اصحابه فى خبر يطول شرحه وادار على المدينة مسورا (سورا .l) احاط بوعدانيّته وبنى على راس الجبل سورا وافرد فى قمّته حصنا يكشف على ما وراء الجبل ولا يعلم مدينة احصن من تينمال لا يدخلها الفارس الّا من شرقيها او غربيها فاما غربيها وهو الطريق اليها من مراكش فطريق اوسع ما فيه ان يمشى الفارس عليه وحده موشّعا واضيقه ان ينزل عن فرسه خوفا من سقوطه وكذلك شرقيها لان الطريق مصنوعة فى نفس الجبل تحت راكبها حافات وفوقه حافات وفيها مواضع مصنوعة بالخشب اذا زيلت منها خشبة لم يمرّ عليها احد ومسافتها على هذه الصفة نحو مسيرة يوم وهذا الجبل جبل درن يبلغ مداه اخذ (آخذا .l) من البحر الاقصى الى قرب من تلمسان نحو مسيرة خمسين يوما وتتّصل به من جهة تلمسان جبال اخرى تنقطع عند قابس عند الحمّة بها وهى مسيرة شهرين، ولمّا استقرّ المهدى والموحّدون بتينمال كان بمراكش رجل من اهل الاندلوس يعرف بالفلكىّ الاندلوسىّ وكان فاتكا شهما قاطع سبيل فعفى عنه امير المسلمين على بن يوسف وسدّ به ثغور مراكش فاوّل ما صنع له حصونا ضبط بها انقاب جبل درن الذى (التى .l) يتوقّع بسببيهما (بسببها .l) الخوف من نزولهم الى البساط فمنعهم من الهبوط عليها ☆

ذكر حصار المهدى لمراكش

ولمّا افشت (فشت .l) دعوة المهدى واتّصلت طاعته وكثر اتباعه وتكرّرت هزائمه للمرابطين المرّة بعد المرّة خاطب جميع الموحّدين برسالته بخطّ يده يستدعيهم للوصول اليه وبامرهم

واتباعهم للمهدى اغتمّ بذلك وجهّز جيشا كبيرا قدّم عليه سير بن مزدلى اللمتونىّ فهزموه وقتلوا كثيرا ممن كان معه ولمّا كان بعد هذا الهزيمة سأل المهدى اصحابه عن لمتونة ما يقولون عنّا فقالوا له لقّبونا بالخوارج فقال لقّبوهم انتم بالمجوسيّين وكتب لهم المهدى رسالة بخطّه من انشائه ونصّه الى القوم الذين استدلّهم الشيطان وغضب عليهم الرحمن الفئة الباغية والشرذمة الطاغية لمتونة اما بعد فقد امرناكم بما نامر به انفسنا من تقوى الله العظيم ولزوم طاعته وان الدنيا مخلوقة للفناء والجنّة لمن اتّقى والعذاب لمن عصى وقد وجبت لنا عليكم حقوق الوجوب السنّة فان ادّيتموها كنتم فى عافية والّا فنستعين بالله على قتلكم حتى نمحو آثاركم ونكدّر دياركم وحتى يرجع العامر خالى (خاليا l.) والجديد بالى (باليا l.) وكتابنا هذا اليكم اعذارا وانذارا وقد اعذر من انذر والسلام عليكم سلام السنّة لا سلام الرضى' قال البيدق ولم يزل امير المسلمين على بن يوسف يوالى الحروب معهم والقتال وينفق عليهم بيوت الاموال رجاء فى دفع دائهم العضال فدامت اكثر مدّته فى حروب معهم وكروب وهمما وجّه عسكرا عاد مفلولا ودخل قلوب اجناده الذعر وخامرهم الفزع والرعب قال عبد الله بن احمد الزهرىّ حضرت بمراكش وقد احتفل امير المسلمين على بن يوسف فى تجهيز عسكر الى الجبل الذى كان به الموحّدون وقدّم عليه اخاه الامير الاجلّ ابى الطاهر تميم (ابا الطاهر تميما l.) فخرج بعسكر كبير وعند ما صعد به فى مضايق الجبال وشواهق تلك الاوعار مدّت عليه افواه تلك الجبال وادبروا ليلًا منهزمين دون قتال وتراموا بخيلهم وتدوا (وندّوا l.) بانفسهم ودخل فلّهم مع الامير ابى الطاهر مهزوما وكانت هذه الهزيمة بمقربة من كيك فاستمرّت عليهم وجدوا (وجدّ l.) الموحّدون فى اتباع اثرهم الى ان وصلوا الى مقربة من جبل وريكة بقبلىّ اغمات فخرج اليهم عسكر لمتونة

Digitized by Google

مع يطّى اللمتونىّ فهزمهم الموحّدون وقُتل فى المعركة يطّى اللمتونىّ المذكور وخلق كثير من اهل اغمات وغيرهم، وان المهدى توجّه الى تينمال لما راى من منعتها وحسن موضعها فقسم ارضها وديارها على اصحابه فى خبر يطول شرحه وادار على المدينة مسورا (سورا l.) احاط بوهدانيّته وبنى على راس الجبل سورا وافرد فى قنّته حصنا يكشف على ما وراء الجبل ولا يعلم مدينة احصن من تينمال لا يدخلها الفارس الّا من شرقيها او غربيها فاما غربيها وهو الطريق اليها من مراكش فطريق اوسع ما فيه ان يمشى الفارس عليه وحده موسّعا واضيقه ان ينزل عن فرسه خوفا من سقوطه وكذلك شرقيها لان الطريق مصنوعة فى نفس الجبل تحت راكبها حافات وفوقه حافات وفيها مواضع مصنوعة بالخشب اذا زيلت منها خشبة لم يمرّ عليها احد ومسافتها على هذه الصفة نحو مسيرة يوم وهذا الجبل جبل درن يبلغ مداه اخذ (آخذا l.) من البحر الاقصى الى قرب من تلمسان نحو مسيرة خمسين يوما وتتّصل به من جهة تلمسان جبال اخرى تنقطع عند قابس عند الخمّة بها وهى مسيرة شهرين، ولمّا استقرّ المهدى والموحّدون بتينمال كان بمراكش رجل من اهل الاندلوس يعرف بالفلكىّ الاندلوسىّ وكان فاتكا شهما قاطع سبيل فعفى عنه امير المسلمين على بن يوسف وسدّ به ثغور مراكش فاوّل ما صنع له حصونا ضبط بها انقاب جبل درن الذى (التى l.) يتوقّع بسببيهما (بسببها l.) الخوف من نزولهم الى البساط فمنعهم من الهبوط عليها ۞

ذكر حصار المهدى لمراكش

ولمّا افشت (فشت l.) دعوة المهدى واتّصلت طاعته وكثر اتباعه وتكرّرت هزائمه للمرابطين المرّة بعد المرّة خاطب جميع الموحّدين برسالته بخطّ يده يستدعيهم للوصول اليه وبامرهم

بالقدوم عليه لتيمنال فوصلوا فى غاية الاستعداد وقوّة الامداد وتجمّع عليه منهم نحو اربعين الفا فيهم الفرسان والغالب منهم الرجال وقدّم عليهم الشيخ ابا محمد البشير احد العشرة من اصحابه ولم يسافر معهم المهدى اذ كان قد اصابه مرض ونزلوا من الجبل يريدون حضرة مراكش فخرج اليهم المرابطون فى ازيد من مائة الف ما بين فارس وراجل فهزموهم (فهزمهم .l) الموحّدون ودخلوا المدينة على اسوأ حالة ومات منهم بالسيف وبالازدحام على الابواب خلق كثير وحصروا مراكش مدّة من اربعين يوما فتولت (فتوالت .l) الحروب واشتعلت نارها كلّ يوم فى قتال وهزائم واعراص[1] للطهور وولائم وكان جملة ما انحصر بها من الفرسان نحو اربعين الفا ومن الرجال ما لا يحصى عدده الّا خالقه وفى خلال الحصار كان رجل من راساء (رؤساء .l) الثغور بالاندلوس يعرف بعبد الله بن همشك[2] صنو الرئيس ابى اسحاق بمراكش مع اهل بلده وهى محصورة فى مائة فارس من اصحابه من الاندلوس فقال يوما لامير المسلمين على بن يوسف ما نحن نعيّر الّا بالمقام تحت الحصار فصحك امير المسلمين من قوله وحَمَلَه على السلامة ولانفة (ولا انفة .l) من الذلّ فقال له ابو محمّد يحسب ان قتال المصامدة مثل قتال الروم فقال يا امير المسلمين قد كان عندى ببلادى فى الاندلوس جماعة منهم ونعلم خفّتهم وشجاعتهم وتسارعهم للقتال ولكن المقام هكذا ليس من الصواب والغزاة عندكم يعنى الرماة فان كنتم تنتظرون غير هؤلاء فالكلّ غير نافع اذا انتظر بعضهم بعضا وانما يصنع من القلّة واما الكثرة فلا ولكن اعرفوا (اعرفُ[3] .l) من الله ومن الحضرة ان تامرنى بجمع ثلاث مائة فارس واخرج بهم فاذن له فى ذلك

1) = اعراس Feste.

2) Ein anderer Spanier mit diesem Namen bei Goldziher, Materialien, S. 70, Anm. 1.

3) Ich fordere.

Digitized by Google

وخرج ابن همشك بمن تجمّع له من اصحابه [من] الاندلس لقتال الموحّدين فتشوّف على احوالهم وكيفيّة قتالكم فراى لهم عوانى كثيرة الطول فعند ذلك اشار على اصحابه ان يقصّروا رماحهم وان يردّوها من ستّة اذرع وبرز اليهم اوّل النهار فما انتصف حتى ادخل البلد منهم نحو ثلاثمائة راس ولمّا دخل بالرءوس نشط الناس بمراكش وسرّوا بذلك فامر امير المسلمين على بن يوسف بخروج عسكر وقدّم عليه الشيخ ابا محمّد ابن واندين فالتقوا لقاء ثبّت الله فيه اقدام المرابطين وهزموا (وهُزم l.) الموحّدون وسائر المصامدة وقتل منهم فى ذلك اليوم ازيد من اربعين الفا ولم يسلم منهم الّا نحو اربعمائة ما بين فارس وراجل وقتل المقدّم على العسكر من الموحّدين وهو الشيخ ابو محمّد البشير احد العشرة من اصحاب المهدى وكان لعبد المؤمن بن على فى ذلك اليوم ظهورًا اذب (ظهور ذبّ l.) فيه على المهزومين وحمى حوزة المفلولين واتبعهم المرابطون من حضرة مراكش الى اغمات فامعنوا القتل فيهم ولم ينجوا (ينج l.) منهم الّا اليسير ولمّا وصل الفلّ الى المهدى وفيهم اربعة من اصحابه وعبد المومن معهم وجدوه بتينملل مريضا فقال لهم اسلِمَ عبد المومن قالوا نعم قال منذ عاش عبد المومن بقى الامر ذكر ذلك ابن صاحب الصلاة وذكر انه كان لطائفة المهدى من الموحّدين على المرابطين فى الحروب التى كانت بينهم نحو اربعين هزيمة حتى كانت هذه عليهم قُتلوا فيها اجمعين ولم ينج منهم الّا نفر يسير غزا المهدى منها بنفسه اربع غزوات فتح الله فيها عليه وعلى الموحّدين الذين كانوا معه ولم يزل يرجع الى مستقرّه بتينملل ظاهر ظافر (ظاهرا ظافرا l.) من غزوه وبعد ذلك اشتدّ المرض بالمهدى وخرج من داره ليودّع الناس وجمعهم ليسمعوا كلامه ويباشروا وداعه (وداعه l.) فقال لهم ان صاحبكم راحل عنكم فبكى الناس ووادعوه ثم دخل الى داره واتّصل به المه الى ان توفّى

Digitized by Google

يوم الاثنين[1] الرابع عشر لشهر رمضان المعظّم من عام اربعة وعشرين وخمسمائة وكانت مدّته من اوّل مبايعته الى حين وفاته ثماني سنين وثمانية اشهر وثلاثة عشر يوما ولمّا توفّى كتم اصحابه وفاته ولم يعلم بذلك احد، قال كاتب هذا واورد هنا شيئا من كلامه مما اثبته في بعض توالفه الصادرة عنه فمن ذلك قوله[2]

اعلم ارشدنا الله وايّاك انه وجب على كلّ مكلّف شرعا ان يعلم ان الله عزّ وجلّ واحد في ملكه خلق العُلم بأسره العلوىّ والسفلىّ والعرش والكرسىّ والسماوات والارض وما بينهما وما فيهما من جميع الخلائق مقهورون بقدرته لا تتحرّك ذرّة الّا باذنه ليس معه مدبّر في الخلق ولا شريك في الملك حىّ قيّوم لا تاخذه سنة ولا نوم عالم الغيب والشهادة لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء يعلم ما في البرّ والبحر وما تسقط من ورقة الّا يعلمها ولا حبّة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الّا في كتاب مبين احاط بكلّ شيء علما واحصى كلّ شيء عددا فعّال لما يريد قادر على ما يشاء له الملك والغناء وله العزّة والبقاء وله الحكم والقضاء وله الاسماء الحسنى لا دافع لما قضى ولا مانع لما اعطى *يفعل في ملكه ما يريد ويحكم في خلقه بما يشاء[3] لا يرجو ثوابا ولا يخاف عقابا ليس عليه حقّ ولا عليه حكم فكلّ نعمة منه فضل وكلّ نقمة منه عدل لا يسئل عمّا يفعل وهم يسئلون موجود قبل الخلق ليس له قبل ولا بعد ولا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا امام ولا خلف ولا كلّ ولا بعض لا يقال متى كان ولا اين كان ولا كيف كان كان ولا مكان كوّن المكان ودبّر الزمان لا يتقيّد بالزمان ولا يختصّ بالمكان لا يلحقه وهم ولا يكيّفه عقل لا يتخيّل[4] في

1) Dies ist unrichtig. Der 14. Ramadhān war ein Donnerstag. Die beste Überlieferung (Biogr. ۴۹ unten) hat Mittwoch den 13. Ramadhān.

2) المرشدة, p. ۲۴۱ f.

3) Diese Worte stehen im Text in einer anderen ʿaqīda S. ۲۴۱, 4.

4) Im Text ۲۴۱, 4 v. u. falsch يتخصّص.

Digitized by Google

الذهن ولا يتمثّل فى النفس[1] ولا يتصوّر فى الوهم ولا يتكيّف فى العقل لا تلحقه الاوهام ولا الافكار ليس كمثله شىء وهو السميع البصير ☆

ومن دعائه الذى كان يدعو به اللهمّ اعنّا على طاعتك واتمم علينا نعمتك وزدنا من فضلك واحسانك على دينك حتى نلقاك وانت راضٍ عنّا برحمتك يا اكرم الاكرمين اللهمّ وفّقنا ولا تخذلنا واعدنا ولا تخيّبنا ووفّقنا لما تحبّ وترضى حيث ما كنّا واعنّا على القيام بحقّك وحفظ امانتك ورعاية عهدك بفضلك يا ارحم الراحمين ☆

ومن شعره

تجمّعت فيك اشياء خصصت بها فكلّنا بك مسرور ومغتبط
فالسنّ ضاحكة والكفّ ماطرة والصدر متّسع والوجه منبسط

وقد كان يكون (يقول l.) فى آخر دعائه اللهمّ انك تعلم ذنوبنا فاغفرها وتعلم حوائجنا فاقضها وتعلم اعداءنا فاكفناهم كفى بك وليّا وكفى بك نصيرا ☆

Fol. 67 v. f. ولمّا تخلّص له (لعبد المومن) الملك بالمغرب وصلته البيعة من بعض المواضع بجزيرة الاندلس واوّل بيعة وصلته منها واوّل وفد وفد عليه اهل اشبيلية ولذلك اعتنوا بها فى مدّتهم وصيّروا حضرتها لهم بالاندلس وكان من الوفد القادمين عليه القاضى ابو بكر ابن العربىّ العامرىّ والخطيب ابو عمّار ابن حجّاج والكاتب ابو بكر ابن الجدّ وابو الحسن الزعرىّ وابو الحسن ابن صاحب الصلاة المؤرّخ وابو بكر ابن شجرة والباجىّ والبوزنىّ وابن القاضى شريح وعبد العزيز الحمدينىّ وابن نبيد وابن الزاغر وغيرهم من وجوه اشبيلية فى ذلك العهد فاذن لهم فى السلام عليه وتقدّم القاضى

1) Im Text ٣٢١, 3 v. u. العين.

Digitized by Google

ابو بكر ابن العربىّ وخطب خطبة بليغة استحسنها الخليفة عبد المومن ثم تلاه الفقيه ابو بكر ابن الجدّ بخطبة ثانية فاحسن واجاد ودعوا له ببيعة اهل اشبيلية مشهودة بخطوطهم فقبلها منهم واستحسن فعلهم ثم ان الخليفة عبد المومن سأل ابن العربىّ عن المهدى هل رآه او لقيه فى مجلس الامام ابى حامد الغزالىّ ببغداد فقال لم القه وانما سمعت به وان الشيخ كان يقول لا بدّ من ظهوره وفى اياب ابن العربىّ من وجيته هذه توفّى رحمه الله ودفن بجبّانة فاس ۞

Der letzte Passus ist von großem Gewicht für die Ghazālī-Frage. Für 'Abdalmūmin ist es eine ausgemachte Sache, daß Ibn Tūmart bei Ghazālī gehört hat. Er muß das wohl von ihm selbst haben. Gegen das Ende von 499 hatte Ghazālī Bagdad verlassen und sich nach Naisabūr begeben (Macdonald im J. Americ. Or. Soc. XX, 97). Er kam nicht wieder nach Bagdad, sondern starb 505 in Ṭūs (ibid., 104, 107). Ibn Tūmart, der 501 oder 500 seine Reise anfing, kann ihn also nicht in Bagdad gefunden haben und nicht im eigentlichen Sinne Ghazālī's Schüler gewesen sein. Doch scheint er sich als solchen betrachtet zu haben wegen der Anregung, die er seinen Werken verdankte, namentlich auch in seinem Streben die Religionswissenschaften zu neuem Leben zu erwecken. Sein Auftreten im Westen war durch Ghazālī veranlaßt. Von hier bis zur Annahme einer persönlichen Beeinflussung war nur ein Schritt. Ob der Mahdī den selbst getan hat, wie ich glauben möchte, oder seine Jünger, können wir nicht mit Sicherheit entscheiden. Die Legende muß sich aber schon sehr früh gebildet und verbreitet haben, da im J. 542 Ibn al-'Arabī sagte, daß er davon in Spanien gehört habe. Als Ibn al-'Arabī Bagdad verließ (491 oder 492, Ibn Pascual II, ٥٣٣), lehrte Ghazālī daselbst (vgl. Macdonald S. 101). Er hat gewiß geglaubt, daß Ibn Tūmart ihn noch als Lehrer angetroffen habe. Später hat man aus den Äußerungen Ibn al-'Arabī's über den Mahdī geschlossen, daß er sein Gefährte im Orient gewesen sei (Maqqarī I, ۴۷۷), was chronologisch unmöglich ist, da ersterer schon 493 nach Spanien zurückkam (Ibn Pascual l. c., Maqqarī ۴۷۸, 3 v. u.).

M. J. de Goeje.

Digitized by Google

Le livre des mystères du ciel et de la terre. Texte éthiopien publié et traduit par J. Perruchon avec le concours de M. I. Guidi. (R. Graffin et F. Nau, Patrologia orientalis, tome I, fascicule I.) XII u. 97 SS. gr. 8°. — 4°.[1])

Die von Zotenberg unter Nr. 117 seines Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque nationale verzeichnete äthiopische Handschrift ist ein Unikum. Schon Ludolf hat sie gekannt und namentlich zu seinem Lexikon benutzt; s. die dem Lexikon vorangehenden (in meinem Exemplar unnumerierten) Seiten unter „Catalogus Librorum". Er nennt die Handschrift, in der bis dahin irrtümlich das Buch Henoch vermutet worden war, den äthiopischen Anfangsworten folgend, Liber mysteriorum coeli et terrae. Dillmann hat dann vielfach Angaben Ludolfs in sein Lexikon herübergenommen, ohne die Handschrift selbst gesehen zu haben (s. Dillmanns Prolegomena XII). Nun hat Perruchon die Handschrift allgemein zugänglich gemacht und das nicht immer leichte Verständnis derselben durch zahlreiche Textverbesserungen und namentlich durch eine französische Übersetzung erschlossen. Dem an den Augen leidenden Herausgeber und Übersetzer kam Guidi zu Hülfe; leider sind trotzdem genug Druckfehler stehen geblieben, namentlich an einigen Stellen. Nau steuerte eine Geschichte der Handschrift bei und eine kurze Darlegung des Inhaltes.

Nicht die ganze Handschrift gibt Perruchon, wohl aber das erste, umfangreichste der vier Stücke, die die Handschrift enthält; dasjenige, dem eigentlich der Titel Liber mysteriorum coeli et terrae zukommt, wenn der Verf. diesen Titel möglicherweise auch auf sämtliche 4 Stücke ausgedehnt wissen wollte. „Ces quatre traités, quoique distincts par des titres particuliers, paraissent, dans la pensée de l'auteur, n'avoir dû former qu'un seul et même ouvrage, auquel s'appliquerait le titre de „Mystère du ciel et de la terre". Zotenberg a. a. O.

Über den Inhalt des Buches äußert sich Ludolf im Kommentare S. 347 f. „tam crassas ac putidas fabulas continet, ut vix legere sustinuerim. . . . Libentius de stultissimo hoc libro tacuissemus". Ich gestehe, daß auch mir derartige Gefühle recht nahe gelegen haben, und daß ich ähnlich abfällig urteilen würde wie Ludolf, wenn das Buch nicht eben für würdig erachtet worden wäre, eine Patrologia orientalis zu eröffnen, und wenn nicht von sachkundiger Seite die Belehrung käme „La critique moderne juge autrement ces compositions qui se rattachent à la grande littérature apocalyptique et cabbalistique etc." (S. VII). Dies hat mich freilich nicht ganz überzeugt, immerhin aber ermutigt, dem Text etwas näher zu treten.

1) Nur auf dem Umschlag: Librairie de Paris Firmin Didot et Cie . . . Paris. Jahreszahl fehlt gänzlich, indes auf S. IV „Permis d'imprimer. Paris, le 13 juillet 1903".

Digitized by Google

Ich will aber nur sehr niedere Kritik üben und nur das Wortverständnis des oft recht verzweifelten Textes hie und da etwas besser erschließen helfen. Die exegesis sublimior, die allgemeine Schätzung und Darlegung des Werkes, überlasse ich gern Anderen.

Wir haben ein äthiopisches Originalwerk des 15. oder 16. Jahrhunderts vor uns (vgl. z. B. S. 16 Z. 3 u. 4); vgl. Conti Rossini, Note per la storia letteraria abissina § 22 (Rendiconti, Lincei 1899, S. 269). Einige vom Verfasser benutzte apokalyptische Quellen hat schon Zotenberg a. a. O. S. 139 b genannt. Möglichst durchgreifende Zurückführung der vielen im Buche enthaltenen Zitate und Reminiszenzen auf ihre Quellen, auch auf die gewöhnlichen biblischen, und Vergleichung mit denselben, würde auch dem Wortverständnis des Buches erheblich zu Gute kommen. Hier kann sicher noch manches nachgeholt werden. Vgl. z. B. zu S. 13 Zl. 9—11 Henoch 60 v. 5—7; zu S. 76 Zl. 3 ff. die Andeutungen Dillmanns zu seiner äthiopischen Genesis Kap. 4, v. 23; ein Blick in Bachmanns Jesaiasausgabe bestätigt das ለዴባን S. 57 Zl. 1. Freilich ist es dem Verfasser auch nicht darauf angekommen, hie und da ein Zitat grob zu fälschen.

Daß das Manuskript Nr. 117 Autograph des Verfassers sei, was Guidi S. VI für nicht unwahrscheinlich hält, scheint mir völlig ausgeschlossen. Guidi selbst sagt ja ganz richtig „le manuscrit malheureusement n'est pas correct". Es ist sogar sehr fehlerhaft, oft genug bis zur Unverständlichkeit; sehr oft ist man über den Sinn zweifelhaft und noch öfter schwankt man, wie der Verfasser einzelne Worte bezogen und verstanden haben wollte. Ich huldige nun freilich nicht der optimistischen Ansicht, daß ein Verfasser und zumal dieser Verfasser auch immer klar verstanden haben müsse, was er geschrieben: Gleichwohl besteht für mich kein Zweifel, daß mindestens ein verständnisloser, flüchtiger Abschreiber zwischen dem Autograph des Verfassers und dem verwahrlosten Texte unserer Handschrift vermittelt hat. — Man wird es bei dieser Sachlage entschuldigen, wenn Perruchon in seiner Übersetzung über manche textliche Schwierigkeit etwas frei hinweggegangen ist

Die Sprache des Buches ist rein äthiopisch. Auch nur ganz spärlich findet sich mal ein arabischer Ausdruck, wie S. 19 öfters ሐበሲ neben dem einheimischen አግዓዚ S. 20. Vollends ist die Sprache weit entfernt von jener Nachahmung arabischer Rhetorik, arabischer Redensarten, arabischer Syntax, die man in einigen äthiopischen Originalwerken jener Zeit findet, und die diesen Originalwerken das Aussehen von Übersetzungen aus dem Arabischen verleiht; vgl. Guidi, Gadla 'Aragâwî S. 3; Guidi in Actes du 12. congrès intern. des orientalistes, t. 3ème, prem. partie, S. 111 ff.; Zarncke's Lit. Centralblatt 1894, Sp. 896.

Der Verfasser des Buchs, Abbā Baḫaila Mīkā'ēl, will die von ihm enthüllten Mysterien erfahren haben von ተምሃነ ፡ ሰማይ

Digitized by Google

(S. 1 Zl. 4); aber diese rätselhafte Persönlichkeit ist lediglich Schreibfehler aus dem wohlbekannten ትጉሃነ ፡ ሰማይ. — አልቦ ፡ ቅድመተ ፡ ለሀልወቶሙ (S. 2, Zl. 6) ist von Ludolf, lex. 216 schon richtig übersetzt worden: non est prioritas existentiae eorum. — Die Veränderung des von der Handschrift gebotenen ወአናቅጽ in ወአንቀጽ (S. 5 Zl. 8) scheint nicht richtig. Der Sinn ist „und die Farben der einzelnen Türen sind von einander verschieden". — Auch die andere auf S. 5 (Z. 14) vorgenommene Textänderung scheint unnötig: Das handschriftliche ይብል kann stehen bleiben. — Auf S. 6 Zl. 10 und an der entsprechenden Stelle der Übersetzung wäre es zweckmäßig gewesen zu markieren, daß mit ወለ ዝ ፡ ሰማይ ፡ ዘይሬእዮ ፡ አዕይንተ ፡ ሰብእ der Bericht über den 7. Himmel anhebt. — S. 7 Zl. 4 möchte ich verstehen: Und ein Engel erkennt (unterscheidet) den anderen daran, daß er zu ihm spricht: „Woher bist du gekommen?" Und der antwortet ihm: „Von dem und dem". — Wie immer der mit ወከመሰ ፡ እሙን beginnende Satz auf S. 7 Zl. 9 zu verstehen sein mag, so ist doch die Übersetzung le prince des premiers anges m. E. unzulässig. — ኅድግሰ ፡ ለባዕድ S. 8 Zl. 14 nicht: Laisse cela à un autre, sondern „um wie viel mehr nicht das andere". — Den auf S. 8 Zl. 16 beginnenden Satz kann ich nur übersetzen „Und (was betrifft) die Höhe der sechs Himmel, so sind sie doppelt so hoch als dieser Himmel und diese Erde, welche wir sehen". Der nun folgende Satz ist mir allerdings seinem Sinne nach unverständlich. Sollte Verfasser vielleicht einen inneren Widerspruch beabsichtigt haben, den begreifen zu helfen die folgenden Worte bestimmt sind: O Dieu des forts, nous avons appris toutes tes merveilles? — Zu dem hier (S. 9 Zl. 1) stehenden እግዚኦ ፡ ኃያላን vgl. übrigens Dillmann, Grammatik § 142, vorletzte Fußnote. — S. 9 Zl. 7 dürfte ያቈርር zu lesen sein. — S. 9 Zl. 13 möchte ich das erstere እምኵሉ zum Vorhergehenden ziehn: Und eine Tür (führt) aus jedem (Magazin). — Auf S. 10 kann in der Übersetzung von Zl. 8 das in Parenthese gesetzte (?) gestrichen werden. Denn der Sinn ist m. E. unzweifelhaft richtig wiedergegeben. Aus dem Zusammenhange aber geht deutlich hervor, daß auf Zl. 10 nicht ፱እድ, sondern ፬እድ „ein Teil" zu lesen ist. — S. 11 Zl. 5 dürfte wohl zu verstehen sein „Und Seṭnā'ēls Natur war stärker als die Engel". — S. 13 Zl. 2—4 sind sicher nicht fehlerlos überliefert. አድፈኑ hat Ludolf als አጽፈኑ gelesen (s. sein Lexikon Sp. 600; danach Dillmann Sp. 1320) und für ወርኃ hat er ወርኃዌ eingesetzt. Letzteres gewiß mit Recht; so daß sich das ? hinter lunatiques in Perruchon's Übersetzung erledigen würde. Dagegen ist አጽፈኑ ebensowenig klar, wie አድፈኑ. Ich möchte

Digitized by Google

mich vermutungsweise zu Gunsten letzterer Lesung aussprechen; freilich nicht zugleich auch für Perruchons Übersetzung d'autres qu'*ils cachaient*. Irre ich nämlich nicht, so enthalten die Worte ወዝውእቱ ፡ እንዘ u. s. w. eine Erklärung des dunklen Wortes አድፈኑ (nicht des unmittelbar vorhergehenden ወርኃዌ): „Und das bedeutet: Wenn sie nach dir hinblicken, so blicken sie jenseits und scheinen zu blicken". Da nun ደፈነ im Amharischen von einer Augenkrankheit gebraucht wird (man sehe das Nähere in Guidi's Vocabolario Amarico-Italiano Sp. 695 ff.), so vermute ich, daß አድፈኑ hier steht im Sinn eines amharischen አድፈነፈኑ rendere tale che non veda bene. — Das von der Handschrift (S. 13 Zl. 18) gebotene ይቴላዓላ weist noch recht deutlich auf eine Verschreibung aus ይትሌዐላ hin. — S. 15 Zl. 6 dürfte besser ይተረጉም zu verbessern sein. Ebenda Zl. 7 könnte das von der Handschrift gebotene ናነክር beibehalten werden. — S. 18 Zl. 2 möchte ich verbessern: ወይሰአኖ ፡ ወኢይረክቦ. Letzteres für ወይረክቦ: Bekanntlich ist der Ausfall von ኢ vor dem Imperfektpräformativ ይ ein sehr gewöhnlicher Fehler der äthiopischen Handschriften. Ich übersetze demnach „Und jetzt mag M. ihn suchen, ob er ihn finden wird. Es wird ihm aber unmöglich sein, und M. wird ihn nicht finden". — Ich weiß nicht, ob die Doppelung አሐዱ ፡ አሐዱ im Sinn von einige, wenige (S. 18 Zl. 14) im Äthiopischen sonst schon bemerkt worden ist. Vgl. im Amharischen አንዳንድ, አንዳድ (amh. Sprache § 270 c). syr. ܚܕܚܕܝܢ. — Was ቀስታ ፡ ቤት (S. 22 Zl. 8) bedeutet, das Perruchon durch les toitures des maisons übersetzt, weiß ich nicht. Das rätselhafte, ebenda zwischen ጥንጦርብ und አርአየ stehende አርብ erklärt sich aber einfach aus Verschreibung: Der Schreiber wollte ኣርአየ schreiben, fiel dann aber in ጥንጦርብ zurück. Mit Unrecht endlich will Perruchon ebenda das von der Handschrift gebotene ድዳት ändern; s. Dillmann, lexic. 935 f. — አይበት (S. 22 Zl. 9) lait caillé? Nach den amhar. Lexicis wäre das አይብ; während አይበት andere Bedeutung hat. — Was ጽጉራፍ (S. 22, Zl. 15) bedeutet, weiß ich nicht. Perruchon übersetzt es durch fouet, wohl an amhar. ጀራፍ Peitsche ገረፈ peitschen denkend. Dagegen wird das folgende, von Perruchon nicht übersetzte Wort ከርፈስ bei Guidi, Vocabolario amarico-italiano 530 erklärt durch anello di ferro per il quale passa il vomero nell' aratro. — ትእግሥትየ ፡ ያረምም ፡ ሎሙ

Digitized by Google

(S. 23 Zl. 10) kann wohl nur bedeuten „Meine Geduld wird für sie verstummen". Die unmittelbar folgenden Worte übersetze ich „Und in jenen Tagen wurde viel die Hurerei mit Mauleseln". — Die Worte ወፈየዱሊሆሙ ፡ ፰ auf S. 24 Zl. 7 bedeuten „und ihre Buchstaben sind 60". Eine Art masoretischer Bemerkung: Die Buchstaben der 25[1]) vorhergehenden Namen sind gezählt. Übrigens haben auch die 21 auf S. 25 Zl. 1—3 angeführten Namen zusammen 60 Buchstaben! — S. 24 Zl. 8 ist doch wohl zu übersetzen „Wie die Tora gesagt hat . . ." — Sollte ክቡራን (S. 26 Zl. 2) nicht zu ወቀርተ gehören? — S. 27 Z. 11 እስመ statt እስኪ? — Ich möchte glauben, daß die Worte auf S. 35 Zl. 1 ወሕዝበ ፡ ክርስቲያንሂ u. s. w. bedeuten sollen: Und auch die Laien (haben nicht gleiche Anteile), obwohl sie einen Geist und einen Glauben empfangen. — Den Satz S. 35 Zl. 12 f. so wie er dasteht, glaube ich übersetzen zu müssen: Aber weshalb weiß der Mensch nichts über die schwache Seele? Weil das Denken des Sterblichen dunkel ist. — Bei ክዑብ (S. 36 Zl. 11) ist natürlich ein Substantiv ausgefallen. — እዩ (S. 37 Zl. 13) dürfte wohl nach der vorhergehenden Zeile in አውዩ zu verändern sein. Ob aber das handschriftliche ባሕርይ (ebenda) wirklich in ባሕር zu verändern ist? — Die Worte ዘኢይፈቅዱ u. s. w. (S. 41 Zl. 2 f.) schließen sich doch wohl an das Vorhergehende an: . . . der nicht gebraucht törichten Menschenrat. — Das S. 45 Zl. 4 u. 5 vorkommenden ዐጸዱ übersetzt Perruchon durch l'enceinte *obscure*. Ich vermute, daß dieses Adjektivum dem mißverstandenen, nämlich mit በጣቃ verwechselten በጠቃ Zl. 4 entsprungen ist. — S. 45 Zl. 6 f. möchte ich beidemal lesen ወቦ ፡ ኀበ statt ወበ ኀበ; d. h. „und an manchen Stellen ist dieses *tēḥē* . . ., und an manchen Stellen sagt er . . .". — Das Suffix in መጠና (S. 46 Zl. 1) kann unmöglich auf das unmittelbar folgende ለአሐዱ ፡ ጻዱቅ deuten l'espace d'un juste, sondern nur auf das vorhergehende ለአሐቲ ፡ ዴዴ. — Auf der folgenden Zeile möchte ich ቦዘ lesen statt በዘ, und mit ወእምነ ፡ አንቀጽኒ einen neuen Satz beginnen. — Ob ለኢየሩሳሌም (S. 46 Zl. 7) nicht vielmehr von ይወፅኡ abhängt? — Die Stelle S. 47 Zl. 12 f. möchte ich anders fassen, als sie von Ludolf, Dillmann (lex. 1356 unter ተፋረደ), Perruchon aufgefaßt worden ist. Kurz vorher

---

1) Denn ሚልያሪ ist in zwei Namen zu zerlegen.

Digitized by Google

(Zl. 10) ist gesagt worden, daß sich die ርጉማን, die Verdammten, mit sechs Worten (beim Gericht) verteidigen könnten. Nun geht es in diesem Zusammenhange weiter: „Die ረሲዓን aber, die Gottlosen, läßt man gar nicht zu einer Verteidigung zu; denn es gibt keine Vergeltung (ihrer Sünden), bei der sie vor Gericht erscheinen dürften; sondern sie gehen zur Hölle, wie Wasser fließend". Zu ተፋረዶ vgl. De Vito, vocabolario tigrigna S. 130. — Die Aufzählung der 5 Namen auf S. 48 Zl. 1 f. ist offensichtlich in Unordnung geraten. Vielleicht wird das Ursprüngliche einfach wiederhergestellt durch Streichung der Worte ዘውእቱ ፡ ጢስ ፡ እኩይ ፡ ዘውእቱ, welche mit ihrem, im Kontext unmöglichen, ዘውእቱ am Anfang und am Ende wie eine in den Text gelockte Randglosse aussehen. Aber ich denke, der Sinn der unmittelbar folgenden Worte ወኢይውሕጦ ፡ ገሃነም wird sein „Und die G. verschlingt ihn (den Menschen) nicht". — Ich glaube nicht, daß für ኢይትኅተም S. 49 Zl. 6 zu lesen sei ይትኅተም wie P. meint. Es ist zu übersetzen: „der Sohn hat ihm geschworen, daß er nicht (in der Hölle) versiegelt werden wird". Das geht deutlich hervor aus ወኢይትሐሙ ፡ ውስተ ፡ ሲኦል auf der folgenden Zeile, wofür zu lesen ist ወኢይትሐተሙ ፡ ውስተ ፡ ሲኦል. — ጌሰም S. 50 Zl. 11 gehört nicht zum Vorhergehenden, sondern zum Folgenden; es bedeutet auch nicht chaque matin, sondern morgen: „Morgen werden wir dich mit Wasser tränken". Daher dann በተስፋ „in der Hoffnung (auf morgen)". — S. 51 Zl. 6 wird zu lesen sein በሰማይሰ für ቦሰማሲይ „im Himmel aber ist ein Feueropfer". Vorher wird etwas ausgefallen sein. — Statt በዝ S. 51 Zl. 12 steht in der Wiederholung der Stelle S. 52 Zl. 17 በእንተዝ; also nicht *dans ce* tabernacle. — S. 52 Zl. 3 ለበቋዒ zu lesen? — እግዚአብሔር (S. 52 Zl. 8) kann unmöglich als Appellativ mit dem Folgenden verbunden werden. — S. 52 Zl. 17 f. möchte ich genauer übersetzen: Und wenn er zu dir sagt „und deswegen ist die Hütte des Zeugnisses vollständig in Bezug auf alle ihre Opfer", (so bedeutet das:) er macht vollständig durch die Stufen der Priester die Funktion der Kirche; aber nicht alle vollziehen das Opfer. — ፈትሉ ፡ ፈትለ ፡ ዶብተራዮ (S. 54 Zl. 11) wird durch Doppelschreibung entstanden sein aus ፈትሉ ፡ ለዶብተራዮ. — Die Ähnlichkeit der Zahlzeichen $\overline{\underline{O}}$ und $\overline{\underline{\nabla}}$ hat S. 58 Zl. 5 Verwirrung angerichtet. Offenbar ist zu lesen $\overline{\underline{O}}$ዐምዱ oder $\overline{\underline{O}}$ዐምዱ,

Digitized by Google

worauf der Sinn von Zl. 8 mit voller Entschiedenheit deutet: Und wenn er „Eine Säule" sagt, so bedeutet das den Einen heiligen Vater. Als später ⊽ verschrieben worden war, glaubten die Schreiber folgerichtig አዕማዲሁ für ዐምዱ einsetzen zu müssen. — Auch die erste Ziffer ፲ auf S. 59 Zl. 3 wird in ፯ (7) zu verändern sein nach S. 58, Zl. 7. Der gleich folgende Ausspruch ነሠእነ ፡ ማየ ፡ ጽሬየ ፡ ወፈጠርነ ፡ ፲ሰማያተ, der hier den አኃዝያነ ፡ ዓለም in den Mund gelegt wird, wird S. 6 Zl. 12 auf እግዚእነ zurückgeführt. Ist አኃዝያነ (፡ ዓለም) vielleicht aus እግዚእነ verderbt? — Auf S. 60 ist der Text offensichtlich stark in Unordnung geraten. Es ist die Rede von einem gegenseitigen Betrug und Kampf der Könige des Südens (አዜብ) und des Nordens (መስዕ). Dazwischen aber wird durch Pronomina auf ein nirgends genanntes weibliches Wesen gedeutet, das — wie ich aus Zl. 12 vermutungsweise schließen möchte — die Tochter des Königs des Südens sein wird. Im Einzelnen möchte ich Folgendes bemerken: ውስተ Zl. 1 wird aus ውእቱ verderbt sein. ዐረቢሁ Zl. 5 mit seiner hier klar zu Tage liegenden Bedeutung als Himmelsgegend, spricht doch sehr dagegen, daß ዐረቢሆሙ S. 25 Zl. 6. 11 anders gedeutet werden könnte. Vgl. auch S. 66 Zl. 7. Das Folgende lese ich ወይእዜ ፡ ገብሩ ፡ ውእቱ ፡ ወየዐልዎ ፡ ፯ዓመተ ፡ ወ፰እንበለ ፡ ይምጻእ ፡ ሐሳዌ ፡ ስምዕ ፡ ወ፪እምድኅረ ፡ መጽአ „und jetzt ist er (der König des Südens) sein (des K. d. Nordens) Knecht; und er wird rebellieren gegen ihn 7 Jahre lang, und zwar 5 Jahre bevor der mit dem falschen Zeugnis kommen wird und 2 Jahre nachdem er gekommen ist". Auch Z. 7 und 14 möchte ich ስምዑ, ስምዕ lesen, desgleichen S. 84 Zl. 10; vgl. Dillmanns Lexikon Sp. 341. Das im Äthiopischen sonst nicht belegte ጠለመ Zl. 10 wird von De Vito S. 116 in der Bedeutung täuschen, hintergehen bestätigt. ይስዕሮ Zl. 12 kann unmöglich heißen la chassera, sondern nur „er wird ihn (den König des Nordens) vernichten". — ለአም S. 62 Zl. 1 wird nicht in ዓለም zu verändern sein, sondern in ለአደም; vgl. S. 16 Zl. 2. — Der mit አው ፡ ሶበ beginnende Satz S. 63 Zl. 14 f. kann schwerlich der Übersetzung Perruchons gemäß verstanden werden. Liegt in ihm etwa ein seinem Sinne nach an das unmittelbar Vorhergehende anknüpfender Euphemismus? — Den Sinn der Worte ወዘይቤ ፡ በእንተ ፡ ማርያም u. s. w. (S. 76 Zl. 15 f.) möchte ich ver-

Digitized by Google

mutungsweise dahin verstehen: Und daß er gesagt hat „wegen Maria (ist die ganze Schöpfung geschaffen worden)“, wird bis auf das Geringste im Himmel bestätigt. — Ich glaube nicht, daß እስከ፡ ፍጻሜሁ S. 77 Zl. 9 im Sinne des arab. الخ aufzufassen ist, sondern verstehe „Und dieses sagte er bis zu seinem Tode“. Das leitet herüber zu dem unmittelbar folgenden Auftrage Gottes an ihn, in der Unterwelt dies und jenes zu verkünden. — In dem auf S. 78 Zl. 9 beginnenden Absatze ist sicher manches nicht in Ordnung. Ich möchte aber doch einiges abweichend von Perruchon auffassen. Zunächst möchte ich das falsche እትዔሪ auf Zl. 10 nicht in ኢትዔሪ verändern, sondern in ትዔሪ; denn es steht doch wohl im Gegensatz zu ወኢዐረየት፡ ቅድመ auf Zl. 12. Sodann Zl. 11 f.: „und man wollte an ihm (diesem Baum) kreuzigen die zu den Langen gehörten, aber er war zu kurz selbst für die Kurzen“. Zl. 15: „und seines Großvaters Namen nennt man Abaya-Barakata“. — S. 80 Zl. 5 wird nach dem Bedingungssatze ወብእሲኒ፡ ለእመ—በኵሉ der sinngemäße Nachsatz zu ergänzen sein; so daß mit ወለእመኒ፡ አልቦ ein neuer, selbständiger Bedingungssatz anhebt. Ich glaube, diese aus dem Arabischen wohlbekannte Ellipse auch in äthiopischen Schriften öfters gefunden zu haben, habe mir indes keine Beispiele notiert. — S. 90 Zl. 16 „und diese Erde wird sein so groß wie eine Spur des Fußes des Gerechten“. — S. 91 Zl. 1 „und wann die Bäume des Paradieses Frucht bringen, bringen auch die Menschen Frucht“. — S. 91 Zl. 8 ist nach ለአንክር eine Interpunktion anzunehmen.

F. Praetorius.

Volksdichtung aus Indonesien, Sagen, Tierfabeln und Märchen, übersetzt von T. J. Bezemer, mit Vorwort von Prof. Dr. H. Kern. Haag, Martinus Nijhoff 1904. VIII und 430 Seiten.

Das Buch gibt in XV Abteilungen eine Auswahl von Erzählungen aus Indonesien mit Einschluß Neu-Guineas. Meist handelt es sich um Übersetzungen aus dem Holländischen, die nach bereits gedruckten Texten hergestellt sind. Einige Nummern hat der Verfasser selbst direkt aus dem Javanischen und Malayischen übertragen. In anderen Fällen sind Nacherzählungen von Reisenden aufgenommen, denen man an der gewandteren Form sofort ansieht, daß sie frei gestaltet sind.

Wenn H. Kern in seinem Vorwort zu dem Buche sagt, es werde „nicht nur den Freunden aller Volksdichtung, sondern auch

Digitized by Google

den Ethnologen willkommen sein", so glauben wir dem beipflichten zu dürfen. In mehreren Fällen können wir hier beobachten, wie die Märchen noch eine wirklich lebendige Literaturgattung bilden. Die Helden hantieren z. B. wiederholt mit Kanonen und Flinten. Mohammedanische, christliche und hinduistische Stoffe treten neben den autochthonen auf. Auf S. 25 ist eine aus dem Jātaka (No. 48) bekannte Geschichte in eine mohammedanische Jesus-Legende verarbeitet. S. 20 ff. begegnen wir der aus den Grimmschen Märchen bekannten Fabel vom Wettlauf des Hasen und Igels (bei Bezemer sind die Tiere der Kantjil und Schnecken). Ferner nenne ich S. 44 eine Episode aus dem Schluß des 1. Buches des Hitopadeśa (die Rettung des in der Schlinge gefangenen Rehs, mit wörtlichen Anklängen), S. 48 eine auch bei Somadeva erhaltene Geschichte, S. 51 ff. eine Variante von der im Abendland bekannten Geschichte von der undankbaren Schlange (hier ein Krokodil), die alle möglichen Zeugen dafür aufruft, daß Undank der Welt Lohn ist, schließlich aber durch eine List unschädlich gemacht wird. S. 139 f. ist nichts als eine kurze Inhaltsangabe der Śukasaptati, die hier als Schluß einer Erzählung auftritt. Neben diesen vorderindischen Stoffen, von denen sich noch mehrere finden, begegnen wir S. 411 einer Variante der Erzählung von Adam und Eva und dem Sündenfall (aus Neu-Guinea), der man die christliche Abstammung sofort ansieht. Ganz seltsam ist gleich die erste Nummer, „Der Bergenschlichter" (so!, S. 5 ff.), eine javanische Sage über die Entstehung des Berges Batok. Diese Sage stimmt nämlich in allen Hauptzügen zu der von Gräße erzählten Sage vom Teufelsgraben bei Großenhain in Sachsen, und zwar in einer Weise, daß es unmöglich ist, hier keinen historischen Zusammenhang anzunehmen.

Bezemer selbst verspricht eine „Ausgabe einer möglichst vollständigen Sammlung indonesischer Volkserzählungen", in der er dann „ausländische Parallelen und Prototypen" beigeben will. Hoffentlich gibt er dann genauere Angaben über die einzelnen Texte und läßt europäische Nacherzählungen beiseite. Wo er auf schriftlichen Dokumenten fußt, muß er diese unbedingt näher beschreiben, auch namentlich ihr Alter angeben, so weit es möglich ist. Denn so, wie die Lesestücke in dem hier besprochenen Buche vorliegen, sind sie wissenschaftlich nicht verwertbar. Daß der Verf. deutsch schreibt, ist zu billigen. Aber man muß dann von ihm fordern, daß er für eine Revision durch einen Deutschen Sorge trägt. In seiner „Volksdichtung aus Indonesien" wimmelt es von allerlei Verstößen gegen Grammatik, Lexikon und Stil der deutschen Sprache.

Joh. Hertel.

Digitized by Google

Studia syriaca seu collectio documentorum hactenus ineditorum. Ex codicibus syriacis primo publicavit, latine vertit notisque illustravit Ignatius Ephraem II Rahmani patriarcha Antiochenus Syrorum. Typis patriarchalibus in seminario Scharfensi in monte Libano 1904. (72, 51 und einige unbezifferte Seiten. Klein-4°.)

Der gelehrte römisch-katholische Patriarch von Antiochia, der sich um die syrische Literatur schon mehrfach verdient gemacht hat, gibt uns hier eine Sammlung kleiner syrischer Stücke ziemlich verschiedener Art je mit Übersetzung und Einleitung. Die beiden ersten gehören zum Gebiet der neutestamentlichen Apokryphen; wesentlich Neues enthalten sie kaum. — Dann folgt Einiges von Ephraïm. Ob das Gedicht im Versmaß des Jacob von Sarug wirklich dem Ephraïm angehört, mag zweifelhaft sein; vielleicht ward es ihm nur zugeschrieben, weil es, wie manche von ihm, gegen die Lehre des Bardesanes gerichtet ist. Am Ende ist es etwas verstümmelt. — Einigen Gedichten des Isaac von Antiochia stellt der Hg. den Abschnitt aus einem Briefe des Jacob von Edessa voran, worin dieser 3 syrische Schriftsteller des Namens Isaac unterscheidet, 2 orthodoxe (d. h. monophysitische) und einen zum Nestorianismus (d. h. zur Lehre des Chalcedonischen Concils) abgefallenen. Ob das richtig, bedarf wohl noch genauer Untersuchung. Das auf S. 23—25 abgedruckte Gedicht kann nicht von Isaac oder überhaupt von einem alten Verfasser sein, da es gereimt, also von arabischer Kunstform abhängig ist. Dem Reim zu Liebe setzt der Verf. sogar (24, 4 v. u.) die Form ܐܬܒܗܬ für ܐܬܒܗܬ, das an der Stelle allein paßt[1]). Bei einem Syrer der klassischen Zeit wäre das unerhört. Verstehe ich den Hg. recht[2]), so nennt die Handschrift auch gar nicht Isaac als Verfasser. — Eine Stelle aus dem Psalmenkommentar des David von Ṣālaḥ zeigt, daß er 541/2 n. Chr. geschrieben hat, also bedeutend älter ist, als man bis jetzt meinte. — Dann erhalten wir einiges zur Geschichte des Klosters Mār Mattai, der Hochburg der Jacobiten inmitten der Nestorianer, und der jacobitischen Diözesen der östlichen Gegenden, sowie etliche kurze Vitae jacobitischer Asketen. Leider vernachlässigen sie ganz die Chronologie und geben auch sonst nicht viel geschichtliche Belehrung. — Daran schließen sich die Nachrichten über die Entstehung des von den Jacobiten sehr geschätzten aske-

1) ܗܘ ܕܐܡܪ ܒܚܕ ܟܝܢܐ ܗܘ
ܐܬܒܗܬ ܐܢܫ ܕܟܕ ܐܬܒܗܬ

„wer eine Natur (Christi) bekennt, wird am Ende beschämt werden". ܐܬܒܗܬ heißt aber nur „beschämend".

2) Die Bezifferung der Stücke ist etwas verwirrt.

Digitized by Google

tischen Werkes des h. Sābā. Der Einsiedler schrieb seine Gedanken und Erlebnisse auf allerlei Fetzen nur für seinen Bruder, einen Mönch, dieser aber stellte das Geschriebene zusammen und gab es, etwas bearbeitet, heraus, gegen das Verbot des Verfassers, aber am Ende doch wohl nicht gegen dessen wahre Absicht. — Besonders interessant ist das Schreiben des David, Sohnes des Paulus (2. Hälfte des 8. Jahrhunderts), über die Männer, welche die syrische Bibel punktierten. Deutlich ist, daß er das rein syrische System mit schwarzen Punkten meint, das wir besonders durch nestorianische Tradition kennen. Freilich handelt es sich hier nicht um die erste Erfindung der Vokal- und sonstigen Zeichen, sondern um deren Einführung, vielleicht auch um die systematische Ausbildung bei den östlichen Monophysiten. Leider hat die Handschrift gerade da, wo nähere Mitteilung über diese Punktation zu erwarten wäre, eine große Lücke.

Den Schluß bilden Auszüge aus einer Schrift, in der den Ḥarrānischen Heiden nachgewiesen wird, daß ihr eigner Prophet Bābā Christi Ankunft vorher verkündet habe. Der Hg. sieht die hier zitierten Sätze Bābā's als vorchristlich an. Das ist aber kaum richtig. Allem Anschein nach ist hier ein christliches Apokryphon, das einem heidnischen Weisen in den Mund gelegt wird, ähnlich wie einige Orakel bei Malalas und wie die Sibyllinen. Die Stelle 50, 1 (49, 10 der Übersetzung) scheint auf den Aufenthalt Julian's in Ḥarrān und die von ihm dort dem Mondgott (Sīn) gebrachten Opfer (Ammian. 23, 3, 2) zu gehen. Wie der Hg. (S. 70 latine) mitteilt, führt der Verfasser außer Bābā noch allerlei andre heidnische Weise wie Pythagoras, Plotin, die Sibyllen (ܣܓܐܐ *Sagae*) als Zeugen für die christliche Wahrheit an; vgl. dazu Wright's großen Katalog 609. Der Hg. macht darauf aufmerksam, daß das in diesem Stücke dreimal vorkommende ܥܙܘܙ auch in dem Abschnitt des Fihrist über die Ḥarrānier genannt wird.[1]) Es scheint Name eines Ortes zu sein, nicht eines Tempels.[2])

Man sieht, die 50 Seiten Text geben für die Literaturgeschichte und sonst allerlei Bemerkenswertes. Auch einiges Neue fürs Lexikon findet sich da. Mir wenigstens war bis dahin unbekannt ܡܣܬܪܝܢܐ (fem. sg. st. abs.) „wird syrisiert" (aus der arabischen Form in eine syrische umgesetzt) 41, 13, sowie das intransitive ܦܬܠ in ܡܦܬܠ ܠܝ ܡܝܠܐ ܕܠܐ ܐܦܬܠ „stelle mir einen Wegweiser (eigentlich „Meilenzeiger") auf, daß ich nicht (vom Wege) abbiege" 17, 11

1) Der Hg. zitiert Chwolsohn's Ssabier. Im Text des Fihrist 324, 11.

2) So nahe es läge, dies عزوز mit dem ebenfalls bei Ḥarrān gelegenen تَرْعوز, تَرْع عوز Bīrūnī, Chronol. 205, 18; Jāq. 1, 837 zu identifizieren, so ist das doch nicht wohl zulässig.

Digitized by Google

und das in dem eben zitierten Satze vorkommende ܩܠܦ in der Bedeutung „Bezeichnung (der Abschnitte?) im Text“ 46, 17. 42, 11, 13 hat ܩܠܦܐ die Bedeutung „Pergament“, die sich nun auch bei Petrus Iberus 39, 10, 22. 40, 6 als die richtige ergibt; auffallend, daß die syrischen Glossare diese Bedeutung nicht kennen.[1])

Ich bemerke noch, daß die in einer Handschrift angegebenen Datierungen Hazīrān 1779 Graecorum = 1773 Martyrum = 830 Jezdegerdi nicht zusammen stimmen, wie das ja bei solchen Synchronismen häufig ist. Maßgebend ist natürlich nur das erste Datum = Juli 1468 n. Ch.

Da der Hg. durchweg nur eine Handschrift zur Verfügung hatte, so ist der Text nicht immer ganz sicher. Mit so einfachen Verbesserungen wie ܐܘܕܝ für ܐܘܕܥ 11 paenult.; ܥܒܕܘܢ für ܥܒܕܢ 23, 15; ܡܘܒ für ܡܒ 46, 15 kommt man nicht immer aus. Was mag z. B. für ܐܦܨ 49, 4 zu setzen sein?

Das Druckfehlerverzeichnis ist für den syrischen Text nicht erschöpfend, aber die Versehen (wie verschiedene ܠ für ܐ, ـ für ـ u. dgl.) können den kundigen Leser nicht stören.

Die Ausführung des Drucks macht der Werkstatt von Scharfa im Libanon (Bezirk von Kesrawān) alle Ehre. Ich möchte aber empfehlen, bei syrischen Texten die einzelnen Typen immer möglichst fest aneinander zu schliessen und die unnötigen Zwischengliedchen zu vermeiden; dadurch würde das Äußere noch sehr gewinnen.

Th. Nöldeke.

Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda von Arbel, hg. mit Übersetzung, Einleitung und Erklärung von Heinr. Hilgenfeld. Leipzig 1904. (44, 86 und einige unbezifferte Seiten; gr. 8°.)

Giwargis (= Georgios) Wardā, ein nestorianischer Geistlicher der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, hat viele syrische Kirchenlieder gedichtet, die uns im Ktābā dWardā erhalten sind[2]) Einige

---

1) Danach ist also Fihrist 21, 12. 40, 23. 353, 6 قلفحان zu lesen statt قلفحان. An der letzten Stelle lies القلفحان المنوّر „das mit Kalk (نورة) behandelte Pergament“, vgl. 21, 20. Aus diesen arabischen Stellen ergibt sich, daß das Wort eben „Pergament“ heißt, nicht etwa „Papyrus“.

2) Ich habe mich vor Jahren ziemlich stark mit dem Buche beschäftigt und auch zwei Gedichte daraus in dieser Zeitschrift Bd. 27, 495 ff. herausgegeben; sie sind etwas älter als Giwargis Wardā.

Digitized by Google

wenige davon sind schon veröffentlicht. Heinr. Hilgenfeld, der sich bereits als tüchtigen Syrer bewährt hat, gibt uns jetzt 9 größere Gedichte dieses Mannes. Die Mehrzahl ist durch schreckliche Notstände veranlaßt. Eine ganze Reihe von Jahren hindurch folgte in Adiabene eine Landplage der anderen: völliger Mißwachs, Heuschrecken, Pest und dazu die Anfänge der Mongolennot, die sich bei der Einnahme des Ortes Karmĕlīš[1]) gleich in ihrer ganzen Schrecklichkeit zeigte. Diesem Ereignis gilt das 5. Lied. Wir erhalten ein überaus trauriges Bild von den Leiden der armen, friedlichen Nestorianer. Nur ihre große Bedürfnislosigkeit macht es begreiflich, daß sich in jenen Ländern überhaupt noch eine christliche Bauernbevölkerung erhalten hat. — Ein Gedicht spricht das Entsetzen über den Abfall eines Diakonen zum Islām aus. Zwei geben den Hauptinhalt alter Märtyrerakten wieder, eines die legendarische Geschichte Johannes des Täufers.

Der Dichter zeigt einen ganz kindlichen Glauben. Er redet treuherzig auf Gott ein wie auf einen Menschen. Die Frage, warum mit den Sündern so viele Unschuldige geplagt und getötet werden, löst er in der alten Weise, die naive Gemüter befriedigen mochte. Dogmatische Erörterungen, die bei den alten Dichtern eine große Rolle spielen, fehlen glücklicherweise ganz. Auch zeigt Giwargis keine Neigung zur Maßlosigkeit. Unangenehm berührt nur, daß dieser Sprecher schwer gedrückter Christen seine Judenfeindschaft zu erkennen gibt, indem er die Zuhörer Christi, weil sie eben Juden waren, schon „Kreuziger“ u. dgl. nennt. Wenn Gott, meint er, in seiner Güte selbst jenen Ungläubigen durch Jesu Wunder geholfen habe, so möge er doch den guten Christen erst recht ihre Not erleichtern.

Der Verf. muß sich einer Sprache bedienen, die nicht mehr wirklich lebendig war, schreibt sie aber ziemlich rein. Grobe Verstöße gegen den alten Sprachgebrauch kommen nur vereinzelt vor. So findet sich hier nur ein einziges Mal in spät nestorianischer Weise ܓܝܪ als ganz bedeutungsloses Flickwort (S. 17 Str. 8, 3). Der Stat. absol. statt emphat. (bei manchen nestorianischen Dichtern beliebt) steht 40, 1, 4 ܢܨܝܚ ܒܣܗܕܘܬܐ und 42, 18, 4 ܢܘܚܡ. Das fehlerhafte ܒܝܘܡܐ ܕܪܒܝܥܝܐ 21, 3, 3 für ܒܝܘܡܐ ܪܒܝܥܝܐ rührt vielleicht nicht vom Verfasser her; die Lesart der einzigen Handschrift ist unklar. In der alten Sprache wäre das durch den Reim gesicherte ܪܓܙܐ ܘܪܓܙܐ 21, 5, 4 allenfalls zulässig als tautologischer Ausdruck; sollte das zweite Wort aber „Zorn erregend“ heißen, so müßte ܡܪܓܙܢܐ stehen. Ganz seltsam und regelwidrig gebildet

1) Arabisch كَرَمليس Jāq. s. v.

Digitized by Google

ist ܩܛܠܗ „seine Klage“ 23, 25, 2 und der Pl. ܩܛܠ „Klagen“ 28, 11, 2 (zu ܩܛܠ). — Lexikalisch zu bemerken ist noch ܥܢܚ „nagen ab“ 18, 25, 2; PSm. hat zwar dieselbe Stelle mit ܡܥܢܚ; aber das Substantiv ܥܢܘܚܐ und der neusyrische Sprachgebrauch scheinen für das Peal einzutreten. Ferner ܨܘ, das 13, 26, 1 in der Bedeutung „dürr werden“ keinen Sinn gibt, sondern vom Ton der jungen Vögel stehen und „piepen, wimmern“ heißen muß wie ܙܨܘ; vgl. talm. מְצַוְּצִי Levy 4, 177 f. Für ܡܫܬܚܐ in der folgenden Zeile kommt man mit der Bedeutung „(laut) flehen“ aus, für die ich eine Anzahl Belege habe. — Da Giwargis für das Verständnis der Gemeinde oder wenigstens der ungelehrten Geistlichen schrieb, so mußte er sich einfach ausdrücken und entlegene Wörter vermeiden. Glossensammlungen werden in diesen neun Gedichten nicht verwendet. Die Sprache ist durchweg schlicht wie der Sinn. Die Folge der Gedanken ist klar, aber oft nach einem recht prosaischen Schema. Schwung und Originalität fehlen. Das Erbübel nicht bloß der syrischen geistlichen Rede, große Breite, tritt auch hier stark hervor. Der Hg. scheint mir den poetischen Wert der Gedichte zu überschätzen. Freilich gebe ich ihm gern zu, daß diese Poesie sympathischer ist als das Meiste von Ephraïm und seinen Nachfolgern.

Der Text ist im Allgemeinen sehr gut erhalten. Hilgenfeld konnte für einige Lieder mehrere Handschriften benutzen, und das hat er offenbar sehr sorgfältig getan. In der Mitteilung der Varianten ist er sogar zu ängstlich; die meisten konnten als zweifellose Entstellungen wegbleiben.[1]) Mit Recht legt er im Allgemeinen die Vatikanische Handschrift zu Grunde. Doch hätte er 32, 14, 1 statt des unpassenden ܠܐ aus der andern Handschrift ܡܢܘܢ aufnehmen sollen. Für das interessanteste Gedicht, das schon einmal von Aladár Deutsch herausgegebene über den Einfall der Mongolen, hatte er bedauerlicher Weise nur eine Handschrift, die noch dazu hier gerade mehrfach bedenkliche Lesarten gibt. Vielleicht könnte die Handschrift der Cambridger Universitätsbibliothek (I, 157 des Katalogs) helfen.[2]) Text und Sinn der 10. Strophe sind recht zweifelhaft. Für ܠܐܝܠ hätte der Hg. aber ruhig an beiden Stellen (24, 39, 1. 40, 1) ܠܐܠ setzen sollen. Die Orientalen kennen ja

1) Haben aber wirklich alle Handschriften 2, 18 ܐܣܬ und 5, 39, 5 ܐܬܐ? Das befremdet sehr in nestorianischen Handschriften zumal neben ܐܬܐ ohne ܝ 5, 36, 2.

2) Dieselbe Handschrift enthält auch das Gedicht auf Tahmazgard (eb. 158) und das auf Johannes den Täufer (eb. 153).

Digitized by Google

die absichtliche Entstellung Tartari nicht, wie sie ja auch nichts vom Tartarus wissen. Und die Tartari wären immer noch nicht ܬܪܬܝܐ. 25, 54, 2 ist aber ܕܐܬܩܝܦܐ durchaus richtig; ܘܐܬܩܝܦܐ wäre ja grammatisch falsch. ܬܪܥܣܝܪܐ 29, 13, 4 ist wohl Druckfehler für ܬܪܥܣܝܪܐ. Darf man 44, 37, 1 vielleicht das Metrum durch Tilgung des zweiten ܦܠܓܝ herstellen?

Der Text ist mit nestorianischen Typen gedruckt, leider aber ohne Vokalzeichen, die freilich wohl die Kosten noch erheblich erhöht hätten.

Die Übersetzung habe ich nur gelegentlich verglichen, sie dann aber fast durchweg sehr gut gefunden, auch bei Stellen, die leicht mißzuverstehen waren. Einige wenige Verbesserungen kann ich aber doch geben. 5, 32, 1 darf ܡܠܘܝܢ nur als Prädikat, nicht als Attribut gefaßt werden. ܣܐܦ 23, 26, 2 gehört zu ܣܰܦ (med. gem.), nicht zu ܣܳܦ (med. ܝ), also „entbrannte". 26, 70, 1 und 2 haben wohl den Sinn: „ich denke, daß sie nicht weiter die Todesstrafe, d. h. die ewige Verdammnis, erleiden werden, weil ihre Sünden durch ihren gewaltsamen Tod gesühnt werden".

Der Hg. hat sich große Mühe gegeben, alle nötigen sachlichen Erläuterungen zu geben. Ausgedehnte Gelehrsamkeit stand ihm dabei zu Gebote.

Der Druck des gediegenen Werkes ist sehr korrekt, die Ausstattung vortrefflich.

Th. Nöldeke.

Histoire de Saint Azazaïl, texte syriaque inédit avec introduction et traduction française. Précédée des actes grecs de Saint Pancrace, publiés pour la première fois par Frédéric Macler. Paris, E. Bouillon 1902. (Bibliothèque de l'Ecole des hautes études fs. 141.) 64—37 SS. 5 Fr.

Aus einer Papierhandschrift des 13. Jahrh. im syrisch-jacobitischen Kloster zu Jerusalem veröffentlicht Macler das Leben des heiligen Azazaïl, dem die syrische Kirche am 12. Mai und am Montag vor der Assumptio Mariae, dem 2. Montag im August, Feste feiert. Das 2. Fest ist das seines Märtyrertodes, den er in Rom i. J. 615 d. Gr. = 304 n. Chr. unter Kaiser Maximianus erlitt. Am 12. Mai feiert die römische Kirche das Gedächtnis des heiligen Pancratius, dessen Martyrium gleichfalls ins Jahr 304 aber eben auf den 12. Mai gesetzt wird. An der Identität der beiden Heiligen ist also nicht zu zweifeln, ebensowenig daran, daß Azazaïl

Digitized by Google

eine „Übersetzung" von *Παγκράτιος* sein soll. Mit Recht bemerkt M. p. 10, daß Azazaïl sonst als Mannesname nicht vorkommt; der von ihm trotzdem damit identifizierte jüdische Name Hazael ist natürlich חֲזָאֵל.

Zum Vergleich mit dem syrischen Text teilt M. zunächst aus zwei Pariser Hss. das griechische Leben des heiligen Pankratius mit, das weit ausführlicher ist als die lateinische Version in den Act. Sanct. Mai III, 21. Die p. 17 1 vorkommende *Καμινιανὴ νῆσος* (= insula = Stadtviertel) kann kaum in *Καπενιανὴ* (porta Capena) oder gar *Φλαμινιανὴ* geändert werden. Da M. in dem damit gleichgesetzten *Πρωτόλοφος* mit Recht den mons Caelius erkennt, so liegt es doch wohl am nächsten jenen Namen auf die Vallis Camenarum, die noch in der Kaiserzeit in dem vicus Camenarum fortlebte, zu beziehen.

Der syrische Text ist nun keine wörtliche Übersetzung des griechischen, sondern eine ganz freie homiletische Bearbeitung des gleichen Stoffes, die übrigens, was M. noch hätte hervorheben können, erst aus arabischer Zeit stammt; denn sie bedient sich 8 3 des Wortes ﻣﺴﻠﻢ. In einem Punkte, dem doppelten Festtag und dem Datum des Todestags, ist die syrische Version aber ursprünglicher als die griechische. Trotz des schlechten Zustandes der Hds. ist der Text sehr gut erhalten; nur ganz selten sind am ursprünglichen Zeilenanfang ein paar Buchstaben verloren. Leider darf nun aber nicht verschwiegen werden, daß Maclers Bearbeitung des Textes einiges zu wünschen übrig läßt. Er ist offenbar mit der doch so einfachen Sprache der syrischen Hagiographie noch nicht genügend vertraut und er hätte den p. 2 erwähnten Rat seines verstorbenen Lehrers A. Carrière besser beherzigen sollen. Die Übersetzung habe ich nur hier und da verglichen; von den ziemlich zahlreichen Druckfehlern sehe ich im folgenden ab. S. 4 5 ﻣﺤﺰﻥ lies ﻣﺤﺰﻥ. 8 13 ﻣﺼﺪﻕ lies ﻣﺼﺪﻕ. 10 13 ﻣﺼﻠﻮ von M. nicht mit übersetzt, lies ﻣﺼﻠﻮ und er kühlte seinen Zorn etwas ab. Eb. 17 ﻣﻌﺘﺼﺮ ﻣﻌﺘﺼﺮ M. morts cruelles, lies ﻣﻌﺘﺼﺮ Schläge. 15 6 Hss. ﻣﻨﺘﺰﻉ M. lire ﻣﻨﺘﺰﻉ „pour être déchiré". Lies ﻣﻨﺘﺰﻉ wie unmittelbar darauf Z. 17 richtig steht. Ib. 15 ﻣﻌﺬﺑﻮ, das M. in ﻣﻌﺬﺑﻮ ändern will, ist ganz in Ordnung; die Leiden werden den ﻣﻌﺬﺑﻮ der künftigen Welt gegenübergestellt, die ja Hölle und Paradies umfaßt. 17 2 ﻣﺮﺷﻢ ist nicht in ﻣﺮﺷﻢ zu ändern, wie ja M. selbst „mort" nicht „mourant" übersetzt. 22 4 ﻫﺎ ﻣﺼﺮﻉ M. „voici trois termes", lies ﻫﺎ ﻣﺼﺮﻉ „sondern 3 *θέσεις*" für Person, Wort und Geist des Menschen und nicht, wie es vorher

Digitized by Google

heißt, kann jedes für sich allein existieren. 24 7 ܡܦܪܘܣ M. omoplates, lies ܡܦܫܩܘܣ und an seinen Seiten. 25 13 Hds. ܕܐܙܐܙܝܠ ܕܡܛܥܝ ܠܗ ܕܡܬ ܐܙܐܙܝܠ M.: „Tant qu'Azazaïl le trompeur sera vivant", lies ܕܐܝܬ für ܠܗ „wenn A. weiter lebt". 28 13 ܪܡ von M. nicht mit übersetzt, lies ܐܬܝ hoch. Ib 15 ܡܬܩܒܠ ܡܬܩܒܠ ist nicht „la récompense de sa foi", sondern das Siegel seines Glaubens, als welches der Märtyrertod ja so oft bezeichnet wird. 29 pu ܒܗ ܕܚܕ ܫܢܐ ist ganz in Ordnung und nicht in ܕܚܠ zu ändern vgl. Act. Mart. ed. Bedjan I 363 11, III 231 7, Guidi, Testi or. in. s. i sette dorm. 19 56 und ܫܢܐ allein Gen. 50 17, Anecd. Syr. II 358 10, Barhebr. Kithābā diyaunā (ed. Cardahi) 105 14. Den § 87 (p. 35) läßt er mitten im Satz beginnen. Das Datum ܫܢܐ usw. gehört zur vorhergehenden Erzählung vom Tode des Heiligen. Erst mit ܒܫܢܐ beginnt der neue Satz.

In einem Anhang äußert M. noch einige nicht gerade förderliche Gedanken über Namen und Person des Azazaïl. Den Einfall ihn mit dem syrischen Gott *Ἄξιζος* zusammenzubringen, verwirft er mit Recht, da wir ja von *Παγκράτιος* als dem Original auszugehen haben. Wenn er die Frage nach dem Ursprung dieses aus Kleinasien stammenden Heiligen *Παγκράτιος* mit dem ursprünglich nur einem Gotte zustehenden Namen, der freilich wie anderen Göttern auch auf Menschen übergegangen ist, beantworten wollte, so mußte er nach dem Vorbild von Useners Religionsgeschichtlichen Untersuchungen sein Augenmerk vor allem auf die Feste richten. Da muß es schon auffallen, daß die syrische Kirche das Gedächtnis des Heiligen zweimal feiert, an seinem Todestag, am 2. Montag des August, des Monats der Weinlese, und am 12. Mai, dem frohen Monat der Rosen (§ 87). Das legt allerdings die Vermutung nahe, daß diese Feste des *Παγκράτιος*-Azazaïl an die Stelle je eines der alten Naturfeste getreten sind, über die zuletzt R. Wünsch, Das Frühlingsfest der Insel Malta (Leipzig 1902) S. 19 ff. gehandelt hat; Feste, bei denen man mit dem Erwachen der Natur im Frühling die Geburt des Gottes feierte und im Herbst mit dem Sterben der Vegetation seinen Tod beklagte. In der griechischen und der römischen Kirche ist nur das Fest am 12. Mai erhalten, das dann, wie bei einem Martyr zu erwarten, als Todestag angesehen wurde.

C. Brockelmann.

Digitized by Google

Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluss der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke. Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor. Anerbieten der Herren Kollegen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank akzeptiert. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

Velics, Anton von – Ueber Ursprung und Urbedeutung der Wörter. (Versuch einer Systematik.) Budapest, Eigenthum des Autors, 1904.

**Nöldeke*, Theodor – Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. Strassburg, Karl J. Trübner, 1904. Mk. 8.

Taaks, Gerhard – Alttestamentliche Chronologie. Mit einer Beilage: Tabellen. Uelzen 1904. Im Selbstverlage des Verfassers. Mk. 4,50.

Taaks, Gerhard – Zwei Entdeckungen in der Bibel. Uelzen 1904. Im Selbstverlage des Verfassers. Mk. 1.

Bacher, Wilhelm – Aus dem Wörterbuche *Tanchum Jeruschalmi*'s. Nebst einem Anhange über den sprachlichen Charakter des *Maimûni*'schen Mischne-Tora. Strassburg i. E., Karl J. Trübner, 1903. Mk. 4.

מרב La Merope tragoedia . . . marchionis Francisci Scipionis *Maffei* quam ex italico sermone in linguam sacram classicam convertit . . . Samuel Aaron *Romanelli* nunc primum cum praefatione et notis in lucem edita e manuscripto autographo translatoris existente in bibliotheca privata editoris Thomae Aq. *Weikert*. Romae, Frid. Pustet, 1903. Lire 7.

ܐܝܪ ܕܘܪ̈ܕܐ ܡܢ ܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ, ܡܪܝܡ Mois de Marie par Paul *Bedjan*. Paris, rue de Sèvres, 95. Otto Harrassowitz, à Leipzig, 1904. Mk. 8.

Horae Semiticae No. III. Acta mythologica apostolorum. Transcribed from an Arabic MS in the Convent of Deyr-es-Suriani, Egypt, and from

Digitized by Google

MSS in the Convent of St Catherine, on Mount Sinai, with Two Legends from a Vatican MS by Prof. Ignazio *Guidi*, and an appendix of Syriac palimpsest fragments of the Acts of Judas Thomas from Cod. Sin. Syr. 30, by Agnes Smith *Lewis*. — Horae Semiticae No. IV. The Mythological Acts of the Apostles. Translated ..... with a translation of the palimpsest fragments of the Acts of Judas Thomas ..... by Agnes Smith *Lewis*. London, C. J. Clay and Sons, 1904. 12 s. 6 d und 6 s. net.

**Hirschfeld*, Hartwig – New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran. (Asiatic Monographs. Vol. III.) London, 1902. Royal Asiatic Society.

*Ibn Saad. Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht. Im Auftrage der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften im Verein mit C. *Brockelmann*, Königsberg; J. *Horovitz*, Berlin; J. *Lippert*, Berlin; B. *Meissner*, Berlin; E. *Mittwoch*, Berlin; F. *Schwally*, Giessen, und K. *Zetterstéen*, Lund herausgegeben von Eduard *Sachau*. Leiden, E. J. Brill. Bd. III, Theil I. Biographien der mekkanischen Kämpfer Muhammeds in der Schlacht bei Bedr. Hrsgeg. von Eduard *Sachau*. 1904. — Bd. III, Theil II. Biographien der medinischen Kämpfer Muhammeds in der Schlacht bei Bedr. Hrsgeg. von Josef *Horovitz*. 1904. — Bd. VIII. Biographien der Frauen. Hrsgeg. von Carl *Brockelmann*. 1904.

**Ibn Qotaiba*. Liber poësis et poëtarum quem edidit M. J. *de Goeje*. Lugd.-Bat., E. J. Brill, 1904.

**Weir*, T. H. – The Shaikhs of Morocco In the XVIth Century. With Preface by James *Robertson*. With a Map. Edinburgh, George A. Morton, 1904.

**Erman*, Adolf – Aegyptische Chrestomathie zum Gebrauch auf Universitäten und zum Selbstunterricht. (Porta linguarum orientalium, pars XIX.) Berlin, Reuther & Reichard, 1904. Mk. 12,50.

Schencke, Wilhelm – Amon-Re. En studie over forholdet mellem enhed og mangfoldighed under udviklingen af det ægyptiske gudsbegreb. I kommission hos Alb. Cammermeyers forlag, Kristiania, 1904.

Velten, C. – Praktische Suaheli-Grammatik nebst einem Deutsch-Suaheli-Wörterverzeichnis. Berlin 1904, Wilhelm Baensch.

Archaeological Survey of Ceylon. Epigraphia Zeylanica being lithic and other inscriptions of Ceylon. Edited and translated by Don Martino *de Zilva Wickremasinghe*. Vol. I, part I. London, Henry Frowde, 1904. 5 s. net.

Schmidt, Richard – Liebe und Ehe im alten und modernen Indien (Vorder-Hinter- und Niederländisch-Indien). Berlin, H. Barsdorf, 1904. Brosch. Mk. 10, gebdn. Mk. 11,50, Liebhaber-Ausg. in Quartformat auf Büttenersatz brosch. Mk. 20.

Digitized by Google

The Pahlavī Version of Yasna IX edited with the collation of mss., a literal translation into English, explanatory and philological notes, and an introduction by Manekji Bamanji *Davar*. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1904. Mk. 3.

Βλαχος, Κοσμας – *Η χερσονησος του Αγιου Ορους Αθω και αι εν αυτη μοναι και οι μοναχοι παλαι τε και νυν. Μελετη ιστορικη και κριτικη. Εν Βολῳ, πανθεσσαλικον τυπογραφειον Αθ. Πλατανιωτου.* 1903. Mk. 5. (Ausserhalb Griechenlands nur von Otto Harrassowitz, Leipzig, zu beziehen, der vom Verfasser den Kommissionsverlag außerhalb Griechenlands erhalten hat.)

Abgeschlossen am 22. Juni 1904.

Digitized by Google

Auf Kosten der D. M. G. gedruckt erschien:

Das südliche Pañcatantra. Übersicht über den Inhalt der älteren „Pañcatantra"-Rezensionen bis auf Pūrṇabhadra. Von Johannes Hertel. (S.-A. aus der ZDMG., Bd. 58, 1904, in 20 Exemplaren.) 68 S. 2 *M.* 10 *Pf.*, für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 40 *Pf.*

Digitized by Google

Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die *Post**) zu beziehen;
2) ihre Jahresbeiträge an unsere Kommissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direkt portofrei oder durch Vermittlung einer Buchhandlung regelmässig einzusenden;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichnis, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes, nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *E. Hultzsch* (Schillerstr. 50), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale*“ (Wilhelmstrasse 36/37) ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse zu richten;
5) Mitteilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* an den Redakteur, Prof. Dr. *August Fischer* in *Leipzig* (Mozartstr. 4), zu senden.

Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 18 Mark, wofür die Zeitschrift gratis geliefert wird.

Die Mitgliedschaft für Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 Mark (= £ 12 = 300 frcs.) erworben. Dazu für freie Zusendung der Zeitschrift auf Lebenszeit in Deutschland und Österreich 15 Mark, im übrigen Ausland 30 Mark.

---

*) Zur Vereinfachung der Berechnung werden die Mitglieder der D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift direkt durch die Post beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das Porto für freie Einsendung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar mit 1 Mark in Deutschland und Österreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

Digitized by Google

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Hultzsch,** Dr. **Kampffmeyer,** in Leipzig Dr. **Fischer,** Dr. **Windisch,**

unter der verantwortlichen Redaktion

des Prof. Dr. A. Fischer.

Achtundfünfzigster Band.

III. Heft.

Leipzig 1904,
mission bei F. A. Brockhaus.

Digitized by Google

Inhalt.

Heft III.

	Seite
Personalnachrichten	XLIII
Verzeichnis der für die Bibliothek eingegangenen Schriften u. s. w.	XLIV
Allgemeine Versammlung der D. M. G.	LII

Aufsätze.

Zur Exegese und Kritik der rituellen Sūtras. Von *W. Caland*	505
Zur hebräischen Lautlehre. Von *C. Brockelmann*	518
Samskrt-Handschriften. Von *Theodor Aufrecht*	525
Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts, mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei. Von *Johann Kremárik*	539
Notizen zur arabischen Literaturgeschichte. Von *I. Goldziher*	582
Psalm 2. Von Lic. *E. Baumann*	587
Noch ein Wort zu Richard Schmidt's Ausgabe von Harihara's Ratirahasya. Von *Ernst Leumann*	596
Melupum. Von *Eberhard Nestle*	597
Aus einem sprachwissenschaftlichen Werk von 1539. Von *Eberhard Nestle*	601
The Prototype of the Magnificat. By *Paul Haupt*	617
Phönizische Namen auf שלך. Von *Franz Praetorius*	633
Der Kanon der biblischen Bücher bei den babylonischen Nestorianern im 9./10. Jhdt. Von *Gustav Rothstein*	634
Eine Anfrage an Arabisten über Psalm 55, 23. Von *Eb. Nestle* [mit Zusatz von *A. Fischer*]	664
Notes concernant le Maghreb, par *E. Fagnan*	667

Anzeigen.

Le dialecte arabe parlé à Tlemcen. Grammaire, textes et glossaire par W. Marçais, Directeur de la Médersa de Tlemcen. Von *Hans Stumme*	670
Franz Nikolaus Finck. Lehrbuch des Dialekts der deutschen Zigeuner. Von *A. Kluyver*	680

Verzeichnis der bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften . . 685

Beilagen: *S. Calvary & Co.*, Berlin, Prospekt über „Der Kurdische Diwan des Scheh Ahmed".
Mayer & Müller, Berlin, Catalog 205, Orientalia.

Digitized by Google

Zur Exegese und Kritik der rituellen Sūtras[1]).

Von

W. Caland.

XLV. Zu *ukthaṃvāc-* des P. W.

Im Petersburger Wörterbuch in kürzerer Fassung (vol. I, S. 215) erwähnt Böhtlingk ein Wort *ukthaṃvāc-* f.: „bestimmter Teil eines *śastra*". Seine Belegstellen sind Āśv. śrs. V, 14. 26 und VIII, 16. 3. Daß dieses Wort aber aus dem Sanskṛtlexikon zu streichen ist, geht aus den verwandten Texten zweifellos hervor. Aus Śāṅkh. śrs. VIII, 16. 3: *āśṛṇvate tvoktham avācindrāya* erhellt, daß in Āśv. *ukthaṃ vaci* (nicht *ukthyaṃ vāci*, wie an der zuerst zitierten Stelle die Ausgabe der Bibliotheca Indica hat) zu trennen ist, und daß *vāci* der Passiv-aorist ist. Durch die irrige Annahme Böhtlingks hat sich offenbar Knauer verführen lassen, wenn er (Note zu Mān. śrs. II, 4. 6. 25) vorschlägt eher einen Stamm *ukthaṃvācin* anzusetzen. Glücklicherweise hat er aber im Text richtig getrenntes *ukthaṃ vāci*, das freilich zu dem von ihm angesetzten Stamme in Widerspruch steht. Sonst hat wohl niemand an das Böhtlingk'sche *ukthaṃvāc-* geglaubt, da schon Garbe in seiner Ausgabe und Übersetzung des Vaitānasūtra (21. 5) die Wörter richtig aufgefaßt hat.

XLVI. Zum Mānavaśrautasūtra.

1. An drei Stellen (II, 5. 1. 10; 42; II, 5. 2. 14) liest Knauer *vaṣaṭkṛtena sarvaṃ juhoti*. Ich meine, daß vielmehr *vaṣaṭkṛte na sarvaṃ juhoti* zu lesen wäre. Dafür sprechen grammatische und sachliche Gründe. Hätte der Autor unseres Sūtra sagen wollen: „nach dem *vaṣaṭ*-Ruf schüttet er den ganzen Inhalt ins Feuer", so würde er auch hier den lok. *vaṣaṭkṛte* gebraucht haben, wie sonst; vgl. II, 3. 8. 6; II, 4. 1. 21; 29; II, 4. 2. 29; II, 4. 6. 4. Ferner lehren uns die verwandten Texte, daß *vaṣaṭkṛte na* zu trennen ist; zu den ersten beiden Mānavastellen vgl. Āp. XIII, 10. 5: *sūdavat* und XIII, 13. 4: *etenaiva saśeṣeṇa vaiśvadevam . . . . gṛhṇāti*,

1) Vgl. diese Zeitschrift 57, 740.

Digitized by Google

Baudh. *saśeṣe tasmin gṛhṇāti.* Zur letzten Mānavastelle beachte man die Vorschrift (Mān. śrs. II, 5. 2. 15): *bhakṣam āgnīdhrāya prayacchati*, wie wäre dies möglich, wenn der Inhalt ganz geopfert worden war?

2. Nach Knauers Restitution des Textes wird II, 5. 1. 35 die unbegreifbare Vorschrift gegeben, daß im Mārjālīya hinter dem südlichen Havirdhānakarren die für die Väter bestimmten Gaben zu deponieren sind. Die Havirdhānakarren befinden sich aber nicht im Mārjālīya! Entweder ist *dakṣiṇasya havirdhānasya paścāt* zu streichen oder diese Wörter sind noch mit dem vorhergehenden *siddham ā sādanāt* zusammen zu nehmen, vgl. II, 4. 1. 47.

3. Unbegreiflich ist mir die Vorschrift: *prāg uditeḥ pathyāṃ svastim . . . yajati* (II, 5. 5. 4). Ohne den mindesten Zweifel liegt entweder Druckfehler oder schlechte Überlieferung vor. Statt *uditeḥ* ist *aditeḥ* zu lesen; *prāg aditeḥ* heißt „vor der (Spende an) Aditi". Während bei der *prāyaṇīyeṣṭi* die Reihenfolge der Gottheiten, denen gespendet wird, diese ist: *pathyā svasti* (1), *agni* (2), *soma* (3), *savitṛ* (4), *aditi* (5) (vgl. Mān. śrs. II, 1. 3. 25), kommt bei der *udayanīyeṣṭi* die Spende an *pathyā svasti* unmittelbar vor dem Opfer an Aditi (also *agni* 1, *soma* 2, *savitṛ* 3, *pathyā svasti* 4, *aditi* 5), vgl. Āp. XIII, 23. 4: *teṣv eva deśeṣv agnim ajyabhāgānāṃ prathamaṃ yajati, pathyāṃ svastim uttamām* (sc. *ājyabhāgānāṃ devatānām*, zu welchen Aditi nicht gehört, ihr kommt der *caru* zu), und noch deutlicher Baudhāyana: *pathyāṃ amutra* (nl. bei der *prāyaṇīyeṣṭi*) *svastiṃ prathamāṃ yajati, tām ihopottamāṃ* (sc. *sarvāsāṃ devatānāṃ*) *yajati.*

4. Die Stelle II, 3. 2. 35 liest Knauer so: *uduhyādhavanīyaṃ maitrāvaruṇacamasiṇyāsv avanīya prātaḥsavanikam avanayati.* Ich glaube eher, daß die Nāsikhandschrift und der Kommentar der Londoner HS. recht haben, wenn sie lesen und erklären: °*camasiṇyā avanīya.* Um diesen Punkt zu beweisen, brauche ich nur die verwandten Texte zu zitieren: *maitrāvaruṇacamasaṃ ādhavanīye 'vanayati vasativarīṭṛtīyaṃ ca* (Kāty. IX, 3. 21); *athodubjyādhavanīyaṃ sarvaśa eva maitrāvaruṇiyāḥ paryasyati, ṭṛtīyaṃ vasativariṇām avanayati, ṭṛtiyam ekadhanānām* (Baudh. VII, 4); *ekadhanānāṃ yathārthaṃ sarvāś ca maitrāvaruṇacamasiṇyā ādhavanīye 'vanīya* (Āp. XII, 16. 11); *maitrāvaruṇacamasiṇyāś caikadhanaikadeśāṃś cādhavanīye 'vaniya* (Hir. VIII, 11).

XLVII. Zum Vaitānasūtra.

1. Das Wort *vasūni* (11. 20), *vasu°* (12. 2) ist gewiß nicht mit Garbe auf „die Betreibung aller weltlichen Güter" zu beziehen, sondern eher auf die zwölf im Gopathabrāhmaṇa (I, 3. 21) aufgezählten Punkte oder Verrichtungen, die während der Dīkṣitaschaft unterbleiben sollen. Es sind:

Digitized by Google

1) *na dīkṣito 'gnihotraṃ juhuyāt,*
2) *na paurṇamāsyena yajñena yajeta,*
3) *nāmāvāsyena,*
4) *nāsmin*[1]) *vasīta,*
5) *na pitryajñena yajeta,*
6) *na tatra gacched yatra manasā jagamiṣet,*
7) *neṣṭyā yajeta,*
8) *na vācā yathākathācid abhibhāṣeta,*
9) *na mithunaṃ caret,*
10) *nānyasya yathākāmaṃ upabhuñjīta,*[2])
11) *na paśubandhena yajñena yajeta,*
12) *na tatra gacched yatra cakṣuṣā parāpaśyet.*

Zu diesen zwölf zu unterlassenden Verrichtungen stimmen nun die Vait. 12. 1 = Gop. br. I, 3. 22 mitgeteilten sechs Sprüche, zu 1 und 2 der Spruch: *agnihotraṃ ca mā paurṇamāsaś ca yajñaḥ purastāt pratyañcam ubhau kāmaprau bhūtvākṣityā*[3]) *sahāciśatam.* Zu 3 und 4 stimmt der zweite Spruch: *vasatiś cāmāvāsyaś ca yajñaḥ* u. s. w.; *vasati* bedeutet hier offenbar „das Zubringen der Nacht am Opferherd beim Neumondsopfer", nicht „das ruhige Wohnen", wie Garbe will. Die diesem Worte entsprechende Verbalform in der Vorschrift des Gop. br. (*vasīta*) ist somit wohl ungenau oder falsch statt *vaset.* Zu 5 und 6 stimmt der dritte, zu 7 und 8 der vierte, zu 9 und 10 der fünfte und zu 11 und 12 der sechste Spruch.

Auch am Ende der Dīkṣitaschaft soll der Opferherr die genannten Sprüche hersagen, um sich die Frucht dieser Handlungen, obschon er sie unterlassen hat, dennoch zu sichern: *vasusampattaye.*

2. Mit einer der drei Handschriften, die ihm zur Verfügung standen, liest Garbe 16. 12: *havirdhānaṃ pūrveṇātītya khare copaviśya*; die beiden anderen HSS. haben *kharaṃ.* Ich halte dies eher für richtig, es würde sonst *ca* haben fortbleiben können. Für die Lesart *kharaṃ* spricht z. B. die Stelle 15. 14: *āgnīdhriyalakṣaṇam uttareṇa sadaś ca*; ganz ebenso hier: *havirdhānaṃ pūrveṇa . . . kharaṃ ca.*

3. Das handschriftlich 21. 5 überlieferte *śastroktham vācīty āha* ist unbedenklich in *śastvoktham vāci* zu korrigieren. „Wenn er das *śastra* beendigt hat, so sagt er *uktham vāci*".

4. Ebenso unbedenklich ist 21. 21 *evā pāhīti prasthitayājyā* in *prasthitayājyāḥ* zu ändern, d. h. „die Yājyāsprüche (für Brāhmaṇācchaṃsin, Potṛ und Āgnīdhra) sind Ath. V. XX, 8. 1—3", vgl. Āśv. śrs. V, 5. 19 (erste Hälfte).

5. Das Sūtra 22. 21 enthält zwei Sätze: *savanīyahomād indraś ca somaṃ pibataṃ bṛhaspata iti prasthitayājyāḥ* | d. h.

1) So ist wohl statt *asmin* zu lesen.
2) B. I. °*kāmam u yuñjīta* (!)
3) So ist wohl statt Garbes *bhūtvā kṣityā* zu lesen.

Digitized by Google

„die Yājyāsprüche (für die oben unter Nr. 4 genannten Priester) sind Ath. V. XX, 13. 1—3", vgl. Āśv. śrs. V, 5. 19 (zweite Hälfte). *homān aindraṃ maitrāvaruṇam* u. s. w. sc. *brahmānumantrayate.* Ich vermute auch, daß hier *maitrāvaruṇam* falsch statt *aindrāvaruṇam* überliefert ist, man vgl. den zu diesem Prasthitahoma verwendeten Spruch ṚV. VI, 68. 10.

6. Im Sūtra: *havirdhāne yathācamasaṃ dakṣiṇataḥ svebhya upāsanebhyas triṃstrīn puroḍāśasaṃvartān ... nipṛṇanti* (22. 22) übersetzt Garbe: „südlich von ihren Sitzen". Die Sitze befinden sich aber nicht im *havirdhānam*, sondern im *sadas*! Nur an dieser Stelle soll, auch nach dem P. W. (kürz. Fass.), *upāsana* diese Bedeutung haben. Sonst werden die Puroḍāśa-Stückchen in der Nähe der Becher (südlich davon oder hinter denselben), die im Havirdhānam aufgestellt sind, hingelegt (z. B. Ap. XIII, 12. 9). Im Baudhāyanasūtra (VIII, 12) heißt es nun: *camasāyacamasāyaiva triṃstrīn puroḍāśaśakalān upāsyati.* Dazu lautet das Dvaidham: *aupāsaneṣv iti. sa ha smāha baudhāyano 'nusaṃvrajyaupāsanān anumantrayeta* u. s. w. Die hier den Vätern dargebrachten Gaben heißen also *aupāsanāḥ*, so auch Śāṅkh. śrs. VII, 7. 9, Komm.: *ya upāsyante piṇḍās ta aupāsanā iti.* Vermutlich liegt dasselbe Wort in unserer Vaitānastelle vor.

7. Das Sūtra 23. 21 enthält, nach meiner Ansicht, zwei Sätze: *iḍāntā* (sc. *avabhṛtheṣṭiḥ saṃtiṣṭhate*) | *anuyājāntaike.*

8. Unrichtig sind Garbes Konstruktion und Übersetzung der Sätze 28. 8—9. Sie sollten lauten: *udayanīyā prāyaṇīyāvat | pathyāyāś caturtham | antahsthā | 8 || anūbandhyāyām* u. s. w.; *antaḥsthā* (viell. z. l. *antaḥsaṃsthā*?), „in der Mitte schließend ist die *udayanīyeṣṭi*" deutet auf das letzte, das Caruopfer an Aditi, vgl. oben No. XLVI, 3.

9. Andere Berichtigungen. 9. 4 ist wohl eher nach Sāyaṇa (Ath. V. vol. I p. 387) und Āpastamba (VIII, 11. 8) mit C *pūrṇadarvyaṃ* zu lesen; 11. 14 l.: *kaśipv ity ādi*, es wird auf Kauś. 24. 28 verwiesen; 12. 8 l.: *nirastharśam* vgl. Āp. X, 13. 11; 13. 8 l.: *ayaṃ sahasram ity anumantrayate*; 16. 11 hat man wohl statt *rājñe: rājñi* zu lesen: *rājñy abhiṣūyamāṇe*, „wenn der Soma gekeltert wird", so auch Sāyaṇa; 18. 11 l.: *prasrapsyanto.*

XLVIII. Die Zitate aus und die Verweisungen nach der Vājasaneyin-Literatur im Āpastambakalpasūtra.

Bekanntlich wird in den Ritualtexten der Āpastambins häufig ein *Vājasaneyakam* (sc. *brāhmaṇam*) zitiert und werden oft die Abweichungen im Ritual nach den Vājasaneyins angegeben (*vājasaneyinaḥ samāmananti*). Einige dieser Fälle sind schon von Eggeling in seiner Vorrede zur Übersetzung des Śatapathabrāhmaṇa (S. B. E. Vol. XII, S. XXXIX flg.) untersucht. Da das Sūtra der Āpastambins zu jener Zeit noch nicht in der trefflichen Ausgabe der

Digitized by Google

Bibliotheca Indica vorlag, ist es jetzt erst möglich, diese Fälle gründlich zu untersuchen. Daß es für unsere Kenntnis der vedischen Texte von Interesse ist, alle diese Zitate zu prüfen und zu untersuchen, inwiefern die von Āpastamba erwähnten Zitate sich wirklich in dem uns vorliegenden Texte der Vājasaneyins nachweisen lassen, wird niemand bezweifeln.

Zuerst behandle ich diejenigen Stellen, die ein direktes Zitat aus dem Vājasaneyakam enthalten. Da es möglich wäre, daß hinter dem Namen Vājasaneyakam etwas anderes versteckt ist, als was uns unter diesem Namen bekannt ist, zitiere ich, wo es mir möglich ist, auch verwandte Texte.

1. I, 4. 7: *prastaram eva mantreṇa dāti tūṣṇīm itarad iti vājasaneyakam.*

In Kāty. kommt dieser Punkt gar nicht zur Behandlung.

Baudh. I, 2: *tūṣṇīm ūrdhvam ayujo muṣṭīn lunoti.*

2. II, 9. 8: *anūyājārthe prāci ulmuke udūhatīti vājasaneyakam.*

Kāty. II, 7. 30: *ulmuke udūhaty anuyājāś cet.*

Śat. Br. I, 8. 2. 1; *te vā ete ulmuke udūhanti.*

Da aber das *udūhanam* des Kāty. unmittelbar vor den *anuyāja*'s erwähnt wird, scheint dem Vāj.-Zitate die Vorschrift des Hir. I, 26: *anūyājārthe ulmuke udūhyāhavanīyaṃ kalpayitvā* näher zu kommen, vgl. Bhār. II, 9: *atraike 'nūyājārtham ulmuke nirūhanti.* Man beachte das lange *u* im Vāj.-Zitat des Āpastamba!

3. IV, 1. 5: *apy alpaśo lomāni vāpayata iti vājasaneyakam.*

Weder im Śat. Br. noch im Kāty. findet sich entsprechendes, *keśaśmaśru vapate vāśikyam*, Kāty. II, 1. 9.

4. V, 1. 3: *apy aśamigarbhasyeti vājasaneyakam.*

Vgl. Kāty. IV, 7. 23: *abhāve 'garbhasya*, Baudh. II, 6: *apy aśamigarbhāṃ vā (harati).*

5. V, 1. 6: *na saṃbhārān saṃbhared iti vājasaneyakam.*

Diese Vorschrift steht in direktem Widerspruch zu Śat. Br. II, 1. 1. 1: *sa yad vā itaś cetaś ca saṃbharati tat saṃbhārāṇāṃ saṃbhāratvam.* Das Śat. Br. polemisiert sogar gegen die Aussage „einiger": *naivaikaṃ cana saṃbhāraṃ saṃbharet* (I, 1. 1. 14). Nach Eggeling (SBE. XII p. 281) stimmt die Kāṇva-Rezension im allgemeinen mit dem Śat. Br. überein.

6. V, 15, 1: *kamaṇḍalupada ādadhīteti bahvṛcabrāhmaṇam, ajasya pada ādadhīteti vājasaneyakam.*

Dies stimmt nicht zur Überlieferung der Vājasaneyins: *tam aśvasya pada ādhatte* (Śat. Br. II, 1. 4. 24), *aśvaḥ purastād yuvā, tad abhāve 'yuvāśvābhāve 'naḍvān.* Vgl. aber Bhār.: *yady aśvo na syād balivarda evaitat karma kuryād, ajasya pada ādheyam iti vijñāyate.*

7. V, 16. 8: *vyāhṛtībhir evodgitham bhavatīti vājasaneyakam.*

In Kāty. IV, 9. 7 nur: *gānam adhvaryoḥ | brahmā vā vedayogāt.* Man beachte das lange *ī* in *vyāhṛtībhiḥ.*

Digitized by Google

8. VI, 2. 16: *upavasatha evainam āhareyur navāvasāna evainam āhareyur iti vājasaneyakam.*

Vgl. Śat. Br. II, 3. 2. 7 sq. *upavasatha evainam āhareyuḥ*; ... *navāvasite vainam āhareyuḥ*, vgl. Kāty. IV, 13. 7, 8.

9. VI, 19. 6: *na prātar agnim upa canāvarohen na prātar āhitāgniś cana manyeteti vājasaneyakam.*

Bis jetzt ist es mir nicht gelungen, entsprechendes in den Vājasaneyin-Texten nachzuweisen.

10. VI, 19. 7: *bhūr bhuvaḥ suvaḥ suprajāḥ prajayā bhūyāsam suvīro viraiḥ suvarcā varcasā suposaḥ poṣair ity evopatiṣṭheteti vājasaneyakam.*

Hier stimmt die Kāṇva-Rezension von Vāj. S. III, 37: *bhūr bhuvaḥ svaḥ suprajāḥ prajayā bhūyāsaṁ suvīro viraiḥ suposaḥ poṣaiḥ* mehr mit dem von Ap. zitierten Mantra überein als mit dem der Mādhyaṃdina-Rezension, welche *suprajāḥ prajābhi syāṁ* bietet, vgl. Śat. Br. II, 4. 1. 1, Kāty. IV, 12. 12. Man beachte wiederum die Wortform *suvaḥ* im Āpastamba-Zitat.

11. VII, 2. 17: *tryaratniś caturaratnir vā pālāśo nirūḍhapaśubandhasyāto 'nyaḥ saumyasyādhvarasyeti vājasaneyakam.*

Vgl. Śat. Br. XI, 7. 4. 1: *sa vā eṣa tryaratnir vaiva caturaratnir vā paśubandhayūpo bhavaty, atha yo 'ta ūrdhvaḥ saumyasyaiva so 'dhvarasya*; Kāty. VI, 1. 24 flg.: *tryaratniś caturaratnir vā*; *ekāratniprabhṛtīn eke.* Man vgl. auch Bhār. VI, 2: *tryaratnir vaiva caturaratnir vā pālāśo nirūḍhapaśubandhayūpo, 'thetare saumyasyādhvarasyety ekeṣāṃ.*

12. VII, 11. 10: *dvayor adharayor iti vājasaneyakam* (sc. *rasanāguṇayor avagūhati svarum*).

Eine nähere Andeutung, wo der *svaru* einzustecken ist, fehlt in unseren Vājasaneyin-Texten, Kāty. VI, 3. 17: *yūpaśakalam* (= *svarum*) *asyām avagūhaty uttareṇāgniṣṭhām*, vgl. Śat. Br. III, 7. 1. 22.

13. VII, 28. 1: *iṣṭividho vā anyaḥ paśubandhaḥ somavidho 'nyaḥ*; *sa yatraitad apaḥ praṇayati, pūrṇapātraṃ ninayati, viṣṇukramān krāmati, sa iṣṭividho*; *'to 'nyaḥ somavidha iti vājasaneyakam.*

Dazu stimmt so ziemlich Śat. Br. XI, 7. 2. 1: *haviryajñavidho ha vā anyaḥ paśubandhaḥ, savavidho 'nyaḥ*; *sa haiṣa haviryajñavidho yasmin vratam upanayati, yasminn apaḥ praṇayati, yasmin pūrṇapātraṃ ninayati, yasmin viṣṇukramān kramaty*; *atha haiṣa savavidho yasminn etāni na kriyante.*

14. VII, 28. 8: *māṃsiyanti ha vā agnayo 'juhvato yajamānasya*; *te yajamānam eva dhyāyanti, yajamānaṃ saṃkalpayanti*; *pacanti ha vā anyeṣv agniṣu vṛthāmāṃsam*; *athaiteṣāṃ nānyā māṃsāśā vidyate*; *yasyo caite bhavanti taṃ tato nānijānaṃ paśunā saṃvatsaro 'tiyāt*; *āyuṣyo ha vā asyaiṣa ātmaniṣkrayaṇa iti vājasaneyakam.*

Vgl. Śat. Br. XI, 7. 1. 2: *āyuṣyo ha vā asyaiṣa ātmaniṣkra-*

Digitized by Google

yaṇo bhavati; *māṁsīyanti ha vai juhvato yajamānasyāgnayas, te yajamānam eva dhyāyanti, yajamānaṁ saṁkalpayanti*; *pacanti vā anyeṣv agniṣu vṛthāmāṁsam, athaiteṣāṁ nāto 'nyā māṁsāśā vidyate yasyo caite bhavanti.* Zu beachten ist das durch den Kommentar gesicherte *ajuhvato* im Zitat bei Āp. gegenüber dem *juhvato* der Mādhyaṃdinas.

15. VIII, 6. 7: *kāyam ekakapālam adhiśrityāpyebhyo niṇīyāgni praṇayata iti vājasaneyakam.*

Entsprechendes habe ich bis jetzt nicht gefunden. Zu beachten ist *āpyebhyo*; die den Mādhyaṃdinas geläufige Wortform ist bekanntlich *āptya-*.

16. VIII, 6. 4: *atrāpi meṣaṃ meṣīṃ ca karotiti vājasaneyakam.*

Die Vorschrift, daß *meṣa* und *meṣī* am Tage vorher zu verfertigen sind, stimmt mit dem Ritual des Kātyāyana (V, 3. 6, vgl. V, 3. 2) überein. Śat. Br. (Mādhy.) II, 5. 2. 15: *tatrāpi meṣaṃ ca meṣīṃ ca kurvanti*, (Kāṇva): *meṣaṃ ca vā api meṣīṃ ca kurvanti.* Dem Wortlaut nach stimmt also das Zitat des Āp. nicht mit unseren Texten überein.

17. VIII, 8. 17: [*kāmam ete vāsasī yasmai kāmayeyātāṃ tasmai dadyātām*] *na hi dīkṣitavasane bhavata iti vājasaneyakam.*

Vgl. Śat. Br. II, 5. 2. 47: *kāmaṁ haite yasmai kāmayeta tasmai dadyān, na hi dīkṣitavasane bhavataḥ.* Da nicht zu unterscheiden ist, ob die ersten Wörter im Sūtra des Āp. auch zum Zitat gehören, wäre es möglich, daß hier ein Fall völliger Übereinstimmung vorläge.

18. VIII, 8. 23: *yajño ha vā eṣa yad varuṇapraghāsā, na hy avakalpate yad uttaravedyām agnihotraṃ juhuyād iti vājasaneyakam.*

Vgl. Śat. Br. II, 5. 2. 48: *na hi tad avakalpate yad uttaravedāv agnihotraṃ juhuyāt.* Beachte wieder °*vedyām* gegenüber °*vedau*.

19. VIII, 11. 2: *odanayor nimne kṛtvā tatrājyam ānīya tata ājyārthān kuruta ājyasthālyā veti vājasaneyakam.*

Vgl. Śat. Br. II, 5. 3. 6: *tayor (odanayor) madhye sarpirāsecane kṛtvā sarpir āsiñcati* Der Sache nach stimmt die Beschreibung, welche das Śat. Br. II, 5. 3. 6—9 und 10—15 gibt, zu den Alternativen, die Āpastamba den Vājasaneyins zuschreibt.

20. IX, 11. 23: *api vā triṇi śaṣṭiśatāni palāśavṛntānāṃ taiḥ kṛṣṇājine puruṣākṛtiṃ kṛtvā tām asyāgnibhir daheyur iti vājasaneyakam.*[1])

Vgl. Kāty. XXV, 8. 15: *śarīranāśe triṇi śaṣṭiśatāni palāśavṛntānāṃ kṛṣṇājine pūrvavat* (nl. Sūtra 14). Das Brāhmaṇa dazu scheint nicht mehr vorhanden zu sein.

---

1) Zu dieser Stelle vgl. p. XVIII der Einleitung zu The Pitṛmedhasūtras of Baudh., Hir. and Gautama.

Digitized by Google

21. X, 3. 4: *prāgvaṃśasya madhyamaṃ sthūṇārājam ārabhya japatiti vājasaneyakam.*

Die Angaben der Vājasaneyins stimmen nicht dazu: Śat. Br. (Mādhy.) III, 1. 1. 11: *sa pūrvārdhyaṁ sthūṇārājam abhipadyaitad yajur āha*, (Kāṇva): *sā yāsau varṣiṣṭhā pūrvārdhe śālāsthūṇā bhavati tām abhipadya japati*; Kāty. VII, 1. 36: *śālāstambhaṃ pūrvārdhyaṃ gṛhītvā.* Dagegen stimmt Hir. (X, 9) fast wörtlich mit Āpastambas Zitat überein: *prāgvaṃśasya madhyamaṁ sthūṇārājam ālabhyaitaṃ mantraṃ japati.*

22. X, 5. 16: *kuṇḍe hiraṇyam avadhāya tasmin snātiti vājasaneyakam.*

Die Mādhyaṃdinas verwenden zum Bade des Dīkṣita einen Krug Wasser (Śat. Br. III, 1. 2. 2), vgl. aber Hir. X, 3: *hrade hiraṇyam avadhāya . . . snāti*; *kuṇḍe snātity ekeṣām.*

23. X, 7. 2: *yadi traikakudaṃ nādhigacched yenaiva kena cāñjanenāñjiteti vājasaneyakam.*

Vgl. Śat. Br. III, 1. 3. 12: *yadi traikakudaṃ na vinded apy atraikakudam eva syāt*, (Kāṇva:) *yadi traikakudaṃ na vinded api yad eva kiṃca syāt*, Kāty. VII, 2. 34. Also auch hier keine wörtliche Übereinstimmung.

24. X, 9. 6: *kṛṣṇaṃ jīvorṇānām* (sc. *kumbakurīram adhyūhate*) *iti vājasaneyakam.*

Die Kopfbedeckung der Patnī scheint im Ritual der Vājasaneyins gar nicht zur Sprache zu kommen, Bhār. somasūtra adhy. 6: *kṛṣṇānāṃ jīvorṇānāṃ bhavatiti vijñāyate.*

25. X, 9. 9: *uṣṇīṣena pradakṣiṇaṃ śiro veṣṭayata iti vājasaneyakam.*

Nichts darauf bezügliches findet sich im Śat. Br. oder in Kāty., wohl aber in Baudh. (VI, 5): *pradakṣiṇam uṣṇīṣena śiro veṣṭayād śriyā te śiro veṣṭayāmi śriyaṃ yaśase brahmavarcasāyeti.* Bhār.: *uṣṇīṣena śiro veṣṭayati saśirā vā prorṇute.*

26. X, 12. 12: *yady enaṃ śūdreṇa saṃvāda upapadyeta, brāhmaṇarājanyavaiśyānām ekaṃ brūyād: imam itthaṃ brūhiti vājasaneyakam.*

In den Mādhyaṃdina-Texten nichts entsprechendes, wohl aber in Hir. (X, 7): (*naināṁ śūdro 'nupraviśati, brāhmaṇena rājanyena vaiśyena vā saṃbhāṣeta*; . . .) *yady enaṁ śūdreṇa saṃbhāṣopeyād, eteṣāṃ varṇānām ekaṃ brūyād: imam itthaṃ vicakṣveti*; Bhār.: (*brāhmaṇena caiva kṣatriyeṇa vā vaiśyena vā saṃbhāṣeta . . .*), *yady enaṁ śūdreṇa saṃvāda upapadyetaiteṣāṃ evaikaṃ brūyād: imam anuvicakṣ(v)eti.*

27. XI, 1. 15 und XI, 18. 4: *etenaivā-* (nl. *agne vratapate tvaṃ vratānāṃ vratapatir asi*) *smin samidham ādadhātīti vājasaneyakam.*

Dazu vgl. man Śat. Br. III, 4. 3. 9, III, 6. 3. 21: *sa samidham abhyādadhāty agne vratapās tve vratapā iti*, und Kāty. VIII, 2. 4, VIII, 7. 19: *agne vratapā ity āhavanīye samidham ādhāya.*

Digitized by Google

28. XIV, 24. 12: *somābhāve pūtīkān abhiṣuṇuyāt, pūtīkābhāva ādārān phālgunāni ca yāni śvetatūlāni syus, tadabhāve yāḥ kāś cauṣadhiḥ kṣiriṇīr aruṇadūrvāḥ kuśān vā haritān iti vājasaneyakam.*

Vgl. Śat. Br. IV, 5. 10. 3: *yadi somam apahareyuḥ . . . sa yāny aruṇapuṣpāṇi phālgunāni tāny abhiṣuṇuyāt . . . śyenahṛtam abhiṣuṇuyāt . . . ādārān abhiṣuṇuyāt . . . aruṇadūrvā abhiṣuṇuyāt . . . api yān eva kāṁś ca haritān kuśān abhiṣuṇuyāt*; Kāty. XXV, 12. 18: *adarśane 'ruṇapuṣpāṇy arjunapuṣpāṇy abhiṣuṇuyāt, śyenahṛtaṃ pūtīkān ādārān aruṇadūrvā haritakuśān.* Dasselbe tatsächlich Hir. XV, 21.

29. XVI, 4. 8: *pañcaprādeśām iṣumātrīṃ vā (kuryād ukhām) yadi pañca paśavo bhavantīti vājasaneyakam.*

Vgl. Śat. Br. VI, 5. 2. 10: *atha yadi pañca paśavaḥ syuḥ, pañcaprādeśāṃ kuryād iṣumātrīṃ vā*, Kāty. XVI, 3. 24.

30. XVI, 8. 10: *api vā māṃsam aśnīyād, upari śayita, striyaṃ tv eva nopeyād iti vājasaneyakam.*

Vgl. Śat. Br. VI, 2. 2. 39: *tasmād u kāmam evopari śayita . . . yāni kāni cāmadhuno 'śanāni, teṣām asya sarveṣāṃ kāmāśanam . . ., mithunaṃ tu nopeyāt*; Kāty. XVI, 1. 28, 29.

31. XVI, 13. 12: *mahāntaṃ bṛhantam aparimitaṃ svargakāmaś cinviteti vājasaneyakam.*

Ich finde nichts hierauf bezügliches.

32. XVI, 17. 3, 6: *haviṣkṛtā vācaṃ visṛjyeti* (sc. *vediṃ* bezw. *agniṃ vimimīte*) *vājasaneyakam.*

Vgl. Śat. Br. VII, 2. 2. 1; VII, 3. 1. 4: *tasya haviṣkṛtā vācaṃ visṛjate.*

33. XVI, 17. 16: *tad u ha vai saptavidham eva cinvita; saptavidho vāva prākṛto 'gnis, tata ūrdhvam ekottarān iti vājasaneyakam.*

Am nächsten scheint die folgende Stelle aus dem Śat. Br. (X, 2. 3. 18) zu kommen: *tasmād u saptavidham eva prathamaṃ vidadhītāthaikottaram.*

34. XVI, 26. 12: *pṛthivi pṛthivyāṃ sīda mātā mātari mātā syonā syonāyāṃ ukhāṃ svasāram adhi vedim asthāt | satyaṃ pūrvair ṛṣibhiś cākupāno 'gniḥ pravidvān iha tad dadhātv iti volūkhalam upadadhātīti vājasaneyakam.*

Weder Śat. Br. (VII, 5. 1. 25) noch Kāty. (XVII, 5. 3) bieten entsprechendes.

35. XVII, 5. 8: *ādityeṣṭakābhir ghṛtapiṇḍān vyatiṣaktān iti vājasaneyakam.*

Sowohl die *ādityeṣṭakā* wie die *ghṛteṣṭakā* scheinen den Vājasaneyins unbekannt zu sein.

36. XX, 8. 10, 11: *ṣaḍaham āgnāvaiṣṇavena pracarati, saptamyām āgnikyā trihaviṣeti vājasaneyakam.*

Vielleicht ist zu vergleichen Kāty. XX, 4. 7: *āgnike ca saptamyāṃ nirvapati*, womit auf XVI, 4. 28, 29 zurückgedeutet wird: *āgnāvaiṣṇavavaiśvānaro ghṛte carur ādityebhyaḥ.*

Digitized by Google

37. XXI, 23. 13: *kratupaśūn eva samabhyuccayavad anvaham ālabheran yadi vibhavaḥ paśavaḥ syuḥ | aikādaśinān vā vihṛtān iti vājasaneyakam.*

Vgl. Kāty. XII, 6. 13: *aikādaśinā* (so ist wohl statt *ekā°* zu lesen) *vā vihṛtāḥ.*

38. Dharmaśāstra I, 12. 3: *athāpi vājasaneyibrāhmaṇam: brahmayajño ha vā eṣa yat svādhyāyas; tasyaite vaṣaṭkārā yat stanayati, yad vidyotate, yad avasphūrjati, yad vāto vāyati; tasmāt stanayati vidyotamāne 'vasphūrjati vāte vā vāyaty adhīyitaiva, vaṣaṭkārāṇām acchambaṭkārāyeti.*

Vgl. Śat. Br. XI, 5. 6. 9: *tasya vā etasya brahmayajñasya catvāro vaṣaṭkārā: yad vāto vāti, yad vidyotate, yat stanayati, yad avasphūrjati; tasmād evaṃvid vāte vāti vidyotamāne stanayaty avasphūrjaty adhiyitaiva, vaṣaṭkārāṇām acchambaṭkārāya.*

39. Dhś. I, 12. 7: *adhyāyānadhyāyaṃ hy upadiśanti | tad anarthakaṃ syād vājasaneyibrāhmaṇam ced avekṣeta.*

40. Dhś. I, 17. 31: *medhyaṃ ānaḍuham iti vājasaneyakam.*

Stellen, auf die sich die beiden letzten Zitate beziehen, habe ich noch nicht gefunden.

Ich prüfe jetzt die Stellen, wo Kultusbräuche der Vājasaneyins erwähnt werden.

1. I, 8. 12: *trīn udapātrān vājasaneyinaḥ samāmananti* (nl. beim Piṇḍapitṛyajña, der Vorschrift der Āpastambas, ib. 11, gegenüber: *trīn udakāñjalīn ninayati*). Im uns bekannten Ritual der Vājasaneyins wird das Wasser vermittelst eines *udapātra* ausgegossen, Śat. Br. II, 4. 2. 16, Kāty. IV, 1. 10; ebenso im Ritual der Baudhāyanīyas, in deren Sūtra (III, 10) es zwar nur heißt: *adbhir mārjayati*, aber vorher das Fertigstellen eines *udapātra* verordnet wird. Bhār., Hir., Mān. wie Āpastamba.

2. I, 23. 4: *tasyatasyāṅgulyābhinidhānam aṅgārādhivartanaṃ ca vāj. ām.* (also bei jedem Kapāla der Reihe nach findet das Belegen mit den Fingern der linken Hand und Daraufschieben eines brennenden Holzes statt, während nach Āp. I, 23. 2 nur der mittlere Kapāla gemeint wird). Vgl. Kāty. II, 4. 30: *savyāṅgulyāśūnye 'ṅgāraṃ nidadhāti.* Der Text besagt also das von Āpastamba den Vājasaneyins zugeschriebene nicht, die Kommentare schwanken; nach dem einen geschieht es *kapāla* für *kapāla*, nach dem anderen nur beim ersten.

3. V, 22. 8: *ādityaṃ ghṛte caruṃ saptadaśasāmidhenikaṃ dhenudakṣiṇaṃ sarveṣām anunirvāpyāṇāṃ sthāne vājasaneyinaḥ samāmananti.*

Während Āpastamba als *anunirvāpya* den *aindrāgna ekādaśakapāla*, den *āditya caru*, den *āgnāvaiṣṇava ekādaśakapāla*, den *agnīṣomīya ekādaśakapāla* und den *caru* an Viṣṇu bezeichnet, verordnet Kāty. (IV, 10. 10) als dritte *iṣṭi* nach den Tanūhavīṃṣi, den *caru* an Aditi; es ist also sehr wohl möglich, daß

Digitized by Google

Kātyāyanas Ritual sich mit dem von Āpastamba als *vājasaneyakam* bezeichneten deckt, vgl. auch Kāty. IV, 10. 4: *dhenur ādityasya* (sc. *dakṣiṇā*).

4. VI, 27. 1: *pravatsyadupasthānam āgatopasthānaṃ cādhikṛtya vājasaneyinaḥ samāmananti*, d. h.: „Die Vājasaneyins pflegen den Spruch (*abhayaṃkara* u. s. w.) zum *upasthāna* zu verwenden, wenn der Yajamāna verreisen will und wenn er heimgekehrt ist."

Im Ritual der Vājasaneyins findet sich nichts entsprechendes, selbst das Yajuṣ ist unter ihren Sprüchen nicht nachzuweisen, vgl. aber Hir. III, 26: *athaikeṣāṃ vijñāyate: kaḥ śreyāṃsaṃ niṣuptaṃ bodhayatīti? prāduṣkṛtānām evopasthānaṃ syād: abhayaṃkarābhayaṃ me kuru, svasti me 'stu, pravatsyāmīti pravatsyan; abhayaṃkarābhayaṃ me 'kārṣīḥ, svasti me 'stu, prāvātsam*[1]*) iti proṣya.*

5. VIII, 15. 12: *svadhākāraṃ tu pratiṣidhya bahvṛcavājasaneyināṃ* (sc. *śrutiḥ* oder *kalpaḥ*) *āśrutapratyāśrutāny eva vidadhāti.*

Die Vorschriften der Vājasaneyins (Śat. Br. II, 6. 1. 24: *tad utāśrāvayanty oṁ svadhety astu svadheti pratyāśrāvaṇam*, Kāty. V, 9. 11) scheinen damit in direktem Widerspruch zu stehen, vgl. aber Śat. Br. l. c. 25: *tad u hovacāsuriḥ: āśrāvayeyur eva, pratyāśrāvayeyur, vaṣaṭkuryur, ned yajñasya vidhāyā ayāmeti.*

6. IX, 13. 15: *mahī dyauḥ pṛthivī ca na iti dyāvāpṛthivyayarcā sruvāhutiṃ atra vājasaneyinaḥ samāmananti.*

Der Spruch findet sich Vāj. Saṃh. VIII, 32; die Handlung jedoch, bei der Kāty. XXV, 10. 18 sie verwendet, bezieht sich nicht auf die Āpastamba-Stelle.

7. IX, 19. 16: *tvāṣṭraṃ caruṃ vājasaneyinaḥ samāmananti* (nl. *yadi yūpo virohet*).

Die Vorschrift in Kāty. (XXV, 9. 15 flg.): *yūpavirohaṇe 'ntastantraṃ saṃsthite 'hani tvāṣṭraṃ bahurūpam ālabheta* enthält nicht das von Āpastamba den Vājasaneyins zugeschriebene Ritual, sondern fällt mit der der Āpastambins zusammen; vgl. aber Baudh. XIV, 28: *api va tvāṣṭraṃ brahmaudanaṃ śrapayitvā.*

8. XI, 15. 7: *ardhavratam atra vājasaneyinaḥ samāmananti, ardham antareṇottame pravargyopasadau.*

Das Ritual der Mādhyaṃdinas scheint zu dem von Āpastamba erwähnten Brauch zu stimmen, vgl. Kāty. VIII, 6. 30: *ardhavrate pratte* mit VIII, 3. 17; freilich stimmt auch das Ritual anderer Schulen, wenigstens das der Baudhāyanīyas damit überein.

9. XIII, 18. 7: *atra mekhalāyāḥ kṛṣṇaviṣāṇāyāśca cātvāle prāsanaṃ vājasaneyinaḥ samāmananti, māhir bhūr mā prdākur iti.*

Diese Angabe stimmt genau zu dem uns bekannten Ritual der

1) So korrigiert; *prāvātsyam* die Haug'sche HS.

Digitized by Google

Vājasaneyins, vgl. Śat. Br. IV, 4. 5. 2: *sa kṛṣṇaviṣānām ca mekhalām ca cātvāle prāsyati māhir bhūr ma prdākur iti*, Käty. X, 8. 13. Die anderen Sūtrakāras verordnen, daß die *viṣāṇā* während des Mittag-Savanas wegzuwerfen ist, nur die Vājasaneyins und Baudhāyana stellen diese Handlung unmittelbar vor dem Avabhṛtha.

10. XIII, 25. 7: *vaiṣṇavīm pūrṇāhutim udavasānīyāyāḥ sthāne vājasaneyinaḥ samāmananti.*

Die Pūrṇāhuti ist aber für unsere Vājasaneyins nicht Stellvertreterin der *iṣṭi*, sondern kann an ihrer Stelle verrichtet werden; vgl. Śat. Br. IV, 5. 1. 16: *atho caturgṛhītam evājyam grhītvā vaiṣṇavyarcā juhoti*, Käty. X, 9. 20: *paśuvad vāhutiḥ*, nl. mit dem Spruch *uru viṣṇo* u. s. w.

11. XVI, 27. 6: *sarveṣām paśuśirasāṃ hiraṇyaśalkapratyasanaṃ pūraṇaṃ ca vājasaneyinaḥ samāmananti.*

Dies stimmt nur teilweise zum Ritual der Vājasaneyins, da hier das Füllen mit saurer Milch gar nicht verordnet wird, vgl. Śat. Br. VII, 5. 2. 8: *athaiṣu hiraṇyaśakalān pratyasyati*, Käty. XVII, 5. 7: *pratiśiraḥ saptasapta hiraṇyaśakalān.*

12. XXI, 13. 21: *āgneyam ekavimśa aindraṃ triṇave sauryaṃ trayastrimśe pūrvasmins tryahe vājasaneyinaḥ samāmananti.*

Vgl. Śat. Br. IV, 5. 4 besonders 13 und 14: *tān* (sc. *atigrāhyān*) *vai pṛṣṭhye ṣaḍahe grhṇiyāt pūrve tryaha, āgneyam eva prathame 'hann, aindraṃ dvitiye, sauryaṃ tṛtiya; evam evānvaham*; Käty. XII, 3. 2.

13. XXIV, 2. 23: *kharvikāṃ tṛtiyāṃ* (sc. *paurṇamāsīm*) *vājasaneyinaḥ samāmananti.*

Vgl. Karmaprad. II, 6. 9: *sammiśrā yā caturdaśyā amāvāsyā bhavet kvacit | kharvikāṃ* (v. l. *kharvitāṃ*) *tāṃ viduḥ kecid gatādhvām iti cāpare.*

Das Ergebnis unserer Untersuchung ist eher ein negatives als ein positives. An einigen Stellen findet man das Śatapatha-Brāhmaṇa wörtlich zitiert und stimmt das von Āpastamba als vājasaneyisch qualifizierte Ritual mit dem uns bekannten überein. An einigen Stellen ist der Wortlaut geändert und treten bestimmte Wörter in derjenigen Gestalt auf, die ihnen im Ritual des schwarzen Yajurveda eigentümlich ist: *āpya* statt *āptya*, *anūyāja* statt *anuyāja*, *vyāhṛtibhiḥ* statt *vyāhṛtibhiḥ*, °*vedyām* gegenüber °*vedaṃ*, *suvaḥ* statt *svaḥ*. Manche Stelle findet sich nicht in unserem Śatapatha, während endlich an nicht wenigen Stellen das von Āpastamba den Vājasaneyins zugeschriebene Ritual mit dem im Śatapatha und von Kātyāyana überlieferten in Widerspruch steht. Obschon an einer Stelle ein aus dem Vājasaneyakam zitierter Spruch ziemlich genau mit der Kāṇva-Rezension der Vājasaneyisaṃhitā übereinstimmt, machen andere Zitate und Mitteilungen aus dem Ritual es doch wieder unwahrscheinlich, daß Āpastamba die Kāṇva-Rezension vor

Digitized by Google

Augen gehabt hat. Leider ist aber die in Aussicht gestellte Ausgabe dieser Kāṇva-Rezension des Śatapatha noch immer nicht erschienen, so daß man sich mit den spärlichen Notizen behelfen muß, die Eggeling in seiner Übersetzung des Śatapatha mitteilt. Wie die Sachen jetzt stehen, muß man schließen, entweder, daß Āpastamba eine dritte, uns verloren gegangene Rezension des Vājasaneyakam gekannt hat, oder — und ich meinerseits würde eher geneigt sein, dies für wahrscheinlich zu halten — Āpastamba ist nicht nur fahrlässig in seiner Art zu zitieren, sondern nennt zuweilen, bloß um auch anderen Anschauungen eine gewisse Autorität zuzuteilen, das Vājasaneyibrāhmaṇa als seine Autorität und die Vājasaneyins als diejenigen, die diesen oder jenen Brauch sanktionieren, anderen Rituallehrern gegenüber (Bhār., Hir.), die nur von *eke* sprechen. Daß er wenigstens arbiträr in den angeführten Stellen geändert hat, beweisen die oben mitgeteilten Wortformen.

Digitized by Google

Zur hebräischen Lautlehre.

Von

C. Brockelmann.

I.

Die Geschichte der Vokale mit festem Absatz oder des א im Silbenauslaut ist in den hebräischen Grammatiken bisher noch nicht genügend klargestellt, hauptsächlich wohl weil man versäumt hat, die verschiedenen lautlichen Bedingungen gehörig zu sondern.

1. Im Inlaut in einfach geschlossener Silbe bleibt א lautgesetzlich erhalten und zwar wie die andern Laryngalen als wirklicher Silbenschluß wie in נֶאְדָּר oder häufiger mit Lockerung des Silbenschlusses durch eine Sproßsilbe wie in מֹאֲכָל. Daß Formen wie יֹאכַל auf Analogiebildung nach der 1. Pers. אֹכַל beruhen, in der *'a'* schon im Ursemitischen durch Dissimilation zu *'ā* geworden war, hat Philippi, Theol. Litzt. 1899 Sp. 325 gezeigt. Wenn nun einige Formen (אָזִין Job 32 11, וַיֹּאָצֶל Nu. 15 25, וַיֹּאָרֶב 1 Sa. 15 5) statt des lautgesetzlichen *ō* ein *å* zeigen, so sind sie als Fehler der Punktation anzusehn. Daß bei der erstgenannten Form das Sprachbewußtsein der Punktatoren tatsächlich getrübt war, zeigt das Part. מֵזִין Pro. 17 4, das Olshausen p. 580 mit Recht für einen Schreibfehler erklärt. Es ist eine falsche Analogiebildung nach den Verb. med. ו, אָקִים : מֵקִים = אָזִין : מֵזִין ähnlich wie schon in der lebenden Sprache das Kausativ הֵקִיץ zu יקץ in dieselbe Kategorie hinübergezogen wurde und daher הֱקִיצוֹתִי bildete. Das part. Niph'al von אוה (Nöldeke, diese Zeitschr. 30, 185) נָאוֶה verdankt sein ָ statt des wie in נֹאחֲזוּ durch Übertragung vom Impf. Qal her zu erwartenden *ō* wohl dem Umstand, daß die einem Part. act. Qal gleichende Form *נֹאוֶה zu der adjektiven Bedeutung nicht stimmte, mithin der Analogie von יָפֶה. Dem Part. ist dann auch das Perf. נָאוּו gefolgt; Bärs נָאֻוָה statt des lautgesetzlichen נַאֲוָה ψ 93 5 ist natürlich eine Unform. פָּארוּר ist ein Aramäismus der Punktation, מכלת 1 Rg. 5 25 ein wohl gleichfalls unter aramäischem Einfluß

Digitized by Google

stehender[1]) Schreibfehler, מסרת Ez. 20 37 ein Textfehler, s. Cornill zur Stelle. Anders steht es mit מָחָר morgen aus *מאחר. Hier ist wie im syr. ܡܚܪ das א durch Dissimilation vor ח geschwunden. Diese Dissimilation ist aber jünger als die von *'a'* = *'ā*, da sie nicht wie diese durch Ersatzdehnung ausgeglichen ist. מֹאזְנַיִם, Wage, ist wohl sicher auf √ וזן zurückzuführen, die aber bei Festsetzung der konsonantischen Orthographie schon verloren war; אִזֵּן Qoh. 12 9 ist dann aus dem Nomen neugebildet wie ارّخ aus تاريخ (Landberg, Hadramoût 9, 521). Unklar bleibt nur מוֹסֵרוֹת Fesseln, für das מַאֲ' zu erwarten wäre. Vielleicht ist es als Neubildung zu einem von der Punktation freilich nicht mehr bezeugten *יֹאסֵר anzusehn.

2. Im Inlaut in doppelt geschlossener Silbe ist ' schon vor Eintritt der Lautverschiebung *ā* = *ọ̄* geschwunden: רֹאשׁ; zu חַטָּאת s. m. Fem. p. 10 n. 2.

3. Im Wortauslaut ist ' gleichfalls stets geschwunden, aber erst nach Abschluß der eben erwähnten Lautverschiebung; daher מוֹצָא und מָצָא. מָצָאתִי ist Neubildung nach מָצָא statt des lautgesetzlichen *מָצַאְתִּי, das sich aus dem von Praetorius ZATW. 3 p. 213 dargelegten Grunde nicht zu *מָצַאֲתִי entwickeln konnte.

II.

Barth, Nom. § 224 b (wo aber die syrischen Bildungen auf ܢܝܐ auszuscheiden sind; s. m. Fem. p. 17) hat gezeigt, daß im Arab. und Hebr. der Hiatus zwischen der Nominalendung *ā* (*ō*) und der Nisbenendung *ij* durch Einschub eines *n* vermieden ist. Diese Erscheinung läßt sich nun noch in einigen andern Fällen beobachten. In כָּמוֹנִי kann das נ nicht wie in הנני auf syntaktische, sondern nur auf phonetische Gründe zurückgeführt werden; daß נִי auf אֲנִי zurückgehe (Kautzsch[27] p. 301), ist im Hinblick auf die andern Suffixe unwahrscheinlich. Es ist vielleicht auch zu erwägen, ob die arabischen Grammatiker mit ihrer Auffassung des Nūn al wiqāja beim Verbalsuffix der 1. p. sg. nicht auf dem rechten Wege waren. Aus demselben Prinzip erklärt sich jedenfalls auch die Form זְנוּנִים, deren Erklärung bei Barth Nom. § 201 auf lautlich unmöglichen

1) Die Annahme SBOT. 9, 82 einer Assimilation des ' an *k* empfiehlt sich nicht, da sie im Hebräischen ohne Analogie wäre. In den drei andern von Stade § 112, a. n. 2 angeführten Beispielen bewirkte die Aufeinanderfolge zweier א die dissimilatorische Beseitigung des einen, wie im arab. *'ab'ār* > *'ābār*.

Digitized by Google

Voraussetzungen beruht. Es ist eine Neuschöpfung zu זְנוּת nach dem geläufigen Abstraktschema פְּעוּלִים und steht für *z^enū-īm*. Endlich stelle ich noch zur Erwägung, ob nicht die Endung der Adverbia אֲחֹרַנִּית und קְדֹרַנִּית der syr. und christ. pal. Abstraktendung ܐܳܝܬ gleichzusetzen ist. Die Geminierung des *n* wäre wie in קְטַנִּים zu beurteilen.

III.

Die verschiedene Entwicklung der Vokale im Nomen und im Verbum bei scheinbar gleichen Akzent- und Silbenverhältnissen habe ich Fem. p. 9 n. 1 auf verschiedene Betonung der beiden Wortklassen im Satze zurückgeführt. Diese Auffassung bestätigen die Verbalformen mit Suffixen. Während *qatalū̀* > קָטְלוּ wird, ergibt *qatalū́nī* > קְטָלוּנִי wie *dabarīm* > דְּבָרִים. Das Verbum mit Suffix zeigt also dieselbe Vokallagerung wie das Nomen. Der an sich schwächere Satzakzent des Verbums ist durch Hinzutritt des Suffixes, das seinen ursprünglich selbständigen Akzent enklitisch an das vorhergehende Wort abgegeben hat, verstärkt und auf dieselbe Stufe wie der des Nomens erhoben. Dieselbe Verstärkung des Akzents durch ein Suffix zeigt auch der Imperativ (vgl. schon Böttcher Lehrb. § 313). Der Imperativ hatte, wohl wegen seiner ständigen Anlehnung an einen Vokativ (vgl. Grimme, Verh. d. 13. int. Or. Kongr. p. 204) einen noch schwächeren Satzakzent als das erzählende Verb; vgl. *qatàl* > קָטַל, aber *gašū* > גְּשׁוּ, *i̯imàr* > יֵמַר, aber *tinah* > תְּנָה. Durch ein Suffix wird der Imp. auf die Stufe des erzählenden Verbs gehoben: שְׂאוּ, aber שָׂאוּנִי.

IV.

Das Lautgesetz ursemit. *ā* > hebr. *ō* zeigt zwei Gruppen von Ausnahmen, deren eine Grimme, Grundzüge p. 59 richtig gedeutet hat. Für die zweite Gruppe hat derselbe auf p. 55 das Verständnis bereits angebahnt, wenn auch die dort gegebene Erklärung noch nicht umfassend genug ist. Grimme stellt den Satz auf: „Unmittelbar hinter der Tonsilbe, mag sie haupt- oder nebentonig sein, wird jeder lange Vokal um eine More verkürzt"; so erklärt er, daß ursemit. *ā* in קָטַלְתָּ als *å* erscheint. Ebenso erklären sich die Vokale von אַתָּה und ursprünglich unbetontem ךָ, ferner die Akkusativendung ָה, die natürlich nicht mit Barth diese Zeitschr. 53, 597 auf ursemit. *ă* zurückgeführt werden kann; denn dies hätte ja nach dem hebr. Auslautgesetz abfallen müssen. Daß Grimmes Auffassung richtig ist, zeigt כֹּה : כָּכָה; daß sie aber zu eng ist, zeigt מָה : כָּמוֹ'. Nicht die Stellung nach der Tonsilbe, sondern der Mangel eines eignen Hauptakzents bewirkt die Reduktion

Digitized by Google

des auslautenden Langvokals. Wenn מָה auch in Pausa steht, so folgt es hier natürlich dem Einfluß der überwiegend häufigen proklitischen Stellung. Diese Reduktion ist aber nicht spezifisch hebräisch, sondern gemeinsemitisch. Im Äthiopischen kommt sie in der Schrift meist schon zum Ausdruck, im Arabischen wohl in أَنْتَ und رجلَ, aber nicht in أَنَا, und in der Orthographie des Korans (s. Nöldeke, Gesch. d. Qor. p. 251) wieder häufiger als sonst. Auf der Beobachtung dieser Reduktion beruht auch der von den arabischen Grammatikern zwischen *Alif maqṣūra* und *mamdūda* gemachte Unterschied. Mit Recht hat denn auch Grimme ZA. XVI 27 an der Fassung des § 33 meiner syrischen Grammatik, die schlechthin von unbetonten langen Vokalen sprach, Anstoß genommen. Daß die Reduktion nicht nur bei völliger Tonlosigkeit, sondern auch bei schwächerem Satzakzent, Nebenton, erfolgt, zeigt גָּלָה aus ursemitischem *galā*.

V.

Mit besonderem Nachdruck hat Barth wiederholt (zuletzt diese Zeitschr. 56, 244) das Gesetz verteidigt, daß wortauslautendes *ij* in gemeinnordsemitischer Zeit zu ֶה (constr. ֵה) = ܐ ܶ nicht zu *ī* wird. Gegen dies Gesetz hat sich zuletzt Vollers, ZA. XVII, 316 gewandt. Die von Vollers angeführten Fälle, in denen ein ֶה einem *Alif maqṣūra* entspricht, beweisen aber nichts gegen Barth; denn daß ursprüngliches *aį* im Hebräischen zu ֶה wird, leugnet ja auch Barth nicht. Es bleiben dann nur die beiden Gleichungen זֶה = ذا und פֶּה = **pā*. Die letztere kann nichts beweisen, da sie rein hypothetisch ist. Die erstere aber ist hinfällig; denn ذا entspricht lautgesetzlich ganz regelrecht hebr. זֹה, äth. ዛ; die Verteilung der Demonstrativformen auf die Geschlechter ist ja in den einzelnen Dialekten recht verschieden. Die von Barth zum Beweise für sein Gesetz angeführten Beispiele hat Vollers nicht entkräftet.

Nun scheint mir aber die von Barth seinem Gesetze gegebene Fassung nicht ganz einwandfrei zu sein. Für sein *ij* wäre zunächst nach Philippis Darlegungen (zuletzt diese Zeitschr. 51, 66 ff.) *iį* zu setzen. Dann erhalten wir zwar eine schematisch richtige Formel (das ֶה erscheint in den Formen von Wurzel III *į*, die ursprünglich *i* beim 2. Radikal hatten), die aber phonetisch noch nicht befriedigt. Da die Lautgruppe *iį* in allen semitischen Sprachen und auch im Hebr.-Aram. im Inlaut (*diįn* > *dīn*) wie im unbetonten Auslaut (*iįa* > *ī*, ‚mein‘) zu *ī* kontrahiert wird, so ist zu vermuten, daß auch ein nach Abfall von Verbal- oder Nominalendungen in den freien Wortauslaut tretendes hauptbetontes *iį* zunächst *ī* ergeben hat. Wenn nun ein solches hauptbetontes *ī* im freien Wort-

Digitized by Google

auslaut zu ę̄ verschoben ist, so muß, da ja die Lautverschiebungen aus rein phonetischen Gründen ohne Rücksicht auf die Etymologie zu erfolgen pflegen, jedes ursprüngliche *ī* unter den gleichen Bedingungen zu ę̄ geworden sein. Das ist nun auch in der Tat der Fall. So erklärt sich פֶּה als hauptbetonte Absolutusform neben dem unbetonten Stat. constr. פִּי = فِى, ohne daß wir wie Barth Nom. p. XXXI פֶּה auf eine ganz hypothetische nasalierte Form **fīn* zurückzuführen brauchten. So erklärt sich זֶה = ذِى; die Differenzierung der Geschlechter nach Vokalen ist also im Hebräischen gerade umgekehrt wie im Arabischen. Im Syrischen haben wir fürs Fem. beide Formen: ܗܳܕܶܐ = *ḏi* und ܗܳܕܳܐ̄ = *ḏā*, während das unbetonte *ḏī* als proklitisches Relativ דִּי communis generis ist.[1]) So erklärt sich auch מֶה, soweit es nicht durch Dissimilation vor Gutturalen aus *mā* entstanden ist. מֶה steht bekanntlich „in einer Anzahl von Stellen im Anfange oder ersten Teile längerer Sätze auch vor Nichthauchlauten. Hier hat es jedoch nie Maḳḳeφ, sondern entweder verbindenden Akzent, oder, wenn es das erste Wort im Satze ist, häufiger einen Trenner" (Stade, § 173, c, 3). Auf *mā* kann dies *mę̄* nicht zurückgehen[2]); es ist vielmehr, wie noch die Akzentuation zeigt, hauptbetonte Nebenform zu *mī*, das ja auch im Äthiopischen und Assyrischen = „was" ist. Die Differenzierung der beiden Fragewörter ist ebenso sekundär wie die Geschlechtsunterschiede beim Demonstrativ.

Gegen den Lautwandel *ī* > ę̄ wird man die Nisbe ־ִ nicht einwenden wollen, denn diese ist ja erst sekundär aus *īi̯* entstanden. Auch das Suffix ־ִ kann nichts dagegen beweisen; denn es war, wie das Aramäische zeigt, ursprünglich unbetont; ebenso die Femininendung ־ִ des Imper. und Impf., die im Hebräischen ja noch in Pausa tonlos sind. Auch כִּי ist keine Ausnahme, denn es ist tonlose Proklitika und als solche Nebenform zu كَىْ wie לוּ zu لَوْ.

Wenn nun in פִּי und מִי das tonlose *ī* seine ursprüngliche Qualität bewahrt hat, so wird das ę̄ im Stat. constr. der Nomina auf Anlehnung an den Stat. absol. beruhen. Ebenso sind die Imper. גַּלֵּה und הַרְבֵּה als Neubildungen anzusehn, neben denen die dem

---

1) Syr. ܕ kann natürlich nicht auf *dī* zurückgehn. Es ist Analogiebildung nach ܘ : ܘ̆ zu ܕ̆, das vor urspr. Schwasilben aus *dā* nach Aufgabe des Schwa in geschlossener Silbe gekürzt ist.

2) Auf die von Stade § 132 aufgezählten Formen wird man sich nicht als Belege für einen normalen Lautwandel *ā* > ę̄ berufen; denn da handelt es sich teils um vereinzelte Schrullen der Punktatoren, teils um falsche Analogiebildungen nach den Verben ל״ה.

Digitized by Google

arab. جَلِّ entsprechenden lautgesetzlichen Formen צַו, הַעַל ja noch erhalten sind.

VI.

In Johns Hopkins Univ. Circulars XXII nr. 163 p. 70/71 hat T. C. Foote zu erweisen gesucht, daß Formen wie בַּיִת von den Punktatoren nicht als *bai̯iþ*, sondern als *bai̯þ* gemeint seien, daß der Punkt unter dem י nicht als Ḫireq, sondern als eine Art Mappīq anzusehn sei. Dabei ist aber verkannt, daß der Entwicklung von *bai̯t* > בַּיִת die von *mau̯t* > מָוֶת ganz parallel geht, dessen Segol Foote nicht zu erklären weiß. Er billigt mit Recht die Ansicht seines Lehrers P. Haupt, daß *au̯* im Hebräischen wie im Ostsyrischen zu *āu̯* geworden ist, soweit es nicht durch Systemzwang gehalten wurde. Wenn nun *ai̯* > *ai̯i* geworden ist, so sollte man erwarten, daß *āu̯* > *āu̯u* geworden wäre. Dafür ist nun *āu̯e* eingetreten durch Dissimilation; denn das bekannte, wohl zuerst von Philippi, Ztschr. Völkerpsych. 1883 p. 113 ff. formulierte Gesetz wirkt nicht nur zwischen zwei Sonanten, sondern wie im Syrischen (meine Gramm. § 86) auch zwischen Konsonant und Sonant.

VII.

Noch nicht genügend beachtet scheinen zwei Fälle von Metathesis zwischen Vokal und Liquida, wie sie bekanntlich im Indogermanischen gar nicht selten sind (Brugmann, Kurze vergl. Gramm. § 341 4). Die eigentümliche Form מְרַאֲשׁוֹת aus **mar'ᵃšōþ* zeigt diese Umstellung genau unter denselben Bedingungen wie arabisch *(i)mra'an* aber *almar'a*. Da die Metathesis aus phonetischen Gründen am leichtesten in unbetonter Silbe erfolgt, so ist es wahrscheinlich, daß sie bei dem arabischen Worte zuerst im Stat. constr. eingetreten ist. Auf demselben Wege nun erklärt sich auch מְלָאכָה aus מַלְאָכָה, wie die babylonische Überlieferung bei Kahle, Der masor. Text p. 73 noch bietet. Diese Form scheidet also aus den Beispielen, die man für einen Schwund des א im Silbenanlaut nach Konsonanten anzuführen pflegt, aus. Ein solcher Schwund findet überhaupt nicht spontan statt. Soweit es sich dabei nicht um Aramaismen handelt, wie חֵמָה für חֶמְאָה Job 29 6, liegen besondere phonetische Gründe vor wie in יִשְׁמָעֵאל die Dissimilation der beiden Laryngalen oder die auf die ursprüngliche Vokallagerung ablenkend wirkende Aufeinanderfolge zweier Sonoren, wie in שְׂמֹאל = شِمال = ܣܡܳܠܳܐ aus *śim'āl*.[1])

1) *śam'āl* Ges.-Kautsch[27] § 23 c hätte natürlich *שָׁמֹאל ergeben.

Digitized by Google

VIII.

Auch die Erscheinung der haplologischen Silbenellipse hat in der hebräischen Grammatik noch nicht die gebührende Beachtung gefunden. Den einfachsten Fall zeigt die Vereinfachung der Lautgruppe *u̯ai̯ᵉi̯a* > *u̯ai̯i̯a* in וַיַּדּוּ (Stade § 123 a). Hierher gehört ferner אִם מָאֵן für אִם מְמָאֵן Ex 7 27 9 2, sowie המאנים Jer. 13 10. Dazu vergleiche man arab. *lillāhi* > *lāhi* (Nöldeke, Zur Gramm. p. 16), *nīnūfar* > *nūfar*, syr. *šauš^ebīn* > arab. *šabīn*. Die Punktation המֵאנים ist schwerlich richtig; weder Barths Auffassung dieser Form als ein ganz singuläres Part. Perf. (Nom. p. 273; נִבְאֵי Jer. 23 32 ist ja ein ganz reguläres Part. Niph.) noch die Kombination von Vollers ZA. 17, 301 können überzeugen. Im Nhbr. wiederholt sich derselbe Vorgang im Part. Pu"al מועט ‚wenig'. Hierher gehören im Grunde sämtliche Kontraktionen bei den Wurzeln med. gem. Eine zweite Gruppe bilden die Kontraktionen von *īi̯ī*, *īi̯ᵉ* (aus *i̯i̯i̯ᵉ*) und *ᵉi̯ī* > *ī* in עִבְרִים, מִימִינָם und סוּסִים (meine Fem. p. 22). In Fernstellung findet sich derselbe Vorgang mehrfach in reduplizierten Wurzeln wie *lai̯lai̯* > *lai̯l*. Ist in den bisherigen Fällen die Ellipse auf den Zwang der Aufeinanderfolge gleichlautender Silben zurückzuführen, so beruht sie bei der Verkürzung des Afformativs der der 2. m. pl. Perf. *tumū* vor Suffixen zu *tū* wie in der äthiopischen 2. f. pl. *kenā* > *kā* nur auf der abnormen Länge der Wortbildungen.

Digitized by Google

Saṃskṛt-Handschriften.

Von

Theodor Aufrecht.

Während eines vierwöchentlichen Aufenthalts in London im August und September vorigen Jahres machte mich F. W. Thomas, der gegenwärtige Oberbibliothekar des India Office, auf eine neue Sammlung von Handschriften aufmerksam, welche im Jahre 1902 in die Bibliothek gekommen sind. Sie stammen von Rajah Sir Surinda Mohun Tagore, Kt. Mus. Doc., her. Er hat einen im Jahr 1890 gedruckten ungenauen Katalog von 106 Handschriften beigefügt. Alle diese sind in Bengali-Schrift. Nach meiner Rückkehr nach Bonn hatte ich F. W. Thomas über einzelne Handschriften um Auskunft zu bitten, die er mir wie immer bereitwillig gewährte.

1 (Katalog 38). Mahābhārate Ādyādhyāye Āstīkaparvan. 63 Blätter, 8 Linien. Schrift von etwa 1860.

2 (46). Bhagavadgītā mit der Subodhinī von Śrīdharasvāmin. Palmblätter. Die Blätter in Verwirrung. Schrift von etwa 1780.

3 (44). Harivaṃśa. Palmblätter. 5 Linien. Schrift von etwa 1760.

4 (26). Rāmāyaṇa, Kāṇḍa 1—4 und 6. Ādikāṇḍa 110 Blätter, 7 Linien. Schrift von 1854. Ayodhyākāṇḍa 129 Blätter, 7 Linien. Die letzten Blätter von 1854. Araṇyakāṇḍa 115 Blätter. San 1264. Kiṣkindhyākāṇḍa. Ganz moderne Schrift. Laṅkākāṇḍa 44 Blätter. Schrift von 1797.

5 (7). Agnipurāṇa. 330 Blätter. Schrift von etwa 1800.

6 (9). Kālikāpurāṇa. 335 Blätter, 9 Linien. Schrift von 1812.

7 (18). Narasiṃhapurāṇa. Die ersten 23 adhyāyāḥ und der größte Teil des 24sten. 57 Blätter, 5 Linien. Schrift von etwa 1820.

8 (6). Bṛhannāradīyapurāṇa in 38 Kapiteln. 86 Blätter, 12 Linien. Schrift von 1776.

9 (19). Padmapurāṇe Kriyāyogasāra in 24 adhyāyāḥ. 149 Blätter, gewöhnlich 7 Linien. Schrift von 1729.

10 (23). Brahmavaivartapurāṇa. Ein Bruchstück des Brahmakāṇḍa. Schrift von etwa 1840.

Digitized by Google

11 (10). Brahmāṇḍapurāṇa. 248 Blätter, 6 Linien. Schrift von etwa 1780.

1) Prakriyāpāda. 11 adhyāyāḥ. Beginnt: नारायणं नमस्कृत्य नरं च etc. ऋषय ऊचुः ॥ सूत सूत महाभाग मद्ये छपया वद । ब्रह्माण्डाख्यं पुराणं च यथावद्विदितं त्वया ॥ २ ॥ श्रीसूत उवाच ॥ पुराणलक्षणं सर्वं यद्दृष्टं तु न विद्यते । अधिकेनानुमानेन चिन्तयन्नपि सूचितम् ॥ ३ ॥ स्थिते तु करणे तस्मिन्नित्ये सदसदात्मके । अनिर्देश्यप्रवृत्तिर्हि कारणस्य पृथक् पृथक् ॥ ४ ॥

2) Upodghātapāda. 118 adhyāyāḥ. Beginnt fol. 54 b: ऋषयः ऊचुः ॥ एवं मन्वन्तराणां तु ज्ञातुमिच्छामि (?) तत्त्वतः । देवानां चैव सर्वेषां यश्च यस्मान्तरे मनुः ॥ १ ॥ सूत उवाच ॥ मन्वन्तराणि यानि स्युर्व्यतीतान्यागतानि च । समासाद्दिस्तराच्चैव ब्रुवतो मे निबोधत ॥ २ ॥ स्वायंभुवो मनुः पूर्वं मनुः स्वारोचिषस्तथा । औत्तमस्तामसश्चैव मनुर्वैवस्वतस्तथा ॥ ३ ॥

3) Anuṣaṅgapāda. Beginnt fol. 144 b: श्रुत्वा पादं द्वितीयं ते पुराणस्य सूचितम् । ऋषयः संशितात्मानः पप्रच्छुः सूतमादरात् ॥ १ ॥ पादः प्रोक्तो द्वितीयस्तु उपोद्घातस्त्वयानघ । तृतीयं विस्तरात्पादमानुषङ्गं प्रवर्तय ॥ २ ॥ एवमुक्तो व्रतीसूतः प्रहृष्टेनान्तरात्मना । कीर्तयिष्ये तृतीयं व आनुषङ्गं सविस्तरम् ॥ ३ ॥ Endet im 13. Śloka des 26. Kapitels.

Am Ende befindet sich ein einzelnes Blatt in anderer Schrift. Beginnt: सर्वे स्थावराः क्रूराः पुरुषैश्चसमन्विताः । रामेण निधनं प्राप्ताः क्रूरा दाशरथेन तु ॥ etc.

12 (97 a). Ādityahṛdayastotra aus dem Bhaviṣyottarapurāṇa. 12 Blätter, 9 Linien. Schrift von etwa 1870. Sieh Bṛhatstotraratnākara (zweite Ausgabe) p. 141.

13 (103). Bhāgavatapurāṇa. 1) Skandha 1—3. 4, 1—9. 2) 6, 14, 21 und 0. 3) 5—7. Schrift aus verschiedener Zeit.

14 (106). Dasselbe. Skandha 5—9. 263 Palmblätter, 5 Linien. Schrift von etwa 1780.

15 (43). Dasselbe. Skandha X. 4 und 5 Linien. Palmblätter von etwa 1750.

16 (104). Skandha X. Erst 5 und später 4 Linien. 224 Palmblätter von etwa 1730.

Digitized by Google

17 (97 d). Auf fol. 13 a findet sich der Titel: इति श्रीभागवते दशमस्कन्धे रासक्रीडायां भगवद्वर्णनं नाम द्वाचिंशो ऽध्यायः । Darauf folgt: वादरायणिरुवाच ॥ इत्थं भगवतो गोप्यः श्रुत्वा वाचः सुपेशलाः । अक्रूरविरहसंतापं etc. 20 Ślokāḥ von Kapitel 33. 14 Blätter, 8—9 Linien. Ausgabe von Bhavānīcaraṇa, Calcutta 1827—30.

18 (105). Bhāgavataskandhakathāḥ, ein Abriß der Erzählungen im Bhāgavatapurāṇa, mit teilweiser Einschaltung von Versen im Original. Erhalten sind nur der erste, vierte und zehnte Skandha. Schrift und Zeitangabe verschieden.

19 (8). Liṅgapurāṇa. 1) Pūrvabhāga in 105 adhyāyāḥ. 2) Uparibhāga in 48 adhyāyāḥ. 209 Blätter, 11 Linien. Schrift von etwa 1800.

20 (11). Śivapurāṇa in 26 adhyāyāḥ. Stimmt mit Oxford No. 129, 1 überein. 116 Blätter, 9 und 10 Linien. Schrift von 1798.

21 (2). Kāśīkhaṇḍa aus dem Skandapurāṇa, mit dem O: von Rāmānanda. Lücke nach fol. 216 bis fol. 441, oder Kapitel 46, 8 bis 99, 1. Linien verschieden. Schrift von 1810.

---

22 (16). Mānavadharmaśāstra mit Kullūka's O:. 199 Blätter. Schrift von etwa 1750.

23 (50). Yājñavalkyadharmaśāstra. 32 Blätter, 7 Linien. Schrift von 1821.

24 (51—57). Kurze Gesetzbücher von Śaṅkha, Saṃvarta, Atri, Hārīta, Jābāli, Āpastamba, Dakṣa. 29 Blätter, 7 Linien. Schrift von etwa 1800.

25 (36). Āhnikācāratattva von Raghunandana. 90 Blätter, 8 bis 9 Linien. Abgeschrieben शाके चन्द्रऋतुरसकौ d. i. 1740. Nach meiner Meinung Schrift von etwa 1810.

26 (5). Ekādaśītattva von demselben. 103 Blätter, 7 Linien. Schrift von etwa 1830.

27 (34). Chandogaśrāddhatattva von demselben. 107 Blätter, 6 Linien. Schrift von etwa 1800.

28 (41). Jyotistattva von demselben. 120 Blätter, 5 Linien. Schrift von etwa 1800.

29 (100). Tithitattva von demselben. Unvollständig. 43 Blätter, 6 Linien. Schrift von etwa 1790.

O: Tithinirnaya von Gopāla. Sieh den Anfang in L. 964. Schließt: प्रागुक्तसप्तमपुरुषपर्यन्तानां विभागे दानं तु भिन्नदेशादागतानां न विरुद्धमिति विदुषां परामर्शः । 67 Blätter, 6 Linien. Schrift von etwa 1800.

Digitized by Google

30 (99). Prāyaścittatattva von demselben. 126 Blätter, 4 Linien. Schrift von 1771.

31 (33). Vivāhatattva oder Udvāhatattva von demselben. 37 Blätter, 6 Linien. शाके सर्पशिखाब्धिभूपरिमिते ।

32 (31). Śuddhitattva von demselben. 107 Blätter, 8 Linien. Schrift von etwa 1820.

33 (35). Saṃskāratattva von demselben. 62 Blätter. 6 bis 8 Linien. Schrift von etwa 1850.

34 (4). Dvaitanirṇaya von Vācaspatimiśra. 102 Blätter, 7 Linien. Schrift von etwa 1750.

35 (14). Vivādaratnākara von Caṇḍeśvara Ṭhakkura. 232 Blätter, 7 Linien. Schrift von etwa 1780.

---

36 (91 a). Dharmadīpikā (pūrvamīmāṃsā) von Candraśekhara, Sohn von Vidyābhūṣaṇa (Vidyānandaghana in dieser HS.). Viele unnummerierte Blätter. Schrift von etwa 1850. — Sieh Hpr. No. 192. CS. No. 173.

37 (15). Hastāmalaka in 14 Ślokāḥ. Text und Ṭ: von Śaṃkarācārya. 4 Blätter. Schrift von etwa 1870.

38 (21). Advaitānandasāgara (bhakti). Beginnt: यन्नामस्मरणेन निर्वाणमध्यासते यत्पादचिन्तनेन सुधियः सर्वार्थसिद्धिं गताः । तद्विष्णोः परमं पदं च यतयो यज्ज्ञानतो भेजिरे etc.

Am Ende findet sich ein Verzeichnis des Inhalts, wovon eine Probe: अथ श्रीसूर्यस्य श्रवणकीर्तनादिमाङ्गल्यम् ॥ २६ ॥ अथ पूजा ॥ २७ ॥ सूर्यप्रदक्षिणफलं तथा सूर्यनमस्कारफलम् ॥ २९ ॥ सावित्र्युपासनाया अकरणे दोषमाह तथा संध्यागायत्र्योरभेदस्तथा नमस्कारमन्त्रः ॥ ३० ॥ स्वधर्मत्यागे दोषः ॥ ३१ ॥ शिवगौर्योरभेदकथनम् अथ देवीकीर्तनफलम् ॥ ७१ ॥ Ein Werk gleichen Namens findet sich in L. 2545. — 95 Blätter, 8 Linien. Schrift von 1740.

39 (20). Vasiṣṭhasaṃhitā (yoga) in 8 adhyāyāḥ. Dialog zwischen Vasiṣṭha und seinem Sohn Śakti. Adhyāya 1 endet fol. 4 b. 2 fol. 7 a. 3 fol. 10 a. 4 fol. 10 b. 5 fol. 14 b. 6 fol. 17 b. 7 fol. 18 b. 8 fol. 20 b. 20 Blätter, 8 Linien. Schrift von etwa 1830.

Adhyāya 1 beginnt (vgl. Catal. IO. No. 2432): वसिष्ठ वाग्विदां श्रेष्ठं चिकालज्ञमनुत्तमम् । सर्वशास्त्रार्थतत्त्वज्ञं योगेषु परिनिष्ठितम् ॥

Adhyāya 2 beginnt: शक्तिरुवाच ॥ भगवन्ब्रूहि मे तात नाडीशुद्धिं विधानतः । केनोपायेन शुद्धाः स्युर्नाडयः सर्वदेहिनाम् ॥ उत्पत्तिं

Digitized by Google

चैव नाडीनां चारणं च यथाविधि । कालश्च कीदृशः प्रोक्तः[1]) कति तिष्ठन्ति वायवः ॥ स्थानानि चैव वायूनां कर्माणि च पृथक् पृथक् । विज्ञातव्यानि येनाक्षिन्देहे देहभृतां वर ॥

Adhyāya 3 beginnt: प्राणायाममथेदानीं वक्ष्यामि प्रणवात्मकम् । समाहितमना भूत्वा शृणु पुत्रक सुव्रत ॥ प्राणापानसमायुक्तः प्राणायामः प्रकीर्तितः । प्राणायामस्त्रिभिः प्रोक्तो रेचपूरककुम्भकैः ॥ वर्णत्रयात्मका ह्येते रेचपूरककुम्भकाः । स एव प्रणवः प्रोक्तः प्राणायामश्च तत्त्रयः ॥ यो वेदादौ स्वरः प्रोक्तो वेदान्ते च प्रतिष्ठितः । सृष्टिस्थितिकरावाद्यौ मकारश्चान्तकः स्मृतः ॥

Adhyāya 4 beginnt: अथेदानीं प्रवक्ष्यामि धारणाः पञ्च तत्त्वतः । समाहितमना भूत्वा शृणु पुत्रक सुव्रत ॥ यमादिगुणसंयुक्ता मनसः स्थितिरात्मनि । धारणा प्रोच्यते सद्भिर्योगशास्त्रार्थवेदिभिः । हृदये उदराकाशे यद्वाकाशधारणम् । एषा च धारणा प्रोक्ता तथैव आकाशगो भवेत् ॥ भूमिरापस्तथा तेजो वायुराकाश एव च । एतेषु पञ्चवर्णानां धारणं धारणा मता ॥

Adhyāya 5. Der Anfang fehlt. Sieh Catal. IO. No. 2432.[2])

Adhyāya 6 beginnt: अयने ऽपि परीक्षेत शुभाशुभफलानि तु । मृत्युकालस्य सर्वेषामात्मलक्षणमाहितः ॥ यदि स्यादयनं पू[र्वं] वायव्यांशेषु राशिषु । दुर्भिक्षं विग्रहं राष्ट्रे विद्याद्राष्ट्रभयं तथा ॥

Adhyāya 7 beginnt: वसिष्ठ उवाच ॥ बाह्यान्यपि तु चिह्नानि मृत्योर्वक्रविधानि तु । वक्ष्यामि तानि सर्वाणि शृणु पुत्रक सांप्रतम् । संध्ययोरुपविष्टो (द्)यः पश्येद्धूमं स्वमूर्धनि । पञ्चाहश्चैन्नवेत्तस्य मरणं वत्सरत्रयात् ॥

Adhyāya 8 beginnt: शक्तिरुवाच ॥ केनोपायेन भगवन्काले तरति कालवित् । तदहं श्रोतुमिच्छामि यथावद्वद मे प्रभो ॥ एवं पृष्टः स भगवाञ्छक्तिना वेदवादिना । आत्मजं कृपयालोक्य विजयोपायमब्रवीत् ॥ वसिष्ठ उवाच ॥ विनिश्चित्यात्मनः कालं बाह्याभ्यन्तर-

---

1) Diese drei stehen im MS. im Neutrum.

2) Auf fol. 10 b finden sich Verse über dhyāna.

Digitized by Google

लचणे । नियतं तु प्रसन्नात्मा निर्द्वन्द्वो विजितेन्द्रियः । कुर्वन्विध्युक्तानि कर्माणि नित्यनैमित्तिकानि च । etc.

Schließt: समाधिः शून्यता प्रोक्ता सर्वारम्भविवर्जिता । समाधिः समतावस्था जीवात्मपरमात्मनोः ॥ भावाभावविनिर्मुक्ता (lies क्तो) भावयेद्यः समाहितः । सो ऽयं (ऽहं MS.) वत्स विशेषेण मृत्युञ्जयोगविन्नवेत् ॥

---

40 (59). Kusumāñjali von Udayanācārya. Ein Bruchstück.

41 (68). Tattvacintāmaṇi von Gaṅgeśa. Endet mit dem bādhasiddhānta und schließt in der Ausgabe der Bibl. Indica p. 981. 54 Blätter, 6 Linien. Schrift von etwa 1800.

42 (88 b). Größere Fragmente desselben. 1) Vom Anfang bis saṃdigdhatvāt Bibl. Ind. II, p. 386. 2) Von viśiṣṭasmaraṇe ibid. 459 bis dhūlīpaṭalāt ibid. 545. 3) tac cānumānam ibid. 689 bis vyarthaviśeṣaṇatvāt ibid. 807.

RAGHUNĀTHA.

43 (92). Tattvacintāmaṇidīdhiti. Zwei Abschriften. Das Ende fehlt in beiden. Die erste enthält 66 Blätter mit 6 bis 7 Linien. In der zweiten sind die Ränder abgerissen. Schrift von etwa 1820.

44 (93). Tattvacintāmaṇidīdhiti. Das Ende fehlt. 114 Blätter, 5 Linien. Schrift von etwa 1780.

45 (40). Ein einzelnes Blatt. Beginnt: धूमेनानुमिनुयामितीछायामालोकपरामर्शादसत्यामपि सिद्धौ etc. Aus dem Abschnitt Pakṣatā, in der Ausgabe von Calcutta Saṃvat 1905 p. 88, 19.

46 (72). Vyāptipūrvapakṣa. Beginnt mit fol. 11 und endet fol. 44. Dīdhiti 13, 7 (pratiyogitāka). Auch in der Mitte fehlen einige Blätter. 5 Linien. Schrift von etwa 1790.

47 (58). Siddhāntalakṣaṇa. Beginnt: प्रतियोग्यसमानाधिकरणयद्रूपविशिष्ट etc. Unvollständig. Dīdhiti p. 22, 22. 14 Blätter, 5 Linien. Schrift von etwa 1840.

MATHURĀNĀTHA.

Kommentar zu Tattvacintāmaṇi.

48 (87). Anumitinirṇayarahasya. Tattvacintāmaṇi II, 1. Fol. 7 a bricht ab in vaktavyatāpātādi ibid. p. 6, 11. Fol. 11 b enthält den Schluß des Abschnitts, ibid. p. 26. — 11 Blätter, 9 Linien. Schrift von etwa 1800.

49 (89). Avayavarahasya. Beginnt: परार्थानुमान etc. Tattvacintāmaṇi II, 689. Das Ende fehlt. — 11 Blätter, 8—10 Linien. Schrift von etwa 1790.

Digitized by Google

50 (85). Kevalānvayyanumānarahasya. Beginnt: **सामान्यतः सपरिकरमनुमानं** ibid. p. 552. Bricht ab auf fol. 9 b **अन्वयव्यतिरेकानुमानलक्षणस्य चातिव्याप्तिः** ibid. p. 584, 11. — 9 Blätter, 9 Linien. Schrift von etwa 1800.

51 (63). Pakṣatārahasya, und eine Pattrikā über dieses Kapitel. Ibid. 407. 8—9 Linien.

52 (84 a). Parāmarśarahasya. Beginnt: **अनुमितिरूपैककार्या** ibid. p. 442. Bricht ab mit **सर्वनामप्रति** ibid. 536, 17. — 26 Blätter, 7—8 Linien. Schrift von etwa 1840.

— (84 b). Dasselbe Kapitel. Bricht ab mit **छिन्नकारणता-प्रतियो** ibid. p. 453, 15. — 8 Blätter, 7 Linien. Schrift von etwa 1810.

53 (82 a). Sāmānyalakṣaṇārahasya. Beginnt: **ननु सामान्य-संगत्या सामान्यलक्षणायां प्रत्यासत्तित्वं** ibid. p. 253. — Zusammen mit Nr. 58 11 Blätter, 9—10 Linien. Schrift von etwa 1800.

54 (86). Dasselbe Kapitel. 11 Blätter, 9—10 Linien. Schrift von etwa 1800. Fol. 1 a enthält am Anfang 2 Linien des Vyāptigraharahasya und $3^1/_3$ Linien des Upādhivādarahasya.

55 (75 b). Siṃhavyāghrarahasya. Ibid. p. 49.

56 (76). Siddhāntalakṣaṇarahasya. Beginnt: **प्रतियोग्यसमानाधिकरणेति** ibid. p. 100. Unvollständig. 9 Blätter. Am Ende ein Blatt mit der Zahl 27, beginnt: **विशिष्टसत्त्वादित्वादौ हेतुभूत-सत्ताधिकरणे गुणे वर्तमानस्य द्रव्यसामान्याभावस्य** etc. Sieh ibid. 101, 14.

57 (81). Tarkarahasya. Beginnt: **तर्कमाह । तथा हीति धूम इति धूमो यदि** etc. Ibid. p. 219. Das Ende fehlt. — 6 Blätter, 10 Linien. Schrift von etwa 1830.

58 (82 b). Upādhivādarahasya. Bruchstück. Beginnt: **प्रसङ्ग-संगत्या उपाधिं निरूपयितुं** etc. Ibid. p. 294.

59 (78). Viśeṣavyāpti. Fol. 2—14. 7—8 Linien. Unvollständig am Anfang. Das letzte Blatt endet mit **साधनताभिमत इत्यनेन** ibid. p. 165, 7.

60 (75 c). Vyadhikaraṇadharmāvachinnābhāvarahasya. Ibid. p. 53. Endet **शङ्कादिप्रकारको निश्चय** ibid. 67, 19. Sieh Nr. 63.

61 (80). 1) Vyāptigrahopāyarahasya. Beginnt: **व्याप्तिस्वरूपं निरूप्य** ibid. p. 174. Bricht ab mit **ऽपीष्टापत्तिरेवेति प्राञ्चः** ibid. 213, 17. 10 Blätter, 8 Linien. Schrift von etwa 1790. 2) Derselbe Abschnitt. Bricht ab mit **तथा हीति उपाध्य** ibid. 193, 7.

Digitized by Google

6 Blätter, 6 Linien. Schrift von etwa 1860. 3) Ein Blatt mit der Zahl 9 beginnt: **अत्र क्रोडपत्रमनुसंधेयम् ।** 4) Bezeichnet: Vyāptigrahopāyasya Mathurāṭīkā. Einige Sūtra erwähnt, z. B. **उपाधनुपलब्धस्य सहितस्येति । व्यवहार इति । दीर्घत्वव्यवहार इति ।** Nicht gefunden. 4 Blätter, 8—10 Linien. Schrift von etwa 1820.

62 (74). Vyāptivādarahasya. Beginnt: **अनुमानप्रामाण्यं निरूप्य** ibid. p. 27. Bricht ab mit **तथा च किंचि** ibid. 45, 20. Fol. 12, 17, 9 Linien. Schrift von etwa 1810.

63 (75 a). Fortsetzung der vorigen Nummer. Endigt mit dem Vyāptipañcaka, ibid. p. 48. — Fol. 18—26. 9 Linien. Schrift von etwa 1810.

64 (79). Sāmānyābhāvarahasya, wahrscheinlich aus Mathurānātha's Kommentar zur Anumānadīdhiti. Fol. 2—14. 2a beginnt: **योगित्वमेकमेव समस्तप्रतियोगिवृत्तीति ॥** Fol. 14b: **संभावना चेति** (Dīdhiti 32, 8) **। ननु सर्वत्रैव उक्तसंभावनायाः सामग्रीसंभवो ऽरूपं नास्तीति निश्चयस्य प्रतिबध्य एव संशयो न स्यादत आह । निवर्तते चेति गौरवादिति** (Dīdhiti 32, 9. 10) **रूपभावनिर्णयभावत्वापेक्षया संभावना विर** — 8—9 Linien. Schrift von etwa 1800.

65 (62). Nyāyalīlāvatīprakāśarahasya, ein Kommentar zu Raghunātha's Nyāyalīlāvatīprakāśa. 1) Den Anfang siehe in CS. 3, 376. Endet: **श्रुतसिद्धान्तमाचस्य प्रमाणत्वेन प्रामाणिकगौरवापत्तेश्चेति चतुरश्रम् ॥** 13 Blätter (das elfte zweimal gezählt), 7 Linien. Schrift von etwa 1800. 2) Ein Bruchstück desselben Kommentars. Beginnt: **[ग्रा]स्त्रस्य न्यायप्रतिपादकत्वादित्यर्थः ॥** Fol. 10b endet: **विस्तरस्तस्य कृतदीधितिरहस्ये ऽनुसंधेयः ॥** Fol. 5—10. 8 Linien. Schrift von etwa 1800.

GADĀDHARA.

Kommentare, hauptsächlich zur Anumānadīdhiti.

66 (71). Asādhāraṇa. Beginnt: **ननु चिन्तामणिकारमते सत्प्रतिपक्षोत्थापकतया असाधारण्यस्य दूषकत्वात्साध्यव्यापकीभूताभावप्रतियोगित्वमेवासाधारण्यमिति न सर्वेत्यादिग्रन्थसंगतिरित्यत आह प्राचामिति ।** Dīdhiti 140, 4. Schließt: **अप्रामाण्यज्ञाने ऽव्याप्तत्वादेर्धर्मितावच्छेदकावच्छिन्न एव हेतौ भानात्तस्य व्याप्यादिनिश्चया-**

Digitized by Google

प्रतिबध्यतया विरोधिनिश्चयोत्तेजकीभूततत्समाधाने प्रकृतसाध्यानुमितिसंभवात् ॥ 7 Blätter, 8 Linien. Schrift von etwa 1810.

67 (60). Dvitīyādivyutpatti. Beginnt: अनुमित्यर्थधातुयोगे etc. Sieh Catal. IO. No. 2036. Schließt: एकस्या भावेनाप्रामाण्यप्रसङ्गान्नोपयोग ॥ 12 Blätter, 8 Linien. Schrift von etwa 1800.

68 (61). Navyamativicāra. Ursprünglich 15 Blätter, jetzt fehlen 1—3. 11. 12. Sieh L. 975. CS. 3, 360. — 7 Linien. Schrift von etwa 1800.

69 (69). Satpratipakṣa. Beginnt: समानबलेत्यादि मूलम् (p. 865) । प्रकृतसाध्यानुमापकबलशालित्वे सति प्रकृतसाध्याभावानुमापकबलशालिहेत्वनन्तरमित्यर्थः ॥ Schließt: विपरीतप्रतिज्ञादिप्रयोगे ऽर्थान्तरस्य दुर्वारकत्वादिति भावः ॥ 23 Blätter, 8 Linien. Schrift von etwa 1810.

70 (73). Savyabhicāra. Beginnt: सामान्यलक्षणमनु(त्वा?) मूलकृतस्तद्विभजनमाचिपति । यद्यपीति (Dīdhiti 131, 10) लक्षणतो लक्षणवाक्यतः सामान्यं साधारणासाधारणानुपसंहारि (Tattvac. p. 784) चितयसाधारणधर्ममप्रतीतवतो ऽन्तेवासिन इति शेषः ॥ Schließt: पदार्थलाभाय साचादिति ॥ 29 Blätter, 8 Linien. Schrift von etwa 1810.

71 (70). Sādhāraṇa. Beginnt: सर्वमनित्यं प्रमेयत्वेत्यादेः (Tattvacint. p. 823) स्वमते साधारणत्वात्तत्राप्तिव्याप्तिप्रदर्शनसंगतेराह । संप्रदायेति (Dīdhiti 138, 10). — Endet: मणिमन्त्रादिन्यायेन विबोधिताया मात्मरसात्केचिदित्युक्तम् ॥ 9 Blätter, 8—9 Linien. Schrift von etwa 1820.

Darauf folgt ein Kroḍapattra dazu, beginnend: वस्तुतस्तु साध्यते निश्चयो° etc. 3 Blätter, 5 Linien. Schrift von etwa 1840.

BHAVĀNANDA.

72 (94). Tattvacintāmaṇidīdhitigūḍhārthaprakāśikā. Sieh CS. 3, 271. 184 Blätter, 7—8 Linien. Schrift von etwa 1680.

73 (88 a). Beginnt: मूले व्यभिचारज्ञाने सति उपाधिज्ञानादिति योजनायाः कल्पनागौरवान्न व्याप्तिनिश्चय इत्यस्यासंगतत्वाच्च

Digitized by Google

उपोद्घातस्यासंभवादाह । प्रसंगादिति (Dīdhiti Upādhi 64, 18). Schrift von 1799.

74 (95). Kommentar zu Jayadeva's Çabdāloka. Beginnt: नमस्कृत्य गुरून्मूर्ध्ना शब्दालोकस्य फक्किका । श्रीभवानन्दमिश्रान्तवागीशेन प्रकाश्यते ॥ Schließt: शब्दानित्यतामिश्रटिप्पनी समाप्ता ॥ — Die Blätter in Unordnung. 6—7 Linien. Schrift von etwa 1700.

JAGADĪŚA.

Kommentare zur Anumānadīdhiti.

75 (83). Pakṣatā. Eine Reihe von Blättern ohne Zusammenhang mit einander. Das erste beginnt: तादृशसंशयानामनागमाय प्रकृत etc. Den richtigen Anfang sieh in CS. 3, 258.

76 (66 a). Avachedakanirukti (Abschnitt Siddhāntalakṣaṇa. Dīdhiti 22, 22. Sieh CS. 3, 233). Sāmānyābhāva (Dīdhiti 31, 7. L. 509). Vyāptigrahopāya (Dīdhiti 45, 26. Sieh CS. 3, 253). — 66 Blätter, 8 Linien. Schrift von etwa 1790.

— (66 b). Beginnt: अथ नन्ववच्छेदकत्वमिह न स्वरूपसंबन्धविशेष इत्यत्रावच्छेदकत्वपदार्थपक्षकस्वरूपसंबन्धाभाव etc. (Dīdhiti 28, 24).

77 a (12). Siddhāntalakṣaṇa. Beginnt: वह्नित्वावच्छिन्नस्य सर्वस्यैव धूमादिमन्निष्ठाभावप्रतियोगितावच्छेदकीभूततत्तद्व्यक्तित्वादाद्यवच्छिन्नत्वादव्याप्तिरित्यन्यथा व्याचष्टे । Tattvacintāmaṇi p. 100. Dīdhiti p. 22, 22. Sieh CS. 3, 253. — Schließt: हेतुसमानाधिकरणाभावप्रतियोगिताया यदवच्छेदकं तदभाववदवृत्तित्वस्य मूलस्थप्रतियोगितावच्छे bricht hier ab. — 23 Blätter, 7—8 Linien. Schrift von etwa 1790.

77 b (64). Derselbe Abschnitt. — 8 Blätter, Linien verschieden.

Ein halbes Blatt enthält eine Pattrikā. Beginnt: अथ सिद्धान्तलक्षणस्य पत्त्रिका लिख्यते । रूपवान्पृथिवीत्वादित्यत्र विषयितया etc.

78 (77). Bruchstück desselben Abschnittes. Fol. 16—21, 8 Linien. Schrift von etwa 1840.

79 (65). Vyadhikaraṇadharmāvachinnābhāva. Beginnt: यत्समानाधिकरणा यावन्तस्तादृशा भावाभावभिन्नास्तत्त्वमित्यस्यैव etc. Dīdhiti 10, 20. Das Ende fehlt. — 18 Blätter, 9—11 Linien. Schrift von etwa 1810. — Am Ende drei Blätter verschiedenen Inhalts aus demselben Abschnitt.

Digitized by Google

80 (90). Muktivādavicāra. Beginnt: **प्रयोजनमुद्दिश्यैव तदुपाये पुमांसः प्रवर्तन्ते ।** Sieh CS. 3, 93. — 14 Blätter, 6 Linien. Schrift von etwa 1860.

81 (91 b). Dieselbe Abhandlung. — 9 Blätter, aber ein paar fehlen, 6 Linien. Schrift von etwa 1850.

---

82 (101). Bhāṣāparicheda von Viśvanātha. — 7 Blätter, 6—8 Linien. Schrift von etwa 1830.

83 (1). Śāstrasiddhāntaleśasaṃgraha in vier Paricheda, von Appayya Dīkṣita. Beginnt: **अधिगतभिदापूर्वाचार्यानुपेत्य सहस्रधा** etc. Sieh Catal. IO. No. 2448. Eine Nyāyacandrikā (**केनचिच्चानेन कस्यचिद्चानस्य** etc.) wird zitiert Parich. 1, 27 b. 2, 48 b. 3, 61 a. — 87 Blätter, 10 Linien. Schrift von 1829.

DICHTKUNST.

84 (49). Meghadūta von Kālidāsa. — 8 Blätter, 5—6 Linien. Schrift von Lokābdāḥ 1624.

85 (29 b). Kumārasaṃbhava bis 5, 83. — 36 Blätter, 4 Linien. Schrift von etwa 1830.

86 (32 b). Kumārasaṃbhava. 1. 2. 3, 1—4. — Sieh Nr. 100.

87 (30). Raghuvaṃśa vollständig. — 145 Blätter, 5 Linien. Schrift von etwa 1750.

88 (97 b). Die vier ersten Ślokāḥ aus dem Raghuvaṃśa.

89 (17 a). Amaruśataka. — 9 Blätter, 6—7 Linien. Schrift von etwa 1830.

90 (102). Naiṣadhacarita von Śrīharṣa, sarga 1. 2 und 3, 1—37. Mit dem Kommentar von Śrīvatsa, Sohn von Narasiṃha. Sieh Catal. IO. No. 3839. — Schrift von etwa 1750.

91 (17 b). Kṛṣṇastotra (von Bühler Bālakṛṣṇakrīḍākāvya genannt) von Bilvamaṅgala. 104 Verse; und Randglossen. Beginnt: **यं वेद वेदविदपि प्रियमिन्दिरायाः यं नाभिनीरुहगर्भगृहो न धाता ।** Sieh L. 1198. — 9 Blätter, 5 Linien. Schrift von etwa 1780.

92 (17 c). Viṣṇustotra und O: von einem anonymen Verfasser. 7 Verse. Vers 1) beginnt: **देवहेतमनायास. 2) हृह देवजने माया. 3) धिनु नो ऽहितघातेन ।** Unvollständig. — 5 Blätter, 5 Linien. Schrift von etwa 1830.

93 (17 d). Patitapāvanānāmaka Gaṅgāstotra in 22 Versen von Kāśīnātha Śarman. Beginnt: **उत्तुण्डाखण्डचण्डद्युतिरवितनयोद्दण्ड-दोर्दण्डखण्डे ब्रह्माण्डे ऽस्मिन्प्रकाण्डे प्रवणकलिमलोद्दामदुर्दन्तिदण्डे ।** etc. — 4 Blätter, 5 Linien. Schrift von etwa 1830.

94 (48). Śāntiśataka von Śilhaṇa. — 8 Palmblätter. Schrift von etwa 1790.

Digitized by Google

A LAṂKĀRA.

95 (47). Kāvyaprakāśa von Mammaṭa. Ullāsa 6—10. — 39 Blätter, 5—6 Linien. Schrift von 1842.

96 (39). Sāhityadarpaṇa von Viśvanātha. — 62 Palmblätter, 5 Linien. Schrift von etwa 1780.

---

97 (24). Kṛṣipaddhati, eine Abhandlung über Ackerbau, welche Parāśara zugeschrieben wird. Sieh Catal. IO. No. 3168. — 14 Blätter, 5—6 Linien. Schrift von 1848.

LEXIKOGRAPHIE UND GRAMMATIK.

98 (37). Amarakośa vollständig. — 172 Blätter, 4 Linien. Schrift von etwa 1850.

99 (97 c). Der einleitende Vers des Amarakośa यस्य ज्ञान-दया°, mit dem Ɔ: von Rāmanātha. Nur fol. 2.

100 (32 a). Bhaṭṭikāvya. Die ersten 7 sarga. — Mit Nr. 86 31 Blätter, 4 Linien. Schrift von etwa 1840.

101 (29 a). Bhaṭṭikāvya. Die ersten 5 sarga. Mit Glossen. — 27 Blätter, 9 Linien. Schrift von etwa 1830.

102 (42 a). Kātantrasūtra. (42 b.) Dieselben mit dem Ɔ: von Durgasiṃha. — 5 Linien. Schrift von etwa 1790. Die Blätter durcheinander gemengt.

103 (45). Das Kapitel über kṛt-Suffixe. Mit dem Ɔ: von Durgasiṃha. Beginnt: वृक्षादिवदिमे रूढाः etc. Sieh die Ausgabe von Eggeling p. 299. — 69 Blätter, 5—6 Linien. Schrift von 1696.

104 (28). Mugdhabodha von Vopadeva. — 140 Blätter, 5 Linien. Schrift von 1854.

105 (98). Durgādāsa's Mugdhabodhaṭīkā. Beginnt: लिङ्गानां स्त्रीत्वविवक्षायां स्यादुत्पत्तिः etc. — 80 Blätter, 8 Linien. Schrift von etwa 1860.

106 (27). Dhātudīpikā, ein Ɔ: zu Vopadeva's Kavikalpadruma, von Durgādāsa. — 49 Blätter, 7—8 Linien. Schrift von etwa 1790.

107 (13). Ratnāvālī, eine Elementargrammatik von Ratneśvara. Beginnt: शंभोः प्रणम्य चरणौ हरणौ भवान्याः पदाब्जमस-कृत्परिशेष ˉ । रत्नेश्वरः कृतिवरः पठतां हिताय रत्नावलीमविकलां कलयां बभूव । असमस्तशब्दरूपं सर्वैः प्रायेण साधितम् । शब्दो व्यस्तः समस्तश्च साध्यते ऽल्पविदां मुदे ॥ Bricht ab mit: यथा प्रपरास-मन्ववविदु ˉ । 74 Blätter, 6 Linien. Schrift von etwa 1790.

Digitized by Google

108 (67). Śabdārthsāramañjarī von Bhavānanda. Beginnt: **नत्वा श्रीकृष्णचरणं कारकाद्यर्थनिर्णयः । श्रीभवानन्दसिद्धान्तवागीशेन प्रतन्यते ॥ तत्र क्रियानिमित्तत्वं कारकमिति** etc. Sieh Catal. IO. No. 726. — 12 Blätter, 8 Linien. Schrift von etwa 1790.

ASTROLOGIE.

109 (96). Satkṛtyamuktāvalī von Raghunātha Śarman. Beginnt: **नत्वा भानुगणेशशम्भुगिरिजा** etc. **॥ राश्यादिनिर्णयविवाहनिषेकमुख्यसीमन्तजातकशुभाशुभनामधेयम् । अन्नाशचौडपठनश्रुतिवेधयन्त्रसूत्रप्रयाणभवनादिकमत्र वाच्यम् ॥ २ ॥** — 45 Blätter, 6—5 Linien. Schrift von 1849.

110 (41 b), Śuddhidīpikā von Śrīnivāsa. Nicht ganz vollständig am Ende. Sieh Catal. Oxon. No. 792. — 31 Blätter, 6 Linien. Schrift von etwa 1800.

TANTRA.

111 (25). Nāradapañcarātra. Vollständig. Schließt mit einem zwölften adhyāya. 100 Blätter, 8—9 Linien. Schrift von etwa 1820.

112 (3). Pratyabhijñāsūtrārthavimarśinī. Enthält die Laghvīvṛtti, den kürzeren Kommentar im Vergleich zur Bṛhadvṛtti, von Abhinavagupta. Gedruckt in Paṇḍit II. III. Vgl. Bühler im Detailed Report p. CLX.

Im Anfang bis fol. 66 b findet sich die Stotrāvalī, bestehend aus 20 Stotra, von Utpaladeva, mit dem ↄ: von Kṣemarāja. Sieh Stein Catalogue p. 360. — 103 Blätter, 10 Linien. Schrift von 1856.

113 (22). Kedārakalpa in 19 Paṭala. Stimmt überein mit Nr. 363, 2 im Katalog der Sanskrit-Handschriften in Leipzig. Die letztere enthält nur 10 Paṭala. — 51 Blätter (Blatt 40 fehlt), 10—11 Linien. Schrift von etwa 1850.

114 (26 b). Ein Bruchstück des Tantrasāra. Fol. 36—66.

Kāśīnātha Śarman: Patitapāvana Gaṅgāstotra.
Ratneśvara: Ratnāvalī.
Sieh Nyāyacandrikā in Nr. 83. Stotrāvalī in Nr. 112.

Digitized by Google

Die jetzigen Nummern verglichen mit den alten.

1 = 83	32a = 100	73 = 70
2 = 21	32b = 86	74 = 62
3 = 112	33 = 31	75a = 63
4 = 34	34 = 27	75b = 55
5 = 26	35 = 33	75c = 60
6 = 8	36 = 25	76 = 56
7 = 5	37 = 98	77a = 12
8 = 19	38 = 1	77b = 64
9 = 6	39 = 96	78 = 59
10 = 11	40 = 45	79 = 64
11 = 20	41a = 28	80 = 61
12a = 97a	41b = 110	81 = 57
12b = 77a	42 = 102	82a = 53
13 = 107	43 = 15	82b = 58
14 = 35	44 = 3	83 = 75
15 = 37	45 = 103	84 = 52
16 = 22	46 = 2	85 = 50
17a = 89	47 = 95	86 = 54
17b = 91	48 = 94	87 = 48
17c = 92	49 = 84	88a = 73
17d = 93	50 = 23	88b = 42
18 = 7	51-57 = 24	89 = 49
19 = 9	58 = 47	90 = 80
20 = 39	59 = 40	91a = 36
21 = 38	60 = 67	91b = 81
22 = 113	61 = 68	92 = 43
23 = 10	62 = 65	93 = 44
24 = 97	63 = 51	94 = 72
25 = 111	64 = 77b	95 = 74
26a = 4	65 = 79	96 = 109
26b = 114	66 = 76	97a = 12
27 = 106	67 = 108	97b = 88
28 = 104	68 = 41	97c = 99
29a = 101	69 = 69	97d = 17
29b = 85	70 = 71	98 = 105
30 = 87	71 = 66	99 = 30
31 = 32	72 = 46	

Digitized by Google

Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts, mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei.

Von

Johann Kresmárik.

XI.

Das Blutgeld (*dijet*, *arś*)[1]. Blutgeld heißt der Gegenwert an Vermögen, welchen jemand als festgestellten Schadenersatz für das vernichtete Leben oder für verletzte Körperteile eines anderen zu zahlen hat.

Das Blutgeld ist entweder ein volles oder ein Teil des vollen. Für das Leben ist das volle Blutgeld, für körperliche Verletzungen in der Regel nur ein Teil des vollen Blutgeldes zu bezahlen. Trotzdem gibt es aber auch solche körperliche Verletzungen, für welche der Täter das ganze Blutgeld als Entschädigung zu bezahlen hat.

Die zur Forderung des Blutgeldes berechtigte Partei braucht den ihr zugeurteilten Entschädigungsbetrag nur in Kamelen, in Silber oder in Gold anzunehmen. Das volle Blutgeld für einen Mann sind 10000 Dirhem, in Gold 1000 Dinar, in Kamelen aber 100 Stück. Für eine Frau entfällt von allem die Hälfte.

Das mohammedanische Strafrecht stellt es genau fest, wie die als Blutgeld zu bezahlenden Kamele beschaffen, wie viel von ihnen zweijährig, dreijährig, wie viele männlich und weiblich sein sollen. Diese Details interessieren uns hier nicht, denn in der Türkei ist das Zahlen mit Kamelen nicht üblich. Ich bemerke nur, daß das bei dem dem absichtlichen ähnlichen Totschlag erwähnte verschärfte

---

1) Unter *dijet* versteht man den Schadenersatz, welcher für das Leben, und unter *arś* das, was wegen einer körperlichen Verletzung zu zahlen ist. الدية بدل النفس والارش اسم للواجب بالجناية على ما دون النفس Ġanhare II, 214. نفسكن ديتنه ديت كاملة وعضوك ديتنه ارش دخى اطلاق اولنور 'Omer Ḥilmi 68.

Digitized by Google

Blutgeld so viel bedeutet, daß der zur Zahlung desselben verurteilte Täter einige Kamele von höherem Werte zu geben hat. Bei der Barzahlung hat das verschärfte Blutgeld gar keine Bedeutung.

Unter Dirhem und Dinar sind nicht die im öffentlichen Verkehr befindlichen, sondern die sogenannten Śarī'atdinar und -Dirhem zu verstehen. Den Wert derselben umschreiben die mohammedanischen Juristen verschiedenartig.[1]) Nach 'Omer Ḥilmī ist ein Dirhem gleich vierzehn Karat, ein Karat aber repräsentiert das Gewicht fünf mittelmäßiger Gerstenkörner. Ein Dinar bedeutet ein Goldstück, dessen Wert zehn Dirhem Reinsilber ist.

In der Türkei hat die Praxis seit uralter Zeit das Rechnen in Silber eingebürgert.[2]) Das Blutgeld mußte nach dem Gesetz eigentlich in reinem Silber bezahlt werden. Da aber die Münzen nicht aus reinem Silber hergestellt zu werden pflegen, wurde es als Regel angenommen, daß, wenn in einer Münzgattung das Silber das Legierungsmetall überwiegt, die Münze als reines Silber zu betrachten ist und mit ihr die Zahlung nach Gewicht gesetzlich geleistet werden kann. Nach 'Omer Ḥilmī ist der zwanzig Piaster werte Medschidije eine zur Zahlung geeignete Münzgattung. Mit den übrigen Münzen kann nur dann bezahlt werden, wenn die Parteien diesbezüglich übereingekommen sind.

In der Türkei sind heute für das Leben eines Menschen als volles Blutgeld zu bezahlen:

1333 Stück Silbermedschidijes
1 „ Čejrek (¼ Medschidije)
1 „ Piaster (Groschen)
1 „ 20 Parastück,

das ist zusammen 26 666 Piaster und 20 Para, oder wenn wir einen Piaster mit 19 Pfennigen berechnen, 5066 Mark 63½ Pfennige.[3])

Urteilt der Richter im türkischen Reiche jemandem das Blutgeld zu, so kann dieser fordern, daß der zugeurteilte Betrag ihm in Silbermedschidijes ausbezahlt werde, er kann aber nicht Befriedigung in Gold verlangen.[4])

Das richterlich zugeurteilte Blutgeld ist nicht sofort fällig. Durch diese Verfügung will das Śarī'atstrafrecht die zur Zahlung verurteilte Person davor bewahren, Vermögensstörungen zu erleiden

---

1) Radd ulmuḥtâr II, 38 u. f.

2) يسر وسهولتنه مبنى من القديم ممالك عثمانيه‌ده ديتك كموشدن حكم واداسى متعامل ومتعارف اولمشدر 'Omer Ḥilmī 71.

3) 'Omer Ḥilmī a. a. O.

4) قاتل مبلغ مزبورى سيمر مجيديه اولمرق ورثهٔ قتيله ادا ايدركن ورثه المبوب قيمتجه مبلغ مزبوره معادل اولان شوقدر مجيديه التونى ويرديو جبر ايدەمزلر 'Omer Ḥilmī 72.

Digitized by Google

oder eventuell gar ruiniert zu werden. Der Schuldner hat Zeit, den zugeurteilten Betrag innerhalb dreier Jahre zu bezahlen[1]), derart jedoch, daß mit Ende des ersten Jahres von der Urteilsschöpfung[2]) an gerechnet ein Drittel des Blutgeldes, mit Ende des zweiten Jahres das zweite und mit Ende des dritten Jahres das dritte Drittel fällig werden. Es bleibt sich gleich, ob eine einzige Person der Schuldner ist, oder ob es deren mehrere gibt. Haben sich jedoch die Parteien hinsichtlich des Blutgeldes miteinander verglichen, kam es daher nicht zu einem richterlichen Urteil, dann ist der Vergleichtbetrag, wenn nichts anderes bedungen ist, sofort fällig.

Das Blutgeld geht sowohl als Forderung, wie als Schuld auf die Erben über. Stirbt daher der Schuldner, bevor er das ihn belastende Blutgeld bezahlt hat, so ist diese Schuld aus seiner Hinterlassenschaft einzutreiben. Stirbt aber andererseits der Berechtigte früher, so erben seine Rechtsnachfolger seine Forderung. Der Erblasser hat auch das Recht, hinsichtlich seiner Blutgeldforderung letztwillig zu verfügen.

Das volle Blutgeld ist für solche menschliche Körperteile, von welchen es zwei gibt, dann zu bezahlen, wenn der Täter beide vernichtet hat, also für Hände, Füße, Ohren, Lippen und Brauen, bei den Frauen für die Brüste und deren Warzen. Für die männlichen Brüste ist nur eine von der richterlichen Schätzung abhängende Entschädigung zu zahlen. Wurde von den doppelten Körperteilen nur einer vernichtet, dann hat die verletzte Partei auf die Hälfte des Blutgeldes Anspruch.

Infolge der Wichtigkeit des Körperteiles ist das volle Blutgeld für die Zunge zu bezahlen, wenn durch deren Verletzung die Sprache oder mindestens die Wiedergabe der meisten Töne unmöglich wurde, ferner für solche Verletzungen des Gehirns, welche

---

1) Diese Regel ist nur beim „vollen *dijet*" maßgebend; denn wenn jemand zur Zahlung eines Betrages (*arš*) verurteilt wird, welcher nicht mehr als ein Drittel des „vollen *dijet*" ausmacht, so ist dieser Betrag innerhalb eines Jahres, wenn er zwei Drittel nicht übersteigt, innerhalb zwei Jahren, wenn er höher ist, so ist der nach Abrechnung der zwei Drittel verbleibende Überschuß im dritten Jahre zu bezahlen. اعلم ان الواجب اذا كان ثلث الدية او اقل يجب فى سنة واحدة وما زاد على الثلث الى تمام الثلثين فى سنة الثانية وما زاد على ذلك الى تمام الدية فى سنة الثالثة Radd ulmuḥtâr V, 563. 'Omer Hilmi 76.

2) Das Jahr wird nicht vom Zeitpunkte der begangenen strafbaren Handlung wie es Šâfi'i lehrte, sondern vom Tage des richterlichen Urteils gerechnet. (فى ثلاث سنين) من وقت القضاء اى بالدية لا من يوم القتل والجناية كما قال الشافعى Radd ulmuḥtâr V, 563.

Digitized by Google

den Verlust der Vernunfttätigkeit verursachen. Der Prophet hat für die Zunge, ferner für die Nase das volle Blutgeld zugeurteilt. Ebenso kann derjenige volles Blutgeld beanspruchen, dessen Sinne unbrauchbar gemacht oder dessen Schönheit vernichtet wurden.

Da der Mensch je vier Augenwimpern und Augenlider hat, so ist für alle vier das volle Blutgeld, für je eines aber ein Viertel des vollen Blutgeldes zu bezahlen. Das Blutgeld für einen Finger oder für eine Zehe ist ein Zehntel des vollen Betrages; nach einem Gliede des Fingers oder der Zehe aber, wenn der Finger drei Glieder hat, ein Drittel des nach dem Finger zu zahlenden Blutgeldes, wenn er aber nur zwei Glieder hat, wie z. B. der Daumen, die Hälfte dieses Betrages. Für jeden einzelnen Zahn ist die Hälfte eines Zehntels des vollen Blutgeldes zu bezahlen, was fünf Kamele oder 500 Dirhem ausmacht. Dies beruht auf einem Ausspruche des Propheten, daß für jeden Zahn fünf Kamele zu entrichten sind. Es ist jedoch zu bemerken, daß, wenn wir die Zahl der in einem kompletten Gebisse befindlichen Zähne, also 32, mit dem derart festgestellten Entschädigungsbetrag multiplizieren, mehr als das volle Blutgeld herauskommt. Dies erklären die mohammedanischen Juristen verschiedenartig; da jedoch der Prophet so verfügt hat, so halten sie sich daran.

Auch von den Verletzungen des Kopfes und des Gesichtes haben einige einen festgesetzten Preis. So ist für jede Wunde, bei welcher der Knochen sichtbar wird, die Hälfte eines Zehntels des vollen Blutgeldes zu bezahlen; bei jenen Wunden, bei welchen ein Knochenbruch eintritt, ein Zehntel des Blutgeldes, bei jenen Wunden, bei welchen der Knochen entzweibrach oder von seinem Platze verrückt wurde, ein Zehntel und überdies noch die Hälfte eines Zehntels des Blutgeldes; bei jenen Verwundungen, bei welchen die Wunde bis an den inneren Teil des Schädelknochens, bis an die „dura mater" genannte Haut dringt, ein Drittel des vollen Betrages zu bezahlen. Frauen kommt die Hälfte all dieser Beträge zu.

Die übrigen Verletzungen des Kopfes und des Gesichtes werden auf Grund richterlicher Schätzung (*ḥukûmet 'adl*) entschädigt. Für die richterliche Schätzung gilt die Vorschrift, daß man, wenn an der Person, welche eine Verletzung erlitten hat, nach der Heilung die Spuren einer einen körperlichen Fehler verursachenden Verletzung sichtbar sind, annimmt, diese Person sei ein Sklave. Als solcher wird sie von Sachverständigen erst ohne den Fehler, dann mit dem Fehler geschätzt. So viele Prozent nun die Differenz zwischen diesen beiden Beträgen von dem Schätzungswerte in fehlerlosem Zustande ausmacht, in demselben Verhältnis ist ein Teil des vollen Blutgeldes der verletzten Partei als Entschädigung zu bezahlen.[1]) Ist z. B.

---

1) تفسير الحكومة على ما قاله الطحاوى ان يقوم لو كان

Digitized by Google

der imaginäre Wert einer Person ohne Fehler 10 000 Piaster, mit dem Fehler 8000 Piaster, dann ist die Differenz 2000 Piaster, d. i. $^1/_5$, und nach diesem Verfahren erhält die verletzte Partei für die Verletzung ein Fünftel des vollen Blutgeldes.

Das Blutgeld des Sklaven bildet dessen faktischer Wert. Sollte jedoch dieser Wert das volle Blutgeld eines freien Menschen erreichen, so sind von diesem Betrage 10 Dirhem abzuziehen, damit auch hier zwischen einem Freien und einem Sklaven ein Unterschied sei. Das Blutgeld für den Muslim und für den tributpflichtigen Bürger (*dimmî*) ist gleich.[1])

In einigen Fällen ist die Feststellung dessen, welche Strafe dem Täter für die begangene körperliche Verletzung aufzuerlegen sei, ob nämlich die Vergeltung der Verletzung oder die Verurteilung zur Bezahlung des Blutgeldes einzutreten habe, mit gewissen Schwierigkeiten verbunden. Denn das mohammedanische Strafrecht will darauf Rücksicht nehmen, daß der Schuldige keine schwerere Strafe erhalte, als er nach dem Gesetze verdient, die verdiente aber bekomme, wenn nur die hierzu berechtigte Person sie ihm nicht erläßt. So kann jemand, der einem andern den Kopf einschlägt und die verletzte Partei infolge des Schlages das Licht beider Augen verliert, dafür nicht durch Vergeltung der Verletzung bestraft, sondern nur zur Bezahlung des Blutgeldes verurteilt werden, weil dabei, daß er der verletzten Partei den Kopf einschlug, nicht deren Blendung seine Absicht sein konnte. Versetzt aber einer einem anderen eine Ohrfeige und schlägt dabei der verletzten Partei einige Zähne aus, so sind auch dem Täter ebensoviele Zähne auszufeilen, denn hier liegt die Vorsätzlichkeit nahe und bei einer körperlichen Verletzung gilt der halbe Vorsatz als vollkommener. Es braucht für Zähne kein Blutgeld bezahlt zu werden, welche später wachsen, wie für Kinderzähne. Schlägt ein Kind einem andern einen Zahn aus, so muß man die Volljährigkeit der ver-

---

مملوكا وليس به هذه الشجة ويقوم وعى به ثم ينظر كم نقص ذلك من قيمة العبد فيجب ذلك القدر من دية الحر فان كان نصف عشر القيمة .يجب نصف عشر الدية وان كان ربع عشر فربع عشر Gauhare II, 219.

1) (الذمى كالمسلم) ودیتده ذمی مسلم کبیدر رسول علیه الصلاة والسلامك (دية كل ذى عهد فى عهده الف دينار) قول شريفى ايچون يعنى هر عهد صاحبنك عهدى حالنده دیتی بیك دينارد ديمكدر وبو حديث شريفله ابو بكر وعمر رضى الله عنهما قضا بيوردیلر Durer terg. I, 406.

Digitized by Google

letzten Partei abwarten, und wenn der ausgeschlagene Zahn nicht nachwächst, so müssen die Angehörigen des Täters Blutgeld bezahlen.

Es wurde bereits erwähnt, daß man jemanden nicht nur vorsätzlich und infolge eines Irrtums, sondern auch dadurch töten oder körperlich verletzen kann, daß man hierzu Veranlassung gibt. Diese zum großen Teile aus Nachlässigkeit oder Sorglosigkeit entspringenden strafbaren Handlungen behandelt die mohammedanische Strafrechtstheorie sehr detailliert.

Ein solcher Fall ist es, wenn jemand eine der Landstraße zugewendete, im Einsturz begriffene Wand (*ḥâʾiṭ*) oder einen solchen Zaun hat, und diese trotz Aufforderung[1]) von Seiten eines Bürgers — der das Recht dazu hat — die Mauer niederzureißen, innerhalb entsprechender Zeit nicht niederreißt. Stürzt nun die Wand ein und verursacht den Tod oder die Verletzung eines anderen, so ist die Person, welche verpflichtet war, die Mauer in gutem Zustande zu erhalten, die daher auch ein anderer sein kann, als der Eigentümer des Hauses, zur Bezahlung des Blutgeldes zu verurteilen. Die Behörde oder diejenige Person, welche das Niederreißen der Mauer verlangt hat, hat nicht das Recht, dem Herrn des Hauses Aufschub zu gewähren, um die Mauer in Ordnung zu bringen, denn hier handelt es sich um eine öffentliche Angelegenheit und nicht um das Recht einzelner.[2]) Neigt sich jedoch die Mauer nicht gegen die Straße, sondern gegen den Nachbargrund, so hat der Nachbar das Recht, entweder zum Niederreißen der Mauer Aufschub zu gewähren, oder den Hausherrn im vorhinein von den Rechtsfolgen, welche aus dem Niederstürzen der Mauer entspringen können, zu befreien. Gehört das baufällige Haus eventuell mehreren, so z. B. dreien, so müssen alle drei aufgefordert werden, die Mauer herzustellen, denn wurde nur ein Hausherr aufgefordert, so hat dieser nur ein Drittel des Blutgeldes zu bezahlen, während die übrigen für nichts verantwortlich sind.[3])

---

1) واذا مال الحائط الى طريق المسلمين فطولب صاحبه بنقضه واشهد عليه فلم ينقضه فى مدة يقدر على نقضه فيها حتى سقط ضمن ما تلف من نفس او مال وان لم يطالب بنقضه حتى تلف به انسان او مال لم يضمن Gauhare II, 226.

2) طريقه مائل اولان ديوار ايچون قاضى ياخود طالبك تأجيلى صحيح اولمز زيرا عامه‌نك حقيدر قاضى وطالب ايچون عامه‌نك حقنى ابرا جائز اولمز Durer terǧ. I, 413.

3) شركادن بالكز برينه تقدم اولنوب ديكرلرينه تقدم وتنبيه اولنماسه تقدم وتنبيه اولنان شريك اول ديواردن حصه‌سى نسبتنده

Für die durch Tiere verursachten Schäden ist in der Regel der Herr verantwortlich, wenn das Tier nicht ohne Aufsicht herumstreift; denn sonst kann nach dem Ausspruche des Propheten die durch das unbeaufsichtigte Tier begangene Verletzung nicht bestraft werden.[1]) Geschieht daher das Unglück während des Reitens und während die Tiere gehütet werden, so hat derjenige, der die nötige Sorgfalt unterlassen hat, zu bezahlen. Hat aber jemand bei Einhaltung der Vorschriften des normalen Verkehrs einem andern einen Schaden verursacht, so kann die verletzte Partei hierfür keinen Schadenersatz fordern. So z. B. wenn jemand ordentlich reitet, das Pferd aber mit dem Hufen Kieselsteine in die Luft wirft und ein Stein jemandem das Auge ausschlägt.

Für körperliche Verletzungen, welche Tieren zugefügt werden, kann der Täter zur Verantwortung gezogen werden. Hier ist als Entschädigung für ein ausgeschlagenes Auge der vierte Teil des Tieres zu bezahlen, denn der Prophet hat so geurteilt. Für das Auge eines Tieres aber, das zum Schlachten geführt wird, ist nicht so viel zu bezahlen, da in einem solchen Falle nur der verursachte Fleischmangel zu ersetzen ist.

Interessant ist die Feststellung des Blutgeldes in Fällen, wo jemand zum Teile seinen Tod oder seine Verletzung selbst verursacht hat. In diesem Falle belastet nämlich ein Teil des Blutgeldes den Beschädigten selbst. Wenn z. B. vier Menschen eine große Säule heben, die Säule umstürzt und einen der dabei beschäftigten vier Menschen tötet, dann belastet jeden der vier Männer je ein Viertel des vollen Blutgeldes. Die Bezahlung des vierten Viertels kann jedoch, da dieses auch den Rechtsnachfolgern des Erschlagenen zukommen würde, von den Rechtsnachfolgern nicht verlangt werden. Oder: Drei Männer graben einen Brunnen und infolge des Verschuldens aller drei stürzt der Brunnen ein und verursacht den Tod eines von ihnen. Da ein Drittel des Blutgeldes des Verstorbenen entfällt, so haben die übrigen den Rechtsnachfolgern ihres Kameraden nur je ein Drittel des vollen Blutgeldes zu bezahlen. Oder: Zwei Menschen sitzen in einem Kahn und

---

دیتدن حصه ویرمك لازم کلور یوقسه دیتك کلیسنی ویرمك لازم کلمز دیتدن تقدم اولنان شریکك حصه سندن ما عداسی هدر اولور 'Omer Hilmi 37.

1) Siehe auch § 94 der türkischen Mejelle. بو ماده ابی هریره رضی الله تعالی عنهدن مروی بولنان «العجماء جباره» حدیث شریفدن ماخوذ بر قاعده فقهیه اولوب حدیث مذکور «اتلاف البهیمة هدر لا ضمان علی صاحبها» دیو تفسیر اولنمشدر 'Ali Ḥajder, Durer ul-ḥukkâm I, 369.

Digitized by Google

fangen eine Schlägerei an. Infolge der Bewegung der Raufenden kippt der Kahn um und einer seiner Insassen ertrinkt. In diesem Falle zahlt der am Leben gebliebene die Hälfte des Blutgeldes. Oder: Ein Arzt nimmt an dem Kranken mit dessen Zustimmung eine Operation vor. Begeht der Arzt keinen Fehler, so ist er für den eventuellen Tod des Patienten nicht verantwortlich. Begeht er aber einen Fehler und überschreitet er die Grenzen, innerhalb welcher der Arzt sich der Praxis nach bewegen muß, so hat er die Hälfte des Blutgeldes zu bezahlen.

Die menschliche Gesamtheit kann ebenfalls gegenüber dem Einzelnen verantwortlich sein für eine gegenüber dem Einzelnen, wenn auch ohne Willen, begangene Verletzung, indem im Falle eines richterlichen Irrtums das für eine zum Tode verurteilte und hingerichtete Person entfallende Blutgeld das Ärar bezahlen muß.[1])

Schließlich muß hier noch der gegen das keimende Leben (*janîn*) begangenen strafbaren Handlungen gedacht werden, für welche die Täter ebenfalls Blutgeld zahlen (*jurre*).

Über das Leben des Embryos verfügen der Gatte und die Gattin. Treibt sich die schwangere Frau durch Einnehmen von Medikamenten oder in anderer Weise die Frucht ab und hat auch der Gatte eingewilligt, dann hat die Handlung keinerlei strafrechtliche Folgen. Tut die Frau aber ähnliches ohne Zustimmung des Gatten, dann haben die Angehörigen der Frau das Blutgeld für den Embryo zu bezahlen. Das Abtreiben eines Embryos, bei welchem die menschlichen Formen noch nicht entwickelt sind, ist mit gar keiner Verantwortlichkeit verbunden, während für die Vernichtung eines Embryos, der schon solche Formen aufweist, ein Blutgeld von 500 Dirhem zu bezahlen ist, ohne Rücksicht darauf, ob es ein Knabe oder ein Mädchen ist.[2]) Für Zwillinge ist das doppelte zu bezahlen. Versetzt jemand einer schwangeren Frau einen Stoß an

---

1) (وبيت المال ان لم تزك فرجم) ومرجومك ديتى بيت المالدن واجب اولور اكر شاعدلر تزكيه اولنمدى ايسه Durer terǧ. I, 371.

2) غرده ذكور ايله اناثك فرقى يوقدر يعنى جنين ميت كرك اوغلان وكرك قز اولسون جانى اوزرينه هر حالده بشيوز درهم كموش ويرمك واجب اولور يوقسه قزك غرمسى اوغلانك غرمسنك نصفى دكلدر 'Omer Ḥilmî 44. لما روى ان امرأة ضربت بطن أمرأة فالقت جنينا ميتا فقضى النبى صلى الله عليه وسلم على عاقلة الضاربة بغرة عبد او امة قيمتها خمسمائة درهم ولم يستفسرهم انه ذكر او انثى فدل على ان حكمهما سواء Gauhare II, 230.

Digitized by Google

den Leib und abortiert die Frau infolgedessen, so hat der Täter das Blutgeld für den Embryo den Erben des Embryo zu bezahlen. Der Täter selbst aber kann von dem Blutgeld nichts bekommen, selbst wenn er sonst zu den Erben zählen sollte. Das Blutgeld für den Embryo ist innerhalb eines Jahres fällig.

XII.

Die Verantwortlichkeit derjenigen, welche mit dem Schauplatz des Totschlages in territorialer Verbindung stehen (*ḳasâme*)[1]. Für einen durch einen unbekannten Täter oder durch mehrere unbekannte Täter begangenen Totschlag können unter gewissen Umständen diejenigen zur Verantwortung gezogen werden, welche nach der Auffassung des Islam Gelegenheit und die Pflicht gehabt hätten, über das Gebiet, auf wechem der Mord erfolgte, die Aufsicht derart zu üben, daß das Begehen einer solchen strafbaren Handlung nicht möglich werde. Das Verfahren bezüglich des Aussprechens der Verantwortlichkeit — zu dessen Einleitung die Klage der Erben des Ermordeten notwendig ist — ist einzuleiten, wenn man in einer Gemeinde oder in einem besonderen Teile einer solchen (*maḥalla*), ferner in einem Hause, das jemandes Eigentum bildet, oder auf einem von einer Gemeinde nicht zu fernen Gebiete, von welchem die menschliche Stimme in der Gemeinde hörbar ist, oder an einem Orte, der niemandes Eigentum ist, einen Leichnam findet, und wenn es offenkundig ist, daß der Betreffende, dessen Leichnam man fand, eines gewaltsamen Todes gestorben ist. Als gewaltsam ist der Tod zu betrachten, wenn an der Leiche eine Wunde wahrnehmbar ist, oder wenn an ihr Spuren von Schlägen, Würgen zu sehen sind, oder wenn schließlich aus dem Ohre, aus dem Auge Blut fließt.

Zur Einleitung des Verfahrens ist es nicht notwendig, daß der ganze Leichnam gefunden werde, es genügt, wenn der größere Teil, wenn auch ohne Kopf, oder die Hälfte des Körpers mit dem Kopfe gefunden wird.

Erfolgte der Mord in einer Gemeinde oder in einem Stadtviertel und erhebt der Erbe des Mörders nicht die Klage gegen eine gewisse konkrete Person, sondern gegen die Bevölkerung der betreffenden Gemeinde oder des betreffenden Stadtviertels im allgemeinen oder gegen mehrere Personen aus der Bevölkerung, ohne zur Bekräftigung seiner Anklage über Beweismittel zu verfügen,

---

1) Das Wort *ḳasâme* bedeutet ursprünglich Schwur, Eid, — als terminus technicus bezeichnet es eine besondere Art der Beeidigung. في لغة بمعنى القسم وهو اليمين مطلقا وشرعا اليمين بالله تعالى بسبب مخصوص وعدد مخصوص على شخص مخصوص على وجه مخصوص Radd ul-muḥtâr V, 549.

Digitized by Google

dann müssen 50 Personen aus der Bevölkerung, welche der Kläger nach eigenem Belieben auswählt, darauf beeidigt werden, daß nicht sie die Mörder sind, und daß sie nicht wissen, wer der Mörder ist. Legen die zum Eid aufgerufenen Personen den Eid ab, so werden sie von der Strafe der Vergeltung befreit, doch ist die Gemeinde oder der Stadtteil verpflichtet, das für den Ermordeten entfallende Blutgeld zu bezahlen. Dieses Verfahren beruht auf einer von dem Peopheten stammenden Tradition und auch der Prophet selbst ist so vorgegangen.[1]) Das derart zugeurteilte Blutgeld wird auf die Bevölkerung ohne Rücksicht auf die Zahlungsfähigkeit der Einzelnen im gleichen Verhältnis ausgeworfen.

Hat die Gemeinde keine 50 Bewohner, so ist der Eid so oft zu wiederholen, bis er fünfzigmal gesprochen ist. Die Ablegung des Eides kann niemand verweigern, denn die Beeidigung ist nach der religiösen Theorie für jedermann bindend. Sollte dennoch jemand zögern, den Eid abzulegen, dann sind zwei Fälle möglich, je nachdem die Gemeinde auf Feststellung des Vergeltungsrechtes oder auf Blutgeld verklagt wird. Im ersten Falle wird der sich weigernde solange eingesperrt gehalten, bis er den Eid ablegt, im letzterwähnten Falle, wenn nämlich von der Gemeinde nur das Blutgeld gefordert wird, hat derjenige, der sich weigert, den Eid abzulegen, den ganzen Betrag zu bezahlen.[2])

Der Kläger verliert den gegen die Gemeinde erhobenen Rechtsanspruch, sobald er einen Insassen einer anderen Gemeinde des Mordes anklagt. Nach einigen Juristen verwirkt er diesen Anspruch auch dann, wenn die angeklagte Person jener Gemeinde angehört, wo der Mord geschehen ist. Kann daher die Gemeinde beweisen, daß der Kläger sich mit seiner Anklage gegen einen andern gewendet habe, so ist der Kläger mit seiner Klage abzuweisen. Diese Verfügung findet darin seine Erklärung, daß der Kläger die gegen eine einzelne Person erhobene Anklage leichter fallen lassen könnte, weil das Blutgeld von einer eventuell vermögenslosen einzelnen Person schwerer einzutreiben ist, als von einer Gemeinde.

Die Frage ist übrigens strittig. Nach Abû Ḥanîfa ist eine Einwendung der angeklagten Gemeinde, der Kläger habe schon vorher gegen einen anderen eine Anklage erhoben, nicht zu berücksichtigen; während nach der Ansicht seiner Schüler der Kläger in einem solchen Falle unbedingt abzuweisen ist.

In der Türkei wird infolge der auf Vorschlag des Śejch ul Islâm im Jahre 1293 AH. (1876 n. Chr.) erlassenen Verordnung des Sultans gemäß der Lehre der Letzterwähnten geurteilt.[3])

1) Durer terǵ. I, 425.

2) 'Omer Ḥilmî 48.

3) بو مسئله مسائل مجتهد فيهادن اولوب امام اعظم حضرتلرينك عندنده صورت مذكوره اعالئ محلهنك شهادتلرى قبول اولنماز

Digitized by Google

Auch darüber sind die Gelehrten nicht einer Meinung, wer in dem Falle, wenn eine Gemeinde zur Zahlung des Blutgeldes verurteilt wird, dazu beizutragen hat, ob die Eigentümer der Häuser oder deren derzeitige Besitzer, wie z. B. die Nutznießer oder Inwohner. Abû Ḥanîfa erklärte, daß die Hauseigentümer diese Last zu tragen haben, Abû Jûsuf und Muḥammed waren entgegengesetzter Ansicht. Die ottomanische Rechtsprechung hat auch hier die Theorie der Schüler angenommen und im Jahre 957 AH. (1550 n. Chr.) ordnete der Sultan auf Antrag des damaligen Sejch ul Islâm Ebû 'lsu'ûd Efendi an, daß der Richter sich darnach zu halten habe und wenn ein türkischer Richter dennoch in einer solchen Angelegenheit nach Abû Ḥanîfa urteilen sollte, so sei sein Urteil nicht zu vollziehen.[1]) Es ist jedoch zu bemerken, daß, wenn auch zur

اما امامینك عندنده قبول اولنور. وبو مسئله امامین قولی اوزره ترتیب ایدلمشدر. چونکه امامینك رأیی ناسه ارفق ومصلحت عصره اوفق ایدوکندن انکله عمل اولنمق اوزره ارادهٔ سنیه استحصالنی مجله جمعیت علیهسی با مذکره مقام مشیخت عالیایه افاده ایدوب مقام مشار الیهدن دخی عتبهٔ ملوکانه‌یه لدی العرض امامین قوللریله عمل اولنمق اوزره بیك ایکیوز طقسان اوچ سنهسی رمضان شریفك اوچنجی کونی اراده سنیه شرفصادر اولمشدر. بو مسئله‌ده کتب فتاواده امام اعظم حضرتلرینك قول شریفی اخذ اولنمشیکن بو رساله‌ده امامین حضرتلرینك قول شریفلری اخذ اولنمسنك سببی بو در 'Omer Ḥilmi 52.

بو مسئله‌ده امام اعظم ایله امامین بینلرنده اختلاف وقوعبولمشدر [1] امام اعظم قسامه ودیتك مالك اوزرینه لازم کلمسنی وامامین واضع الید وساکن اوزرینه لازم کلمسنی رأی واجتهاد بیورمشلردر لکن بو خصوصده امام ابی یوسف حضرتلرینك رأیی ناسه ارفق ومصلحت عصره اوفق اولغله انك رأییله عمل اولنه دیو طقوز یوز اللی یدی سنهسی ربیع الاول تاریخنده شیخ الاسلام ابو السعود افندی مرحومك عرضی اوزرینه فرمان همایون صادر اولمشدر بناء علیه ممالك محروسهٔ شاهانده بولنان بالجمله حکام خصوص مذکوره امام ابی یوسف حضرتلرینك رأییله حکمه مأمور اولوب امام اعظم حضرتلرینك رأییله حکمه مأذون اولمدقلرندن امام اعظم حضرتلرینك رأیی موجبنجه حکم ایتسهلر نافذ اولماز 'Omer Ḥilmi 50.

Digitized by Google

Zeit, wo die Leiche aufgefunden wurde, einige zufällig aus der Gemeinde abwesend waren, die aber in der Gemeinde ein Haus haben, auch die Abwesenden zum Blutgeld beitragen, während sie, wenn sie kein Haus haben oder, wenn sie eins haben, dies ein anderer bewohnt, nicht zu zahlen haben.

Es kann geschehen, daß man zwischen zwei Gemeinden oder zwischen zwei Nomadenstämmen auf einen Leichnam stößt. In einem solchen Falle belastet die Verantwortlichkeit die näher Befindlichen. Der Prophet ließ in einem solchen Falle die Entfernung zwischen den Gemeinden abmessen. Waren die beiden Gemeinden von der Stelle, wo der Leichnam lag, gleich weit entfernt, dann waren beide gleich verantwortlich.

Der Leichnam muß an einer Stelle liegen, von wo die menschliche Stimme in der Gemeinde gehört wird, denn ist diese Stelle weiter entfernt, dann haftet die Gemeinde nicht. Die Bevölkerung einer Gemeinde kann nämlich nur dann für ein in der Gemarkung der Gemeinde begangenes Verbrechen in begründeter Weise zur Verantwortlichkeit gezogen werden, wenn von dem Schauplatz des Verbrechens der Hilferuf gehört werden konnte, da es die Pflicht der Bevölkerung ist, auf den Hilferuf zum Schutze des Angegriffenen herbeizueilen. Ist eine Stadt in Viertel aufgeteilt, dann hat das Viertel den Eid abzulegen und das Blutgeld zu bezahlen, welches der Stelle, wo der Leichnam lag, am nächsten liegt.

Eine tödlich verwundete, aber noch lebende Person ist so zu betrachten, als wäre sie gestorben. Die Verantwortlichkeit der betreffenden Gemeinde erleidet dadurch keinerlei Änderung, daß die tödlich verwundete Person nicht auf dem Schauplatz des Verbrechens, sondern in einer anderen Gemeinde stirbt; immer ist jene Gemeinde verantwortlich, wo die tödliche Verletzung erfolgte.

Wegen Leichen, die auf einem Marktplatze, auf der Landstraße, in einem Kerker oder in einer *djâmi'*, welche gemeinsames Eigentum bilden, aufgefunden wurden, hat niemand einen Eid abzulegen und das Blutgeld belastet das Ärar.[1]) Wird der Leichnam in jemandes

---

1) (وان وجد في الجامع او الشارع الاعظم فلا قسامة فيه والدية على بيت المال) لانه للعامة لا يختص به واحد منهم Gauhare II, 233. Wegen der in Kerkern gefundenen Leichen hat nach Abû Jûsuf das Personal des Kerkers zu schwören und zu zahlen. وان وجد في السجن ولم يعرف قاتله والدية على بيت المال عندهما وقال ابو يوسف الدية والقسامة على اهل السجن لانهم سكان a. a. O. Dagegen hat auch das Ärar gewisse Rechte in bezug auf Beeidigung der Ortsbewohner und Erhebung des *dijet*. Dies kann speziell in dem Falle vorkommen, wenn die Erben des Getöteten unbekannt sind. بر محلده قسامتيي

Haus gefunden, dann wird der Eigentümer, bezichungsweise der Besitzer aufgefordert, den Eid abzulegen und das Blutgeld zu bezahlen. Wird der Leichnam in einem Schiffe gefunden, dann ist die Schiffsbesatzung verantwortlich, wird sie aber in der Moschee oder auf einem Feldwege eines Stadtteiles gefunden, dann haftet die Bevölkerung des Stadtteiles. Für Leichname, welche auf sogenannten staatlichen Äckern (*erâḍî mîrijje*), die sich unter gewissen Bedingungen im Besitze einzelner befinden, ohne daß diese ein Eigentumsrecht auf die Felder haben, gefunden werden, sind nicht die einzelnen Besitzer, sondern die Gemeinden verantwortlich.[1])

Bildet ein Haus, wenn auch zu gleichen Teilen, das Eigentum mehrerer, so ist das Blutgeld in gleichem Verhältnis auf die Miteigentümer des Hauses auszuwerfen. Denn jeder von ihnen hat gleichermaßen die Pflicht, über das Haus zu wachen, und die Unterlassung ist ohne Rücksicht darauf, ob sie eine kleinere oder größere war, für jedermann mit gleichen Folgen verbunden.

XIII.

Die Verantwortung derjenigen, welche mit dem Täter durch ein Blut- oder moralisches Band verknüpft sind. (*ma'ḳule*,[2]) *'âḳile*). Das nach dem nicht absichtlich begangenen Totschlag entfallende

---

موجب اولور صورتده بولنان قتيلك وارث معروفى اولديغى حالده امين بيت المال من عليه القسامه قسامه ايتدروب بيت المال ايچون ديت اله بيلور 'Omer Ḥilmi 55.

1) Wenn jemand in seinem eigenen Hause getötet gefunden wird, so belastet — nach Ansicht des Abû Ḥanîfa — das Sühngeld seine *'Aḳile*. Seine beiden Schüler sind jedoch der Meinung, daß in diesem Falle nichts zu verfügen, und der Todesfall als Selbstmord des Betreffenden aufzufassen sei. وان وجد قتيل فى دار نفسه فعلى عاقلته اى تجب الدية على عاقلة القتيل لورثته عند الامام وعندهما لا شىء فيه لان لما وجد قتيلا فى دار نفسه جعل كانه قتل نفسه ومن قتل نفسه يهدر دمه وقال الامام انما وجبت الدية على عاقلته لانه لو وجد غيره قتيلا فى ذلك الموضع كانت الدية على عاقلته لان السبب وجود القتيل فى ذلك المكان كما نص عمر رضى الله تع عنه وحين وجد قتيلا كانت الدار مملوكة لورثته لا نه لانه ميت ليس من اهل الملك فلهذا كانت الدية على عاقلته Śejchzâde, Sarḥ multaḳâ II, 328.

2) Als juristisches Kunstwort wird *ma'ḳule*, pl. *ma'âḳil*, im Sinne von *dijet* gebraucht. وتسمى عقلا لانها تعقل الدماء من (وهى الدية)

Blutgeld haben die Angehörigen des Täters zu bezahlen. Dies gilt so sehr als Regel, daß einige mohammedanische Juristen behaupten, der Täter selbst könne, da er außerhalb des Begriffs der Angehörigen fällt, durchaus nicht verpflichtet werden, zur Bezahlung proportionell beizutragen und daß das ganze Blutgeld auf die Angehörigen auszuwerfen sei.[1]) Nach unseren Quellen hat der Täter ebenfalls einen Teil zu bezahlen. Der Ideengang, mit welchem die Rechtsgelehrten dieses eigentümliche strafrechtliche Prinzip begründen, ist etwa der folgende. Trifft jemanden ein Unglück, wird er z. B. bestohlen oder ist er abgebrannt, dann pflegen die Menschen für ihn zu sammeln, um ihm wieder auf die Füße zu helfen.[2]) Der ohne Absicht verursachte Totschlag ist ebenfalls ein solches Unglück, weil er dem Täter große Geldlasten auferlegt, infolgedessen man auch ihm helfen muß. Darüber, wer als Angehöriger des Täters zu betrachten sei, herrscht eine überaus große Meinungsverschiedenheit und die Gelehrten können nur darin übereinkommen, daß die Zusammengehörigkeit dort zu suchen ist, wo die Menschen untereinander die gegenseitige Hilfeleistung (*tanâṣur*) üben. Die gegenüber den Angehörigen ausgesprochene Zahlungspflicht soll auch eine Strafe dafür sein, daß sie auf den Täter nicht genügend acht gegeben

---

ان تسفكه اى تمسكه ومنه العقل لانه يمنع القبائح Radd ul-muḥtâr V, 561.

1) لانه المباشر للقتل فلا (d. h. einer der *'âḳile*) والقاتل كاحدهم معنى لاخراجه من العقل ومؤاخذة غيره وقال الشافعى لا يجب على القاتل شىء لانه اذا لم يجب عليه الكل فلا يجب عليه البعض Śejchzâde II, 332. (والقاتل عندنا كاحدهم) يعنى اذا كان من اهل العطاء اما اذا لم يكن فلا شى عليه من الدية عندنا ايضا ذكره فى المبسوط وعند الشافعى لا شى عليه مطلقا Radd ulmuḥtâr V, 564. Zur Erklärung des obenerwähnten *'aṭâ* (Sold, Gage), von welchem die Raten des Sühngeldes in Abzug zu bringen sind, bemerkt derselbe Autor folgendes: والفرق بين العطية والرزق ان الرزق ما يفرض فى بيت المال بقدر الحاجة والكفاية مشاهرة او ميامنة والعطاء ما يفرض فى كل سنة لا بقدر الحاجة بل بصبره وغنائه فى امر الدين a. a. O. pag. 562.

2) وكانوا قبل الشرع يتحملون عنه تكرما واصطناعا بالمعروف فالشرع قرر ذلك وتوجد هذه العادة بين الناس فان من لحقه خسران من سرقة او حرق يجمعون له مالا لهذا المعنى Radd ulmuḥtâr V, 562.

Digitized by Google

haben. Es gab wohl Juristen, die sagten, die Angehörigen seien nicht schuldig, es könne daher auch nicht von ihnen gefordert werden, daß sie zahlen, daß der Täter daher allein für seine Handlungen hafte. Diese Lehre fand aber keine Verbreitung, denn die Zahlungspflicht der Angehörigen beruht auf berühmten Traditionen und auch die Genossen des Propheten sind so vorgegangen.[1])

In der ersten Zeit des Islam war die Hilfeleistung die Pflicht der Familienangehörigen, später, als infolge der veränderten staatlichen und militärischen Organisation das Verhältnis der Offiziers- und Kampfgenossen zwischen den Menschen ein stärkeres Band schuf, als die Blutverwandtschaft, ging die Pflicht der Hilfeleistung auf die Kameraden über und wurden diese unter den Angehörigen verstanden. Der Kalif 'Omar ließ Konskriptionslisten, Diwâne, für die Provinzgouverneure und Richter anfertigen und wenn der Name einer Person in diesen Listen enthalten war, wurde die betreffende Person als zum Diwân gehörig betrachtet. Die in der Konskriptionsliste enthaltenen Genossen waren einander gegenseitig Hilfeleistung schuldig und sie bezahlten auch zusammen das Blutgeld für solche Genossen, die des nicht absichtlichen Totschlages für schuldig befunden wurden. So zahlten z. B. die Ġâzîs für ihre Ġâzîgenossen, die Kanzlisten (*kâtib*) für ihre Kanzlistengenossen.[2])

Auf die Einwendung derjenigen, die behaupteten, es sei ungesetzlich, die Offiziers- und Kampfgenossen des Täters als zahlungspflichtige Angehörige zu betrachten und auf dieser Grundlage zu verurteilen, antworteten die Freunde der neueren Ordnung, es sei wahr, daß das Blutgeld früher nur die Familienangehörigen belastet habe.[3]) Deshalb aber sei die Abweichung von der früheren Praxis

---

1) ايجابها عليهم مشهور ثبت بالاحاديث المشهورة وعليه عمل الصحابة والتابعين فيزاد به على الكتاب على ان العاقلة يتحملون باعتبار تقصيرهم وتركهم حفظه ومراقبته Radd ulmuḥtâr V, 562.

قاتلى حفظ عاقله اوزرينه واجبدر ايمدى اول عاقله قاتلى حفظ ايتمدكلرى وقتده اول عاقله قصور ايتمش اولورلر حالبوكه عاقلەدن قصور ايتمك ذنبدر دخى شو علتدن ايچوندركه تحقيق اول قاتل اتجق عشيرتنه كورونوب فخر ومباعات سببيله قتل ايدر ايمدى اول عاقله قتلده قاتله مشارك كبى اولورلر Krimizâde 76.

2) قال فى غرر الافكار فان كان غازيا فعاقلته ممن يرزق من ديوان الغزاة وان كان كاتبا فعاقلته من يرزق من ديوان الكتاب Radd ulmuḥtâr V, 562.

3) والعاقلة عند الشافعى العشيرة . . . . ولنا ان عمر رضى الله

Digitized by Google

nicht eine Abänderung des Sari'atgesetzes, sondern nur dessen Entwicklung, da, wie jedermann weiß, die Familie das Blutgeld einzelner Familienangehöriger kraft des Prinzipes der gegenseitigen Hilfeleistung zahlen mußte, während infolge der veränderten Verhältnisse die gegenseitige Hilfeleistung nicht innerhalb des Rahmens der Familie, sondern in dem der einzelnen Truppenkörper, Bataillone u. s. w. zu suchen sei.[1]) Die Frauen und Kinder sind eben deshalb von der Verpflichtung des Beitrages zur Bezahlung des Blutgeldes befreit, weil diese als nicht leistungsfähig bei der Hilfeleistung nicht in Betracht kommen.[2]) Kommt aber jemand in der Konskriptionsliste nicht vor, dann können seine Verwandten, seine Stämme oder andere, mit denen er im gegenseitigen Verhältnisse der Hilfeleistung stand, die Angehörigen sein, z. B. bei Handwerkern die Zünfte, die Korporationen der Jäger, der Fischer, der Geldwechsler, der Lohnfuhrwerker, das Kollegium der Schüler (*Softas*).

Sehr ansehnlich ist die Zahl der Juristen, die behaupten, von zahlungspflichtigen Angehörigen könne nur bei den Arabern die Rede sein, weil die Nichtaraber auf ihre Familienabstammung keine genügende Sorgfalt verwenden und auch einander keine Hilfe leisten, so daß unter solchen Umständen auch die Abwälzung der rechtlichen Folgen einer strafbaren Handlung auf andere gegen die juridische Analogie verstoßen würde.

تعالى عنه فرض العقل على اهل الديوان بمحضر من الصحابة رضى الله تعالى عنهم ولم ينكر عليه منكر منهم فكان ذلك اجماعا منهم فان قيل كيف يظن بهم الاجماع على خلاف ما قضى رسول الله عليه السلام قلنا هذا اجماع على وفق ما قضى به رسول الله صعلم فانهم علموا ان رسول الله انما قضى على العشيرة باعتبار النصرة وقد كان قوة المرء ونصرته يومئذ بعشيرته ثم لما دوّن عمر رضى الله عنه الدواوين صارت القوة والنصرة بالديوان فلهذا قضى بالدية على اهل الديوان Śejchzâde, Śarḥ multaḳâ II, 332.

ولم يكن ذلك منه تغييرا لحكم الشرع بل تقريرا له لانه 1) عرف ان عشيرته كانوا يتحملون بطريق النصرة فلما كان التناصر بالرايات جعل العقل عليهم حتى لا يجب على نسوان وصبيان لانه لا يحصل بهم التناصر Radd ulmuḥtâr V, 562.

ولا تدخل النساء والصبيان فى العقل لقول عمر رضى الله 2) عنه لا يعقل مع العواقل صبى ولا امرأة ولان العقل انما يجب على اهل النصرة Śejchzâde II, 333.

Digitized by Google

Aus alldem ist zu ersehen, daß hinsichtlich der Frage der Feststellung der Angehörigen eine große Konfusion herrscht und dem urteilenden Richter ein weites Gebiet für Folgerungen freisteht. Darin jedoch stimmen alle überein, daß ein Muslim für einen Nichtmuslim nicht zu bezahlen hat und umgekehrt, denn hier kann von einer gegenseitigen Hilfeleistung keine Rede sein.

Darüber, ob Nichtmohammedaner für einander zu bezahlen haben, teilen sich wieder die Meinungen. Einige behaupten, daß sie für einander zu bezahlen haben, denn es wird gesagt, daß die Ungläubigen eine Nation bilden, andere wieder treten für die Ansicht ein, sie haben nicht für einander zu bezahlen, denn dort, wo die gegenseitige Feindseligkeit so groß ist, wie z. B. zwischen Christen und Juden, kann ein auf der Vorschrift der gegenseitigen Hilfeleistung beruhendes Verfahren nicht rationell angewendet werden.[1]) Daß aber vorher in der Türkei tatsächlich die Praxis herrschte, daß man auch die Nichtmohammedaner für einander zahlen ließ, kann auch daraus gefolgert werden, daß in den zwischen dem türkischen Reiche und anderen Staaten geschlossenen Verträgen von europäischer Seite schon vor Zeiten ausbedungen wurde, daß die in der Türkei lebenden ausländischen Untertanen nur für ihre eigenen Taten zur Verantwortung gezogen würden.[2])

Die Zahlungspflichtigen haben das Blutgeld innerhalb dreier Jahre zu bezahlen. Das Bemessen auf die Angehörigen des Täters hat in der Weise zu erfolgen, daß auf je eine Person nicht mehr als drei oder höchstens vier Dirhem entfallen, also jährlich ein oder höchstens $1^1/_3$ Dirhem. Erweist sich ein Stamm als zu klein, so daß je eine Person mehr als diesen Maximalbetrag zu zahlen hätte, dann muß auch der nächste Stamm herangezogen werden u. s. w. Erst kommen die Brüder, dann deren Söhne, dann die Onkel, dann deren Söhne.

Nach der Ansicht einiger können der Vater, der Großvater, Sohn, der Enkel des Täters nicht als zahlungspflichtige Angehörige betrachtet werden. Auch die Eheleute sind vom Gesichtspunkte dieser Zahlung nicht gegenseitige Angehörige.[3])

1) ويعقل الكافر عن الكافر وان اختلفا ملة لان الكفر ملة واحدة ان لم تكن العداوة بين الملتين ظاهرة كاليهود مع النصارى Sejchzâde II, 333.

2) So lesen wir z. B. in einem vom Sultan Sulejman II. bestätigten älteren Vertrage: „et aulcun ne doyve rendre compte seullement de soy-mesme et non d'autres meschantes personnes de sa nation." *Le régime des capitulations*, par un ancien diplomate. Paris 1898, pag. 51.

3) وآباء القاتل وابناؤه لا يدخلون في العاقلة وقيل يدخلون وليس احد الزوجين عاقلاً للاخر Radd ulmuhtâr V, 564. Sejchzâde II, 332.

Digitized by Google

Geschieht die Bemessung nach Truppenkörpern, dann bestimmt der Fürst welches der nächste Truppenkörper ist.

Die Angehörigen haben für die vorsätzlich begangene strafbare Handlung des Täters kein Blutgeld zu bezahlen, ferner für eine solche Handlung, welche nicht durch Zeugenaussagen bewiesen wurde, sondern welche der Angeklagte einfach gestanden oder bezüglich welcher er sich verglichen hat, oder schließlich für eine Handlung, deren Betrag weniger als $^1/_{20}$ des Blutgeldes, d. i. 500 Dirhem, ausmacht. Nach der Ansicht einiger haben die Angehörigen auch die auf einer richterlichen Schätzung beruhenden Zahlungen zu leisten, wenn die Entschädigung mehr wie 500 Dirhem beträgt. Für die strafbaren Handlungen, welche im Ausland begangen wurden, können die Angehörigen ebenfalls nicht zur Verantwortung gezogen werden.[1])

Hat der Täter keine Angehörigen, dann hat das Ärar das Blutgeld zu bezahlen, nach der Ansicht mehrerer jedoch nur in dem Falle, wenn der Täter ein Muslim ist. Das Ärar ist nämlich das gemeinsame Vermögen der Muslime und die Gemeinsamkeit hat die Pflicht, dem einzelnen in seinem Unglück zu helfen, wie auch die Hinterlassenschaft nach dem Tode einer solchen Person dem Ärar zufällt. Jedoch, sagen die mohammedanischen Schriftsteller mit Resignation, ist das Ärar an vielen Stellen in einem so ungeregelten Zustand, daß es nicht fähig ist, die unter diesem Titel dasselbe belastenden Blutgelder zu bezahlen. In solchen Fällen bleibt nichts anderes übrig, als das Blutgeld aus dem Vermögen des Täters einzutreiben, damit nicht das Blutvergießen straflos bleibe und ganz freigegeben werde.

XIV.

C) Die unbestimmten Strafen (*ta'zîr*).

Eine unbestimmte Strafe ist demjenigen aufzuerlegen, der eine Gott nicht gefällige Sache tut und dessen Handlung nicht unter die mit bestimmten Strafen verbundenen strafbaren Handlungen gehört.

Die unbestimmte Strafe, welche wir auch kurz Züchtigung nennen können, ist zum überwiegenden Teil ein menschliches Recht, obwohl sie auch ein göttliches Recht enthält, und deshalb ist man der Ansicht, daß die verletzte Partei ihre der strafbaren Handlung entspringenden Rechte erlassen und dem Täter verzeihen kann, was

---

1) فاذا لم يوجد له عاقلة بقيت الدية عليه كتاجرين مسلمين في دار الحرب قتل احدهم صاحبه فعقله في ماله Radd ul-muḥtâr V, 566.

Digitized by Google

aber nicht unbedingt die Befreiung des Angeklagten von der Strafe nach sich zieht.

Die Züchtigung unterscheidet sich nach der mohammedanischen Theorie von den zu den göttlichen Rechten gehörenden bestimmten Strafen darin, daß bei den letzterwähnten das Gesetz das Maß der Strafe genau feststellt, während es von der Ansicht des Fürsten, beziehungsweise des Richters abhängt, in welchem Maße die Züchtigung bemessen werden soll, ferner darin, daß die erwähnten bestimmten Strafen unterbleiben, wenn der Angeklagte sich damit verteidigt, er habe die strafbare Handlung unter der Wirkung eines Zweifels begangen, während die Züchtigung ohne Rücksicht auf eine derartige Verteidigung anzuwenden ist. Kindern kann keine bestimmte Strafe auferlegt werden, wohl aber eine Züchtigung, denn diese hat zugleich auch die Aufgabe der Besserung. Kraft der Eigenschaft, daß die Züchtigung die Läuterung und Besserung des Schuldigen bezweckt, nennen einige die Züchtigung, wenn sie gegenüber den Nichtmuslims angewendet wird, gar nicht „*ta'zîr*", sondern einfach „*'uḳûbe*", in welch letzterwähntem Ausdruck der Begriff der Läuterung fehlt.[1]) Dies ändert jedoch an dem Wesen der Sache nichts. Die Züchtigung weicht von der bestimmten Strafe auch darin ab, daß die letzterwähnte nur von dem Fürsten und von dem Richter angewendet werden kann, während die erstgenannte der Vater, der Gatte, der Herr des Täters oder wer immer sonst anwenden kann, der das Begehen einer Ungesetzlichkeit anders nicht zu verhindern vermag, wie auch darin, daß bei der göttlichen Strafe der Angeklagte das Recht hat, sein Geständnis zurückzuziehen, bei der Züchtigung aber nicht, und endlich darin, daß die auf die Verjährung der strafbaren Handlung bezüglichen Vorschriften bei der ersterwähnten zu berücksichtigen sind, bei der letztgenannten aber nicht.

Von dem Vergeltungsrecht unterscheidet sich die Züchtigung hauptsächlich darin, daß jenes ein ausschließlich menschliches Recht ist.

In theoretischer Beziehung steht die Züchtigung jenen Strafen nahe, welche der Fürst in administrativem Wege (*siyâse*) bemessen kann.[2]) Dementsprechend sind die Reformatoren in der Türkei von der Züchtigung ausgegangen und sie werden wahrscheinlich auch in Zukunft nur dann ihre Aufgabe mit Erfolg lösen können, wenn sie diese zur Grundlage nehmen,[3]) da bei den bestimmten Strafen, selbst in der Form eines kodificierten Gesetzes, so wie dies 'Omer

1) الحد يطلق على الذمي والتعزير يسمى عقوبة له لان التعزير شرع للتطهير Radd ulmuḥtâr III, 245.

2) قلت وانظر ان السياسة والتعزير مترادفان ولذا عطفوا احدهما على الآخر Radd ulmuḥtâr III, 204.

3) Vgl. Omar Bey Loutfy, De l'action pénale en droit musulman. Paris 1897, p. 6.

Digitized by Google

Ḥilmī versucht hat kaum mehr als etwa eine modernere Einteilung, und Verminderung der bestehenden Widersprüche im Stoffe, erreichbar ist.

Bei dem Verfahren, betreffend die Bemessung der Züchtigung, ist der Richter nicht an so viele Förmlichkeiten gebunden, wie bei den früher behandelten Strafen und er kann als Beweis nicht nur den Eid, die auf Hörensagen beruhenden Aussagen der Zeugen, die Zeugenschaft eines Mannes und zweier Frauen annehmen, sondern auch die Aussage eines einzelnen, wenn dieser ein unbescholtener wahrer, aufrichtiger Mann ist. Anfangs war man der Ansicht, der Richter könne jemanden auch auf Grund seiner eigenen Kenntnis verurteilen. Die spätere Theorie hat jedoch gegen diese Lehre Stellung genommen, welche der richterlichen Willkür Tür und Tor öffnen kann, und heute gilt die Vorschrift, daß der Richter ohne Berufung auf andere Beweise ausschließlich auf Grund seiner eigenen Kenntnis niemand verurteilen kann.

Sowie die als Züchtigung angewendeten Strafen die größte Verschiedenheit aufweisen, ebenso können auch die Handlungen, welche eine Züchtigung zur Folge haben, die verschiedenartigsten sein. Betrachten wir vorerst die Strafen.

Der Richter braucht dem Schuldigen, der eine eine Züchtigung nach sich ziehende strafbare Handlung begangen hat, nicht unbedingt eine förmliche Strafe aufzuerlegen, wenn der Zweck der Strafe auch sonst erreichbar ist. Behufs Erleichterung des Verfahrens klassifizieren die Rechtsgelehrten die Menschen je nach ihrer sozialen Stellung und nach der dieser entsprechenden Empfindlichkeit in Klassen. In die erste Klasse würden die Gelehrten und Notabilitäten gehören, in die zweite die vornehmen und angesehenen Kaufleute, in die dritte diejenigen, welche eine mittelmäßige Stellung einnehmen, und in die vierte das übrige Volk. Wird nun gegen jemand eine Klage erhoben, infolge deren eine Züchtigung zu bemessen wäre, dann genügt es bei den zur ersten Klasse gehörenden Angeklagten, wenn der Richter einfach erwähnt, es sei ihm zur Kenntnis gekommen, der Angeklagte habe dies oder jenes getan. Die Züchtigung eines Angeklagten aus der zweiten Klasse ist aber überdies schon die Stelligmachung vor dem Richter; in der dritten Klasse besteht die Strafe darin, daß der Angeklagte vor den Richter geführt und eingesperrt wird, während bei den übrigen die Strafe in Haft und in körperlicher Züchtigung besteht. Die Rechtsphilosophen warnen aber dringend davor, daß der Richter sich bei der Urteilsschöpfung ausschließlich durch den Reichtum und die hervorragende gesellschaftliche Stellung des Angeklagten leiten lasse. Denn nicht diese Äußerlichkeiten sind es, wegen welcher die Abweichung einer Person vom richtigen Wege auf eine mildere Beurteilung Anspruch machen kann, sondern den inneren Wert des Menschen bildet seine Ehre, die Kriterien der Ehre aber sind — wie der Schüler Abū Ḥanīfa's, Muḥammad, sagt — die Religiösität und das

Digitized by Google

anständige Leben.[1]) Wer daher wiederholt etwas einer Züchtigung unterliegendes böses begeht, der verdient keine Schonung, während man andererseits auch mit einem einer anderen Klasse angehörenden Menschen mild umgehen muß, wenn seine Ehrlichkeit und seine bona fides bekannt ist.

Der Richter kann die Züchtigung je nach der individuellen Qualifikation des Angeklagten mit einer Handlung verbinden, welche für den Angeklagten erniedrigend ist, wie z. B. mit einem strengen Blick, mit einer Rüge, mit Ohrenziehen, mit einer Ohrfeige, mit öffentlicher Verkündigung oder er kann all dies auch als Züchtigung anwenden.

Die körperliche Züchtigung kann aus nicht weniger als drei und aus nicht mehr als 39 Peitschenhieben nach, anderen aus 79 Peitschenhieben bestehen. Aus weniger deshalb nicht, weil die Anwendung der Züchtigung in so geringem Maße nicht von Wirkung sein kann. Mehr aber kann deshalb nicht bemessen werden, weil sonst die Züchtigung die niedrigste Stufe der zu den göttlichen Rechten gehörenden Strafen erreichen würde, welche bei den Sklaven aus 40, bez. bei Freien aus 80 Peitschenhieben besteht. Wenn aber der Richter sieht, der Zweck der Strafe kann auch mit einem einzigen Peitschenhiebe erreicht werden, dann kann er sich auch damit begnügen.

Für die einzelnen strafbaren Handlungen sind keine Minimalstrafen festgesetzt, weil die Wirkung der Strafe je nach der Natur der Strafe verschieden ist. Findet der Richter, daß der Schuldige ohne volle Strafe sich nicht bessert, so hat er diese anzuwenden, denn diese ist dann das Minimum.[2])

Der Körper des Verurteilten braucht mit der Peitsche nicht an verschiedenen Stellen getroffen zu werden, wie dies bei den aus göttlichen Rechten fließenden Strafen vorgeschrieben ist. Doch müssen die Schläge stärker sein, weil sie weniger sind. Am stärksten sind nämlich die Schläge bei der Züchtigung, dann werden sie stufenweise milder bei der Unzucht, beim Trinken und schließlich bei der Verleumdung. Bei der Verleumdung sind sie deshalb am schwächsten, weil es nicht unmöglich ist, daß der wegen Verleumdung verurteilte die Wahrheit gesagt hat, nur daß er seine Behauptung nicht erweisen kann.[3])

---

1) قال محمد رحمه الله تعالى والمروءة عندى فى الدين والصلاح
Radd ulmuḥtâr III, 258.

2) فلو رأى انه لا يزجر باقل من تسعة وثلاثين صار اكثره اقل الواجب
Radd ulmuḥtâr III, 245.

3) (وضربه اشد) لانه خفف عددا فلا يخفف وصفا (ثم حد الزنا) لثبوته بالكتاب (ثم حد الشرب) لثبوته باجماع الصحابة

Digitized by Google

Eine andere Art der Züchtigung des Schuldigen, die auch dazu dient, ihn für die Gesellschaft unschädlich zu machen, ist die Verbannung. Die Versetzung des Schuldigen in einen anderen sozialen Kreis wird von den Völkern des Islam schon seit langem geübt und auch schon im Koran ist von dieser Strafe die Rede. Viele Exegeten behaupten jedoch, daß unter Verbannung hauptsächlich Haft zu verstehen sei, denn man kann ja den Schuldigen, so sagen sie, nicht von der ganzen Erde verbannen; schickt man ihn aber an einen anderen Ort, so ist dies eine Verletzung für die Bevölkerung des betreffenden Ortes; die wahre Verbannung kann daher nur Haft sein. Darüber wie lange die Verbannung dauern solle, gehen die Ansichten auseinander.

Die Strafe der Haft müßte nach der mohammedanischen Theorie so lange dauern, bis der Schuldige seine Sünde bereut, beziehungsweise, da diese innere Handlung nicht festgestellt werden kann, bis an ihm Zeichen der Reue wahrnehmbar sind. Einige nehmen die Dauer der Haft mit sechs Monaten an, andere aber halten die Bestimmung der Zeitdauer nicht für richtig, weil der eine Schuldige rascher in sich geht, als der andere.

Der Verurteilte kann auch in seiner eigenen Wohnung eingesperrt werden, dann müssen jedoch Verfügungen getroffen werden, daß der zur Haft verurteilte nicht ausgehen könne.

Abû Jûsuf lehrte, dem Schuldigen dürfe als Züchtigung auch eine Vermögensstrafe auferlegt werden.[1]) Diese Lehre gefiel jedoch nicht, weil man glaubte, daß sie leicht zur Tyrannei führen könnte. Nach den späteren Kriminalisten sind die Vermögensstrafen so zu verstehen, daß dem Verurteilten ein Teil seines Vermögens für eine bestimmte festgesetzte Zeit weggenommen werde, um den Betreffenden von den bösen Handlungen abzuschrecken, daß dann aber das weggenommene Vermögen seinem Eigentümer zurückgestellt werden muß. Man muß daher — sagen diese — nicht so vorgehen, wie dies die Tyrannen sich vorgestellt haben, daß das konfiszierte Vermögen dem Richter oder dem Ärar anheimfällt, denn kein Muslim hat das Recht, das Vermögen eines anderen ohne gesetzlichen Grund wegzunehmen; hier aber liegt dazu kein gesetzlicher Grund vor.

Im Falle hartnäckiger Böswilligkeit kann der Schuldige aus seinem Hause entfernt werden, ja man kann sogar das Haus als Sündenpfuhl niederreißen.

In begründeten Fällen kann dem Schuldigen sogar die Todes-

لا بالقياس لانه لا يجرى فى الحدود (ثمر القذف) لضعف سببه باحتمال صدق القاذف Radd ulmuḥtâr III, 251.

1) قال فى الفتح وعن ابى يوسف يجوز التعزير للسلطان باخذ المال وعندهما وباقى الائمة لا يجوز Radd ulmuḥtâr III, 246.

Digitized by Google

strafe als Züchtigung auferlegt werden [1]), man kann ferner jemanden zur Züchtigung und zu einer göttlichen Strafe verurteilen, in welchem Falle die Züchtigung der göttlichen Strafe vorangeht.

Die strafbaren Handlungen, welche mit Züchtigung zu bestrafen sind, können nicht aufgezählt werden [2]), was nur logisch erscheint, wenn wir die Definition der Züchtigung in Betracht ziehen, nach welcher alle die Handlungen, welche gegen die göttliche Ordnung gerichtet sind und nicht mit einer anderen Strafe verfolgt werden können, eine Züchtigung zur Folge haben.

Wir haben gesehen, daß die Strafe der Verleumdung zu den göttlichen Rechten gehört, wenn jemand einen Mohammedaner der Unzucht anklagt und seine Anklage nicht zu beweisen vermag. Eine Züchtigung aber gebührt dafür, wenn jemand einen Sklaven oder Nichtmohammedaner der Unzucht zeiht, und ebenso ist gegenüber dem Verleumder eine Züchtigung anzuwenden, ohne Rücksicht darauf, ob der Verletzende oder der Verletzte ein Muslim ist oder nicht, wenn die Verleumdung nicht in der Anklage der Unzucht, sondern durch einen anderen beleidigenden Ausdruck geschah.

Darüber, was als ehrenbeleidigender Ausdruck zu betrachten ist, sind die Meinungen, ebenso wie bei uns, sehr abweichend. Einige glauben, daß z. B. wegen solcher Ausdrücke, wie: du Schwein, Ochs, Esel, Hund, niemand bestraft werden könne, weil diese Behauptungen offenkundige Lügen sind. Nach anderen aber muß derjenige, der jemand anderem derartiges ins Gesicht sagt, dennoch bestraft werden, weil es zweifellos ist, daß der Täter mit diesen Worten nicht den wirklichen Sinn derselben anwenden, sondern den Betreffenden beleidigen wollte.

Solche Beleidigungen jedoch, von welchen diejenigen, die sie hören, nicht wissen können, ob sie wahr sind oder nicht, ziehen selbst dann eine Strafe nach sich, wenn sie wahr sind, aus-

---

1) Radd ulmuḥtâr III, 247. Die Behauptung Van den Bergs, daß „jamais la peine capitale ne saurait être prononcée à titre de correction *Les réformes législatives en Turquie* (Revue de droit intern. et legisl. comp. XXVIII, pag. 427), dürfte daher auf einem Irrtum beruhen.

2) واعلم ان الفاظ الدالة على القبائح لا تعد ولا تحصى فالواجب ان يذكر لها ضابط يعرف بها احكام جميعها فاقول قد عرفت ان نسبة المحصَن الى الزنا يوجب حد القذف فنسبة غير المحصن كالعبد والكافر اليه لا يوجب الحد لانحطاط درجتهما بل يوجب التعزير لاشاعة الفاحشة ونسبة المحصن الى غير الزنا لا يوجب حد القذف فهل يوجب التعزير ام لا فان نسبه الى فعل اختيارى يحرم فى الشرع ويعد عارا فى العرف يجب التعزير والا لا الا ان يكون تحقيرا للاشراف Ṣadr alšari'a, Comm. z. Wiḳâje fol. 100.

Digitized by Google

genommen wenn das, was die verletzende Partei sagte, offenkundig ist. Sagte z. B. jemand einem andern: „Du führst ein gottloses, schlechtes Leben, du Dieb, Trunkenbold, Wucherer" u. s. w., so ist hierfür die verletzende Partei zu bestrafen und kann seine Verteidigung, er könne seine Behauptung beweisen, nicht berücksichtigt werden. Der Angeklagte kann der Strafe nur in dem Falle entgehen, wenn seine Behauptungen offenkundig sind. Im Falle der auf Unzucht bezüglichen Anklage jedoch ist der Beweis zulässig.

Klagt jemand einen andern an, ihm einen Gegenstand gestohlen zu haben, und beweist sich seine Anklage nicht als wahr, so kann hierfür der Ankläger nicht bestraft werden, denn seine Absicht ist nicht, einen andern zu verletzen, sondern sein Vermögen zurückzuerlangen.[1])

Daß die verletzenden Ausdrücke dem Betreffenden ins Gesicht gesagt werden müssen, haben wir schon bei der Verleumdung gesehen. Denn hinter dem Rücken des Verletzten gesprochene Beleidigungen sind nur als Klatschereien zu betrachten und bilden keine strafbare Handlung.

Der Moslim begeht eine strafbare Handlung, wenn er dem Christen oder Juden sagt: „Du Ungläubiger (*kâfir*, *Gjaur*)". Wagt ein Muhammedaner den Propheten zu beschimpfen, so ist er dafür zu töten, beschimpft er aber Gott, so gebührt ihm hierfür nicht die Todesstrafe, denn der Prophet ist als Mensch nicht frei von Fehlern und daher der Beschimpfung unterworfen, während Gott über alle Beleidigungen erhaben ist. Der nicht moslimische Bürger kann deswegen, weil er den Propheten des Islams beleidigt, nicht die Rechte verlieren, welche dem mit seinem Volke bestehenden Tributverhältnisse entspringen.[2])

Wir haben oben gesehen, daß wegen Totschlages nur gegenüber dem Täter das Vergeltungsrecht geübt werden kann, beziehungsweise daß nur denjenigen das Blutgeld belastet, der tatsächlich unmittelbar die Handlungen begangen hat, welche den Tod eines anderen verursachen. Dies bedeutet nicht, daß derjenige Schuldige, den die europäische Straftheorie den intellektuellen Urheber nennt, und diejenigen, welche bei der strafbaren Handlung hilfreich Hand geboten, z. B. beim Totschlag die Hände, Füße des Opfers gehalten haben, straflos bleiben, sondern daß diesen nur

---

1) (ادعی سرقة وعجز عن اثباته لا یعزر) زیرا مدعینك مقصودی مالنك تحصیلیدر سب وشتم دکلدر Durer terǰ. I, 378.

2) عهد بوزلز اکر ذمی جزیه‌دن امتناع ایدرسه یاخود بر مسلمه زنا ایدرسه یاخود بر مسلمی قتل ایدرسه یاخود العیاذ بالله تعالی سب نبی ایدرسه a. a. O. I, 182.

Digitized by Google

unbestimmte Strafen auferlegt werden können. Ebenso verhält sich die Sache beim Versuche des Deliktes des Totschlages, welcher als eine Einschüchterung der Bürger aufgefaßt wird und daher nur als eine Gott nicht gefällige Handlung aufzufassen ist. Wer einen anderen vergiftet, erwürgt, ist in derselben Weise strafbar.

Auch sahen wir, daß der Dieb nur dann zu einer zu den göttlichen Rechten gehörenden Strafe verurteilt werden kann, wenn der gestohlene Gegenstand die Wertgrenze erreicht hat und behütet war. Fehlen beim Diebstahl diese Bedingungen, dann kann dem Täter nur eine unbestimmte Strafe auferlegt werden.

Wer dem mit dem Śarī'atrecht übereinstimmenden Gebote des Fürsten nicht gehorcht[1]); wer vor dem Richter trotz der Vorladung nicht erscheint; wer einen falschen Zeugeneid ablegt; wer die vorgeschriebenen Gebete vorsätzlich und aus Bequemlichkeit vernachlässigt; ein Mann, der einer Frau Gewalt antut; derjenige, der seine Frau ohne gesetzlichen Grund, oder, wenn er Ursache dazu hat, zu stark schlägt, z. B. ihr einen Knochen bricht, die Haut aufreißt oder durch Schläge am Körper sichtbare Flecken hervorruft; ebenso der Vater, der seinen Sohn, und der Herr, der seinen Sklaven mehr als nötig schlägt: alle diese sind mit Züchtigung zu belegen.

Wenn derjenige, dem gegenüber die Züchtigung gesetzlich angewendet wird, infolgedavon zufällig stirbt, so kann hierfür niemand zur Verantwortung gezogen werden. Diese Vorschrift bezieht sich nicht nur auf den Richter, sondern auch auf jeden andern, dem das Recht der Züchtigung zusteht, also auch auf den einzelnen Menschen, der einen andern im Begehen einer ungesetzlichen Handlung behindern will und dabei eine Züchtigung anwendet.

XV.

Ich habe mich mit dem Śarī'atstrafrecht etwas länger befaßt, weil bisher darüber, wie dieser Teil der mohammedanischen Rechtswissenschaft in der Türkei zur Anwendung gelangt, wenig geschrieben worden ist und auch die wissenschaftlichen Werke, welche das Strafrecht der einzelnen europäischen und nichteuropäischen Staaten behandeln, oft überhaupt nicht, oft aber nur sehr mangelhaft und irrtümlich des islamitischen Strafrechtes gedenken, so daß man leicht glauben könnte, daß die Strafrechtswissenschaft bei den mohammedanischen Völkern sich in einem ganz unentwickelten Zu-

1) مضمونی موافق شرع شریف اولان امر سلطانی‌یه اطاعت مضمونی und ایتمیان زیده نه لازم اولور * الجواب * تعزیر شدید مطابق شرع قویم اولان خط همایونه اطاعت ایتمیان زیده نه لازم اولور * الجواب * تعزیر شدید Fetâwâ 'Ali ef. I, 195.

Digitized by Google

stande befindet, während schon aus dem Gesagten hervorgeht, daß die Rechtsgelehrten des Islam sich mit den Fragen, die mit der strafbaren Handlung und mit deren Folgen verbunden sind, schon sehr lange und auch heutzutage sehr eingehend beschäftigen. Ich hielt es ferner auch aus dem Grunde für notwendig, das Śarī'at-strafrecht eingehender zu erörtern, um denjenigen, welche den Einfluß der Türken auf das rechtliche Leben der unter ihre Herrschaft gelangten einzelnen christlichen Länder eventuell studieren, Gelegenheit zu geben, ohne sonderliche Mühe einen tunlichst orientierenden Einblick in das von den moslimischen Rechtsgelehrten aufgestellte System des mohammedanischen Strafrechts zu erhalten, und schließlich, weil in dem Śarī'atrechte die Grenzen bezeichnet sind, innerhalb deren die Möglichkeit einer rationellen Reform des türkischen Strafrechtes zu suchen ist.

Das Śarī'atrecht ist seit vielen Jahrhunderten auch das nationale Recht der Türken. Es wäre vergebliche Mühe, darüber zu diskutieren, ob das mohammedanische Strafrecht dem heutigen Stande der europäischen Straftheorie entspricht, denn darüber könnte man sehr leicht ins klare kommen. Die Tatsache, daß der Islam sein eigenes Strafrecht, welches er als Zusammenfassung unabänderlicher göttlicher Gesetze betrachtet, ob es nun der europäischen Auffassung entspricht oder nicht, auch heute aufrecht erhält und auch in der Zukunft in irgend einer Weise aufrecht erhalten will, muß einfach zur Kenntnis genommen werden. Daß das Śarī'atrecht mangelhaft ist, weil es nur den Anforderungen eines einfachen staatlichen und gesellschaftlichen Lebens angepaßt ist und weil eine bestimmte Strafe nur für einige der strafbaren Handlungen bemessen wird, während die Ahndung der übrigen Delikte der — oft willkürlichen — Ansicht des Richters überlassen ist, das wissen die Türken schon sehr lange und die türkischen Sultane waren schon früher bestrebt, gemäß ihren auf den Śarī'atgesetzen beruhenden Rechten hinsichtlich der Anwendung der unbestimmten Strafen Weisungen zu erteilen, denen sich der Richter als bürgerlichen Strafvorschriften anzupassen hatte.

Im türkischen Reiche wird das Śarī'atrecht seit undenklichen Zeiten angewendet. Der erste türkische Sultan Osman hat in sämtlichen Städten gelehrte Richter angestellt und auch in jeder später okkupierten Provinz sofort Ḳāḍīs ernannt. Die Ḳāḍīs hielten sich bei ihrer Rechtssprechung natürlich an das Śarī'atrecht.

Das Śarī'atrecht sichert wohl die richterliche Unabhängigkeit, trotzdem war es schwer, die Gerichte vor den Übergriffen der Militärgewalt zu bewahren. Die türkischen Geschichtsschreiber verzeichnen, daß die Richter zur Zeit Osmans hinsichtlich der Erledigung der Prozeßangelegenheiten keine volle Unabhängigkeit genossen, ja schon seit der Herrschaft des Sultans Orchan haben die Sultane verschiedene Verfügungen getroffen, um die Richter der Einmengung der militärischen Organe zu entziehen.

Digitized by Google

Noch nach dem unter Abdul Medschid 1256 AH. (beginnt am 5. März 1840) geschaffenen Gesetze wurde in der Türkei die öffentliche Gewalt durch folgende dreierlei Beamte ausgeübt: durch die Richter, durch die militärischen Oberkommandanten (Emîre, Muśîre) und durch die Finanzbeamten. Schon in dem 1276 AH. (beginnt am 6. November 1850) eingeführten Gesetze, an welchem der europäische Einfluß stark wahrnehmbar ist, scheiden die militärischen Kommandanten aus dieser Einteilung aus und im 6. Paragraph des dritten Abschnittes steht, daß die Verwaltung des Landes durch die Richter, die administrativen und die Finanzbeamten erfolgt.

Die Strafgewalt kam bis in die jüngste Zeit den Richtern und den Militärbehörden zu, in der Regel so, daß die Ḳâḍîs das Urteil schöpften, die Soldaten aber als Kläger und als Vollstrecker des erhaltenen Urteils figurierten, obwohl andererseits bei dem streng genommenen Śarî'atverfahren auch die Vollstreckung des Urteils dem Ḳâḍî zukam.

Die Richter hielten sich an das Śarî'atrecht, während die Soldaten sich an den Rechtsbrauch (*'urf*), an die höheren Verordnungen oder an ihre eigene bessere Einsicht hielten. Den Anhängern der Śarî'atgerichtsbarkeit, insbesondere den Ḳâḍîs, sagte es nicht zu, daß auch Personen auf Strafangelegenheiten Einfluß nehmen konnten, welche in den göttlichen Gesetzen nicht bewandert sind. Denn es versteht sich von selbst, daß die Soldaten infolge der Natur ihrer Beschäftigung nicht in die feinen Unterscheidungen des Śarî'atrechtes eindringen konnten, wodurch der Willkür ein weites Feld geöffnet wurde, und die Juristen fanden, daß die durch Gott geschaffene Rechtsordnung eben durch die gestört werde, deren Beruf es wäre, mitzuwirken, daß sie unverletzt aufrecht erhalten werde. Doch war es eben mit Rücksicht auf das Śarî'atrecht nicht möglich, ihnen die Strafgewalt vollkommen zu verschließen, denn, wie wir sahen, lehrt das Śarî'atrecht selbst, daß die strafbare Handlung in den Fällen, wo der Schuldige auf Grund des Śarî'atrechtes nicht verurteilt werden kann, administrativ verfolgt werden könne, nur daß dazu, daß jemandem eine administrative Strafe auferlegt werden könne, vorschriftsgemäß das Urteil des Ḳâḍî notwendig war. Hieraus konnten vielerlei Kollisionen entstehen, und noch Abdul Medschid legt es in seinem Strafgesetz den verschiedenen Behörden ans Herz, in ihrer ein gemeinsames Zusammenwirken erheischenden Tätigkeit sich durch den Geist des Gesetzes, der Nächstenliebe und der Versöhnlichkeit leiten zu lassen; die einzelnen Wirkungskreise nicht zu überschreiten, sondern sich vielmehr gegenseitig zu unterstützen.

Die Stellung des Ḳâḍî'asker wurde von Murad I. zu dem Zwecke systematisiert, daß das Land einen Oberbeamten habe, der einerseits die Gerichte kontrolliere, andererseits aber auch bei dem Heer die Herrschaft des Gesetzes sichere. Sultan Mehmed II. hat 882 AH. (1477 n. Chr.) zwei Ḳâḍî'askerstellen geschaffen, die eine für Anatolien, die andere für Rumelien.

Digitized by Google

Ich glaube nicht, daß eine detaillierte Schilderung der Geschichte des türkischen Strafrechtes in den Rahmen dieser Studie gehört, und bemerke daher nur, daß dem Bestreben der Sultane, für die strafbaren Handlungen und Strafen, bezüglich deren sie das Šarī'atstrafrecht als mangelhaft und dessen einzelne Verfügungen als strittig betrachteten, oder bezüglich deren für die Geltendmachung der individuellen Meinung des Richters ein zu weites Feld sich bot, fünf Strafgesetze entsprangen. Wenigstens erwähnen die türkischen Schriftsteller mit dem auch heute geltenden zusammen fünf solche Strafgesetze. Das erste ist das des Sultans Sulejmân, das zweite das Mehmed's IV., die übrigen stammen aus der Zeit Abdul Medschid's.

Von dem Sulejman'schen Strafgesetze weiß man nicht bestimmt, ob es von diesem, Kodifikator benannten, Sultan stammt, denn weder im Text, noch anderswo wird bemerkt, wo und unter wem dieses Gesetz zustande gekommen ist. Die türkischen Schriftsteller sind jedoch der Ansicht, daß es ein Werk Sulejman's II. sei. Das Gesetz besteht insgesamt aus drei Abschnitten, in welchen der Gesetzgeber, wenn auch ohne jedes System, detailliert die Strafen aufzählt, welche für Unzucht, Prügelei, Totschlag, Weintrinken, Diebstahl, Gewalttätigkeit u. s. w. angewendet werden sollen.

Nach diesem Gesetze, welches für die verbotenen Handlungen größtenteils Geldstrafen bestimmt, ist bei der Bemessung der Strafe ein Unterschied zu machen mit Rücksicht auf die Vermögensverhältnisse, in welchen der Angeklagte sich befindet. Reich ist derjenige, der ein Vermögen von 1000 Akće oder darüber hat, vermögend derjenige, der 600, und arm derjenige, der nur 400 Akće besitzt.

Treibt jemand Unzucht und wird er dessen überführt, dann zahlt der Täter, wenn er verheiratet und reich ist, eine Buße von 300 Akće, wenn er vermögend ist, 200, und wenn er arm ist, 100 Akće. Ist der Schuldige aber gänzlich verarmt, so daß er nicht einmal 400 Akće besitzt, dann ist ihm nur eine Buße von 40 bis 50 Akće aufzuerlegen. Der ledige Mann, das ledige Mädchen oder die Witwe sind je nach ihrem Vermögen mit einer Buße von 100, 50 oder 30 Akće zu bestrafen. Die Sklaven und die Ungläubigen zahlen die Hälfte dieser Beträge. Das Gesetz erwähnt nicht, wann die Anklage der Unzucht als bewiesen zu betrachten ist, wann die durch das Šarī'atrecht und wann die durch dieses Gesetz festgestellte Strafe dem Schuldigen gegenüber anzuwenden ist.

Für Prügelei sind die Stockstrafe und eine Geldbuße auszusprechen. Für den Totschlag zahlt, wenn das Vergeltungsrecht nicht zugeurteilt werden kann, ein reicher Mann 400, ein Vermögender 200 und ein armer Mann 100 Akće als Buße. Schlägt jemand einem andern einen Zahn oder ein Auge aus, dann darf, wenn der verletzten Partei das Vergeltungsrecht zugeurteilt wurde, von dem Täter keine Buße angenommen werden. Wird das Ver-

Digitized by Google

geltungsrecht aber nicht zugeurteilt, dann ist dem Angeklagten je nach seinen Vermögensverhältnissen eine Buße von 200, 100 oder 50 Akće aufzuerlegen. Die Sklaven und die Ungläubigen zahlen auch von diesen Beträgen nur die Hälfte.

Für Weintrinken ist außer der Stockstrafe auch eine Geldbuße anzuwenden. Der Diebstahl unterliegt der im Śarī'atrecht bestimmten Strafe, d. h. es wird dem Diebe die Hand abgeschnitten. Anstatt der Verstümmelung ist eine Geldbuße von 100 Akće zu erlegen.

Große Vorsicht ordnet das Gesetz hinsichtlich des Einvernehmens eines Angeklagten an. Das Geständnis des Einvernommenen kann nur dann als Beweis angenommen werden, wenn die obschwebenden Umstände dartun, daß seine Aussage wahr ist. Behauptet der Dieb von jemandem, dieser śei sein Genosse beim Diebstahl gewesen, so darf man dies nicht sofort glauben und man kann gegen den Betreffenden nur dann vorgehen, wenn er auch sonst eine verdächtige Person ist.

Darüber, ob gegenüber dem Angeklagten irgend eine Strafe im administrativen Wege angewendet werden kann, hat ebenfalls der Ḳâḍî zu entscheiden. In dieser Hinsicht schreibt das Gesetz vor, daß der Ḳâḍî, wenn es im administrativen Wege bewiesen wurde, daß jemand gestohlen hat, hierüber den Organen der Verwaltung einen Bescheid ausfolgt. Diese Organe sollen auf Grund dieses Bescheides den Täter, wenn er der Kreuzigung unterliegt, kreuzigen, verdient er aber eine Verstümmelung, verstümmeln, und der Ḳâḍî soll dieses Verfahren nicht hindern. Die Strafe, welche auf dem Schauplatz der strafbaren Handlung zu vollstrecken ist, darf nicht aufgeschoben werden.[1]) Die Administrativbehörden sollen niemanden einsperren lassen oder bestrafen, ohne daß der Ḳâḍî hiervon Kenntnis hat; jeder ist mit einer seiner Sünde entsprechenden Buße zu belegen; man darf dem Schuldigen nicht mehr nehmen als erlaubt ist und sollte dennoch ein solcher Mißbrauch geschehen, dann soll der Ḳâḍî hinsichtlich des Ersatzes des Mehrbetrages einen Bescheid erbringen und verfügen, daß die ungebührlich erhobene Summe zurückgegeben werde.[2])

---

1) اگر عرف ایله بر کیمسهنک خرسزلغی ظاهر اولورسه قاضی اولان کیمسه اعل عرفه حجت ویروب اعل عرف اول حجت موجبنجه آصلمغه مستحق اولورسه آصه وقطع عضوه مستحق اولانی قطع عضو ایده قاضی بو بابده مانع اولمیه وسیاستی تأخیر ایتدرمیه کناهی ایتدیکی یرده سیاست ایدهلر Mir'âti 'adâlet 53.

2) وقاضی معرفتی اولمدن کیمسهیی اعل عرف طائفهسی حبس ایدوب ایجتمعیه قر برینک صوچنه کوره جریمه الوب زیاده

Digitized by Google

Wie hieraus ersichtlich, gereicht dieses Gesetz, wenn es in der Tat sein Entstehen Sulejman II. verdankt, selbst diesem großen Sultan nicht zur Schande.

Die türkischen Schriftsteller ziehen mit einer gewissen Genugtuung eine Parallele zwischen den verschiedenen Arten, in welchen die europäischen Staaten und die Türkei in den einzelnen historischen Perioden die Strafgewalt übten. Der gewesene Handelsgerichtspräsident Aḥmed Lüṭfî schrieb in seinem „Mir'âti 'adâlet" (erschien 1306 AH. [1888 n. Chr.] in Konstantinopel) betitelten Buche eine kurze Geschichte des türkischen Justizwesens. In diesem Werke zählt er am Ende eines jeden Abschnittes, in welchem er von der justiziellen Wirksamkeit der türkischen Sultane spricht, die gleichzeitigen europäischen Fürsten und deren ähnliche Tätigkeit auf. Der Vergleich schlägt nach Ansicht des genannten Schriftstellers entschieden zum Nachteile der europäischen Nationen aus. Denn während die Gesetze der türkischen Fürsten im allgemeinen immer human waren, und den Schutz der menschlichen Rechte ohne Unterschied der Religion und Klasse bezweckten, waren in Europa bis in die jüngste Zeit die Tortur, Religionsverfolgungen, ungesetzliche Hinrichtungen und Vermögenskonfiskationen auf der Tagesordnung. Es ist wahr, daß Willkür, Tyrannei und Ungerechtigkeit auch im türkischen Reiche keine unbekannten Begriffe waren, doch dies gehört auf ein anderes Blatt. Denn diese Mißbräuche wurden immer als Ungesetzlichkeiten verfolgt, während in Europa die Schrecken des Strafrechtes als Ausflüsse des öffentlichen Bewußtseins figurierten und mit geringen Ausnahmen allgemeine Zustimmung fanden. In dieser Hinsicht wollen daher die Türken nicht von den Europäern lernen.

Das nach Mehmed IV. benannte Strafgesetz kam im Jahre 1091 AH. (1680 n. Chr.) zustande und besteht aus drei Abschnitten. Der erste Abschnitt enthält detaillierte Vorschriften bezüglich des Diebstahls und überdies noch einige Verfügungen allgemeiner Natur, wie z. B. daß der Richter, wenn ein Richter, ein Lehrer, ein Verwalter des Waḳfs, ein Scheich, ein Imâm oder eine andere derartige Person mit einer Züchtigung zu belegen ist, ihnen gegenüber nicht die Züchtigung anwenden, sondern ihnen nur in Form einer Ermahnung sagen soll, sie sollen die ihnen zur Last gelegte Handlung nicht mehr begehen; denn bei derartigen Menschen bedeutet schon dieses Vorgehen eine Züchtigung.[1])

آلیدلر الورلر ایسه قاضی زیادهیی رده حکم ایده وکیرو آنه

Mir'âti 'adâlet 57.

1) قضا وتدریس وتولیت ومشیخت وامامت وخطابت وبونکه امثالی مناصب وجهات صاحبلرینه تعزیر لازم کلسه ایتمیدلر عمان

Bei der Einvernahme fordert dieses Gesetz dieselbe Vorsicht wie das Sulejman'sche und es wiederholt auch die Verfügung des letzterwähnten Gesetzes, daß, wenn der Ḳâḍî in der Angelegenheit eines Angeklagten einem Organ der Verwaltung einen Bescheid übergibt, dieses den Schuldigen je nach der strafbaren Handlung aufhängen oder verstümmeln soll und der Ḳâḍî dieses Verfahren nicht hindere, ferner, daß es ungesetzlich ist, im Falle der Begnadigung oder nach der Vollstreckung der Strafe eine Geldbuße zu nehmen u. s. w.

Das zweite Kapitel enthält die auf die Gewerbetreibenden bezüglichen Bestimmungen, das dritte aber Polizeivorschriften. Den Gewerbetreibenden scheinen die Behörden große Sorgfalt zugewendet zu haben. Für die Bäcker, Fleischhauer, Auskocher gibt es strenge Vorschriften, nicht nur was die reine Herstellung der Nahrungsmittel betrifft, sondern auch bezüglich der Preise derselben. Hält der Fleischhauer sein Fleisch nicht in Ordnung, so ist er einzusperren. Den Schneidern wurde befohlen, dichte Stiche zu machen und die Arbeit zur versprochenen Zeit fertig zu stellen. Die Sklavenhändler sollen das Gesicht der zum Verkauf gestellten Mädchen nicht mit weißer oder roter Schminke oder mit etwas anderem einschmieren, sie sollen sie samt den an ihnen befindlichen Kleidern verkaufen und ihnen nicht bei der Übergabe die Hüllen ausziehen. Die Barbiere sollen ihre Instrumente rein halten und die Maße sollen zementiert sein.

Unter Abdul Medschid zeigt die Gesetzgebung hinsichtlich der Aufstellung der strafrechtlichen Prinzipien große Schwankungen. Die Folge davon war, daß in einem Zeitraum von 18 Jahren nicht weniger als drei Strafgesetzbücher verfaßt wurden. Die Gülchâneische Sultansproklamation, welche die vollkommene Gleichberechtigung der Bürger des ottomanischen Reiches aussprach und berufen war, den Beginn einer neuen Epoche zu verkünden, konnte auch auf die Ausübung der Strafgewalt nicht ohne Wirkung bleiben. Das erste im modernen Geiste ausgearbeitete Strafgesetz wurde im Jahre 1256 AH. (beginnt 1840) erlassen. In dem Vorworte des Gesetzes erfolgt eine Berufung auf das eben erwähnte Patent des genannten Sultans und in einem Abschnitte des Gesetzes wird als Kommentar zur Gleichberechtigung gesagt, daß auch der Wesir für die Vernichtung des Lebens eines gewöhnlichen Hirten hinzurichten sei. Das Gesetz besteht aus einer Einleitung, einem Schlußworte und aus 41 Abschnitten; es ist außer von dem Großwesir und dem Scheich ul Islâm noch von zahlreichen Dignitären und öffentlichen Beamten unterfertigt, gleichsam als Gewähr dafür, daß seine Verfügungen neben den Śarî'atgesetzen bestehen können. Die strafbaren Hand-

بردخی بویله ایتمه دیو قاضی عنفله سویلمك اول مقوله‌لره تعزیردر

Mir'âti 'adâlet 78.

Digitized by Google

lungen werden in diesem Gesetze noch nicht nach europäischer Weise qualifiziert und für die strafbaren Handlungen werden noch gemischte Ausdrücke benützt, welche den Begriffen Verbrechen, Vergehen und Übertretungen gleichkommen. In vielen Fällen ist ein Verbot ausgesprochen, ohne daß für dessen Verletzung eine Strafe ausgesprochen wäre.

Dieses Gesetz blieb kaum 11 Jahre lang in Kraft. Neben zahlreichen andern Mängeln bestand einer seiner Hauptfehler darin, daß es die Verfügungen des Śarī'atrechtes nicht genügend berücksichtigte, ja in einzelnen Fällen sogar diesem widersprechende Vorschriften aufstellte, wie z. B. im 3 Punkt des XI. Abschnittes, wo es heißt, daß an einem Wegelagerer, der einen Menschen getötet hat, das Vergeltungsrecht geübt werde, während das Śarī'atstrafrecht klar verfügt, daß in solchen Fällen ein Vergeltungsrecht nicht statthabe, und an dem mit einem Morde belasteten Wegelagerer ohne Rücksicht auf eventuelle andere Vereinbarungen der Erben des Opfers als göttliche Strafe die Hinrichtung zu vollstrecken sei.

In dem neuen Strafgesetz von 1267 AH. (beginnt 1850) beginnt sich deutlich die Theorie zu entwickeln, daß die strafbaren Handlungen von zwei Gesichtspunkten zu beurteilen seien, nämlich vom Gesichtspunkt des Śarī'atrechtes und von dem des bürgerlichen öffentlichen Rechtes. Das heißt, die Staatsgewalt, welche auf die fortwährend sich ändernden Lebensverhältnisse Rücksicht nehmen muß, könne im Interesse des öffentlichen Wohls es oft für nötig finden, dort, wo das Śarī'atrecht den Schuldigen aus irgend einem gesetzlichen Grunde von der Strafe befreit und die Angelegenheit eventuell auf privatrechtlichem Wege ausgleicht, oder dort, wo die angewendete Strafe mit der begangenen Rechtsverletzung nicht im richtigen Verhältnisse steht, dem Schuldigen eine besondere Strafe aufzuerlegen.

Dieses Strafgesetz sagt in seinem Vorworte, daß man nach der Gülchâneischen Proklamation über die Personen- und Vermögenssicherheit der Bürger, wie auch über ihre Ehre und ihren guten Ruf wachen muß. Es ist wahr, heißt es in dem Vorworte weiter, daß die diesbezüglich bestehenden Vorschriften auf dem heiligen Śarī'atrechte beruhen und als solche von ewiger Geltung und unabänderlich sind; es ist jedoch auch zweifellos notwendig, daß die den Śarī'atprinzipien entspringenden und durch die kompetenten Faktoren einmütig geschaffenen Strafgesetze mit den veränderlichen Ansprüchen des Lebens, mit den Verhältnissen des Landes und des Volkes in Übereinstimmung gebracht und infolgedessen die einzelnen Verfügungen von Zeit zu Zeit durch Milderung, Verschärfung, Erleichterung, Konkordanz, Ausdehnung und Einengung abgeändert werden. Und da in dem früheren Strafgesetz für einzelne strafbare Handlungen keine Strafe vorgeschrieben war, die bezüglichen Vorschriften infolge der veränderten Verhältnisse daher nur schwer oder überhaupt nicht vollstreckt werden konnten, so mußte ein

Digitized by Google

mehr entsprechendes Gesetz ausgearbeitet werden und zwar derart, daß als Ergänzung des alten Gesetzes die durch die kompetenten Faktoren angeordneten ergänzenden Verfügungen vereinigt und zu einem neuen Gesetzbuche umgearbeitet wurden, welches in drei Abschnitte zerfällt, je nachdem die strafbare Handlung sich gegen die Lebens- und Personensicherheit der Bürger, gegen ihre Ehre und ihren guten Ruf oder gegen ihr Vermögen richtet.

Dieses Strafgesetz war noch von kürzerer Lebensdauer als das frühere, denn es blieb nur sieben Jahre lang in Kraft. Die strafbaren Handlungen sind auch hier nicht nach der europäischen Methode in Verbrechen, Vergehen und Übertretungen klassifiziert.

Beim vorsätzlichen Totschlag verfügt dieses Gesetz, man müsse beim vorsätzlichen Totschlag nach dem Sarî'atrecht vorgehen; aber auch wenn die Erben des Ermordeten von dem Täter Blutgeld angenommen oder ihm gänzlich verziehen hätten, sei der Mörder dennoch im administrativen Wege auf Grund des bürgerlichen Strafgesetzbuches hinzurichten. Hinsichtlich der Todesurteile wird die Verfügung wiederholt, die auch schon in dem früheren Gesetz vorhanden war, daß solche Urteile nur dann vollstreckt werden können, wenn sie auf Grund einer Unterbreitung des Scheich ul Islâm vom Sultan bestätigt werden.

Hat der Wegelagerer geraubt, ohne zu morden, so ist er zu sieben Jahren Galeerensklaverei zu verurteilen. Hat er aber auch gemordet, dann muß man mit ihm nach der Bestimmung des Sarî'atrechtes vorgehen. Gegen die bewaffneten Empörer und Wegelagerer ist bewaffnete Gewalt anzuwenden und für den im Kampfe entstandenen Totschlag kann niemand auf das Vergeltungsrecht Anspruch machen, wohl aber kann der lebendig Gefangengenommene ohne gesetzliches Verfahren nicht getötet werden, denn hierfür hätte die Vergeltung Raum.

Das für die Tötung einer Person, die keine Erben hat, gebührende Vergeltungsrecht oder Blutgeld kommt dem Sultan bezw. dem Ärar zu.

Hat jemand eine Person aus Irrtum getötet, dann kann der Täter, wenn er unbestraften Vorlebens und unbemakelten sittlichen Lebenswandels ist, außer der Geldbuße zu keiner anderen Strafe verurteilt werden. Ist er aber verdächtig, dann ist er im bürgerlichen Wege zu einem Jahre Galeerensklaverei oder Kettenstrafe zu verurteilen. Veranlaßt jemand einen andern, für Geld oder in anderer Weise einen Totschlag zu begehen, so ist der Mörder nach dem Sarî'at- und bürgerlichen Strafrecht zu bestrafen, während der Besteller des Mordes Galeeren- und Kettenstrafe von der Dauer von ein bis fünf Jahren, seine Helfer aber von der Dauer von ein bis drei Jahren erhalten.

Die Delikte der Verleumdung und Beleidigung sind im Falle entsprechender Beweise nach dem Sarî'atrechte zu bestrafen. Auch hinsichtlich der Bemessung der Züchtigung soll sich der Richter

Digitized by Google

an das Śarī'atrecht halten. Die Notabilitäten sind vor den großen Meǵlis vorzuladen; die Strafe der Mittelklasse soll aus Vorladung, Haft und Verbannung bestehen, während die der unteren Volksklasse angehörenden drei bis 79 Stockstreiche erhalten sollen. Die Dauer der Haft wurde bei den verschiedenen strafbaren Handlungen nicht festgestellt, sondern es wurde erklärt, die Haft habe solange zu dauern, bis an den Verurteilten ernste Zeichen der Besserung wahrnehmbar sind.[1]) Kranke Häftlinge sind bis zu ihrer Genesung nach Hause zu entlassen und sind die zu Hause verbrachten Tage in ihre Haft einzurechnen. Viktualienhändlern, welche falsches Maß benützen und Wucher treiben, ist das Geschäft zu sperren und ist der Schuldige überdies zu drei bis 79 Stockstreichen zu verurteilen.

Dieses Strafgesetz zeigt offenbar das Bestreben, sich dem Śarī'atrecht anzuschmiegen. Trotzdem war es unhaltbar, weil es nicht die ganze Materie des modernen Strafrechtes umfaßte und den Standpunkt der Staatsgewalt gegenüber dem Śarī'atrecht nicht klärte. Diese Schöpfung war ein halber Schritt und auch dieser war nur unentschieden gemacht.

Das Strafgesetz vom Jahre 1274 AH. (1857 n. Chr.) macht eine verständlichere Unterscheidung und erklärt im ersten Abschnitt, daß nicht nur die Ahndung derjenigen strafbaren Handlungen die Aufgabe der staatlichen Souveränität ist, welche sich unmittelbar gegen die Regierung richten, sondern daß auch die gegen einzelne Personen begangenen strafbaren Handlungen, insoweit sie die öffentliche Ruhe und Ordnung verletzen, durch die Staatsgewalt (*dewlet*) zu verfolgen sind. In den Wirkungskreis der staatlichen Souveränität gehört daher auch die Bestimmung des Maßes der Züchtigung; alles dies jedoch nur unter der Bedingung, daß die durch das Śarī'atrecht gesicherten persönlichen Rechte der verletzten Partei in keinem Falle verkürzt werden.[2])

---

1) اولوجهله اصراری تقدیرنده کندوسنده ندامت وتوبهٔ صحیحه حاصل اولنجهیه قدر در سعادتده ایسه کورکه وطشره‌ده ایسه پرانغیه وضع اولنه II. Abschnitt § 5 des türkischen Strafgesetzes vom Jahre 1267 (AH). Mir'âti 'adâlet 162.

2) طوغریدن طوغری‌یه حکومت علیهنه وقوع بولان جرائمک اجرای مجازاتی دولته عائد اولدیغی کبی بر شخص علیهنده وقوعبولان جرائمک آسایش عمومی‌یی اخلال ایلمسی جهتی دخی کذلک دولته عائد اولدیغندن تعیین واجرای شرعا امر اولی‌الامره عائد اولان تعزیرک تعیین درجاتنی دخی اشبو قانوننامه متکفل

Digitized by Google

Darüber, was unter den Rechten persönlicher oder privater Natur (*ḥuḳûḳi śachṣijje*) zu verstehen ist, enthält dieses Strafgesetzbuch keine Weisungen und so müssen in dieser Hinsicht wieder die Verfügungen des Śarî'atrechtes als maßgebend angenommen werden. Das Śarî'atrecht aber lehrt, daß unter persönlichen Rechten solche Rechte zu verstehen sind, welche der verletzten Partei oder ihren Rechtsnachfolgern für die erlittene Verletzung gegenüber den Tätern zukommen. Solche persönliche Rechte sind daher die Berechtigung zur Vergeltung der Verletzung, zu dem Blutgeld, zur Verstümmelung des Täters und zum Schadenersatz, über welche die Staatsgewalt nicht verfügen kann.

Die strafbaren Handlungen rufen zweierlei Rechte hervor; das eine dieser Rechte ist von öffentlichem, das andere aber von persönlichem Interesse. Infolgedessen müssen die strafbaren Handlungen von zwei Gesichtspunkten aus beurteilt werden: erstens vom Gesichtspunkt des öffentlichen Interesses, insofern sie die öffentliche Ruhe und den öffentlichen Frieden stören, zweitens vom Gesichtspunkte der Rechte der einzelnen Personen, für welche dieser Handlung eine Verletzung entspringt. Die Aufsicht über die Wahrung des öffentlichen Interesses gehört in den Wirkungskreis des Staatsanwaltes, während die Geltendmachung der der strafbaren Handlung entspringenden Rechte privaten Interesses Aufgabe der Partei ist.

Das nach europäischem Muster ausgearbeitete Strafverfahren, welches dem kurzlebigen türkischen Parlamente als Gesetzentwurf hätte vorgelegt werden sollen und welches auch heute noch in Kraft steht, besagt, daß die Klage betreffend die persönlichen Rechte mit der öffentlichen Anklage zusammen vor dem Gerichte erledigt werde (wie z. B. die Frage des Diebstahls und des hieraus entspringenden Schadenersatzes). Doch kann die Klage auch bei besonderen Gerichten angestrengt werden, nur daß in einem solchen Falle, solange der öffentlich-rechtliche Teil der strafbaren Handlung nicht endgiltig erledigt wurde, die persönlichen Rechte nicht verhandelt werden können.[1])

ومتضمن اولوب انجق هر حالده شرعًا معين اولان حقوق شخصيه يه خلل كلميه جكدر § 1 des türkischen Strafrechts (*ǵezâ kânûnnâmesi*). Hierbei wäre noch die Bestimmung des § 171 desselben Gesetzes ins Auge zu fassen: حقوق (d. h. das zivilstrafgerichtliche Urteil) حكم قانونى شخصيه يى اسقاط ايدهميه جكندن مقتولك ورثه سى واراسه انلرك ادعالرى اوزرينه حقوق شخصيه دعواسى محاكم شرعيه يه حواله اولنور.

1) Die bezüglichen Paragraphen der türkischen Strafprozeßordnung (*Uṣûli muḥâkemâti ǵezâijje*) lauten im Originale folgendermaßen:

Digitized by Google

Die Verzichtleistung auf die persönlichen Rechte zieht das Fallenlassen der öffentlichen Anklage nicht nach sich. Hingegen ist, wenn der Angeklagte von der öffentlichen Anklage freigesprochen wird, von der Verhandlung der gegen ihn gerichteten Privatklage abzusehen.

Der öffentlich-rechtliche Teil der strafbaren Handlungen unterliegt der Beurteilung der bürgerlichen Strafgerichte, welche den Täter auf Grund der Bestimmungen des bürgerlichen Strafgesetzbuches bestrafen, während über Klagen, welche sich auf das Vergeltungsrecht, das Blutgeld, die Bezahlung für das Delikt der Fruchtabtreibung, auf die Entschädigung für körperliche Verletzungen auf Grund gerichtlicher Schätzung (*ḥukûmet 'adl*) und darauf beziehen, daß die Verantwortlichkeit der am Schauplatz des Mordes wohnenden ausgesprochen wird (*ḳasâme*), auf Grund des Sarî'atrechtes die Sarî'atrichter urteilen.

Die bürgerlichen Strafgerichte urteilen in einem Senat. An jedem Sitze der Provinz, des Komitates (*sanǧaḳ*) und des Bezirkes gibt es je ein Strafgericht erster Instanz, gegen dessen Urteile — insofern das Gesetz nicht ein weiteres Rechtsmittel ausschließt — an die in den Hauptstädten der Provinzen befindlichen Appellationsgerichte appelliert werden kann. Die derart erledigten Angelegenheiten können auch noch vor das Konstantinopler Revisionsgericht gelangen. In Dörfern und Distrikten (*nâḥîje*) urteilen über Übertretungen, welche mit kleineren Strafen verbunden sind, die dort errichteten Friedensgerichte und zwar in einigen Fällen mit Ausschluß jeder Appellation.

(§ 1) علی الاطلاق مجازات قانونیه اجراسنی دعوا ایتمک حقوق عمومیه‌دندر بناء علیه بو مقوله دعاوی‌یی اقامه مجرد قانونک تعیین ایتدیکی مأمورلره عائددر بر جنایت ویا جنحه ویاخود قبحتک سببیت ویردیکی تضمینات ادعاسی حقوق شخصیه‌دندر بناء علیه بو مقوله تضمیناتی وقتل ماده‌لرنده قصاص اجراسنی دعوی ایدوب ایتمامک متضرر اولنلرک اختیارینه منوطدر

(§ 3) حقوق شخصیه دعواسی حقوق عمومیه دعواسیله برابر ویر محکمه‌ده کوریلور ویاروجه بر محکمه‌ده دخی کوریله بیلور ایسه‌ده بو حالده حقوق عمومیه دعواسی کرک حقوق شخصیه دعواسی اثناسنده ویاخود اولجه اقامه اولنمش اولسون قطعیا فیصلپذیر اولدقجه حقوق شخصیه دعواسنه باقیلمز

(§ 4) حقوق شخصیه دعواسندن کف ید اولنمق حقوق عمومیه دعواسنک رؤیتنه مانع اولمز

Digitized by Google

Die Śarī'atrichter fungieren als Einzelgerichte. In Konstantinopel gibt es zahlreiche solche Śarī'atgerichte, überdies gibt es je eines am Sitze einer jeden Provinz, eines jeden Komitates, Bezirkes und Distriktes. Das Śarī'atrecht, welches die strittige Angelegenheit durch die Entscheidung des Richters als erledigt betrachtet und den Bescheid des Kadis mit dem Charakter der zwangsweisen Vollstreckung bekleidet, kennt eigentlich die Appellation nicht. Die Institution des Appellationsgerichtes kann auch nicht leicht in dieses Rechtssystem eingefügt werden, weil nach dem Śarī'atrecht jeder Richter das Gesetz kennen und in der Prozeßangelegenheit mit strenger Erwägung der Umstände nach seinem besten Ermessen und nach seinem besten Gewissen urteilen muß, so daß es keine andere Gewähr für die richtige Urteilssprechung geben kann, als jenes Bewußtsein des Richters, daß er mit voller Kraft nach der Wahrheit geforscht und diese, so wie dies im Urteil ausgesprochen wird, gefunden zu haben glaubt. Der Richter kann wohl irren, doch dieser Irrtum gilt nicht als Sünde, wenn der Richter alles mögliche angewendet hat, um die Wahrheit zu finden und sie dennoch nicht gefunden hat. Es ist aber auch nicht zweckmäßig, in mohammedanischen Staaten, wo, wie z. B. in der Türkei, das Śarī'atrecht noch nicht vollkommen kodifiziert ist und der Richter bei der Urteilssprechung möglichst frei unter den Rechtsgelehrten wählen kann, auf deren Lehren er sein Urteil basiert, und wo — wie wir gesehen haben — das Śarī'atstrafrecht überhaupt nicht geregelt ist, Appellationsgerichte zu errichten, denn es könnte leicht geschehen, daß in je einer strittigen Frage der Appellationsrichter, weil er sich an die Ansicht eines anderen Rechtsgelehrten hält, die übrigens richtige erstrichterliche Entscheidung abändern würde, wodurch sich die Rechtsunsicherheit noch mehr fühlbar machen würde. Beim privatrechtlichen Teil des Śarī'atrechtes kann dies weniger geschehen, weil ein großer Teil dieses Rechtes in der Türkei kodifiziert ist und das Gesetz ausspricht, daß die durch den Sultan angestellten Richter sich an die in diesem Gesetze enthaltenen Vorschriften zu halten haben.

Dennoch gibt es natürlich einzelne Garantieen, welche berufen sind, das rechtsuchende Publikum vor eventuellen Fehlern, Irrtümern oder vor der Willkür des Śarī'atrichters zu bewahren. Hierher gehört die viele Jahrhunderte hindurch geübte Justizpraxis, welche es nicht leicht zuläßt, wenigstens bei den alltäglichen Prozeßangelegenheiten, daß die Richter das Gebiet ungewohnter Theorieen betreten; ferner eine gewisse konventionelle Reihenfolge der juridischen Autoritäten, auf welche der Richter bei seinem Entschluß, auf die Ansicht welches Rechtsgelehrten er sein Urteil stützen solle, Rücksicht nehmen muß; weiter die strenge moralische und eventuell materielle Verantwortlichkeit der Richter, wie auch jene Vorschrift des Śarī'atrechtes, daß die ungesetzlichen Urteile nicht vollstreckbar sind, schließlich aber gewisse Arten der Rechtshilfe, welche wohl

Digitized by Google

die heutigen türkischen Juristen ebenfalls Appellationen nennen, die aber nicht als Appellationen im europäischen Sinne betrachtet werden können.

Die Appellation benannte Šarī'atrechtshilfe ist heutzutage derart geregelt, daß die Partei, welche sich mit der Entscheidung des Šarī'atrichters nicht zufrieden gibt, sich innerhalb dreier Monate von der Verkündigung der Entscheidung an gerechnet entweder mit einer, eine Appellation oder ein Revisions- beziehungsweise Novisierungsgesuch enthaltenden, Eingabe auf dem vorgeschriebenen Amtswege an den Šejch ul Islâm wendet. Dort wird das als gravaminös hingestellte erstrichterliche Urteil geprüft und, wenn es für einwandfrei befunden wird, bestätigt. Wird es aber nicht als einwandfrei befunden, so wird es aufgelöst und dann wird die Angelegenheit zugleich behufs Entscheidung im Appellationswege an denselben Richter gewiesen, der zuerst in der Sache geurteilt hat, oder an einen anderen Šarī'atrichter.

Das Strafgesetz von 1274 AH. (1857), welches mit mehreren Modifikationen auch noch heute in Kraft ist, enthält in einem einleitenden Teile und in zwei Abschnitten zusammen 264 Paragraphen. Der einleitende Teil handelt von der Natur der strafbaren Handlungen, der Verbrechen, Vergehen und Übertretungen. Er lehrt uns die Strafe kennen und stellt einige Regeln bezüglich der Zurechnungsfähigkeit des Täters auf. Die Strafen können bestehen aus Todesstrafe, Galeerensklaverei, Festungshaft, Haft, ständiger oder zeitweiliger Verbannung, in dem Verlust der bürgerlichen Rechte oder des Amtes oder in einer Geldstrafe. Die Schaustellung des Schuldigen auf offenem Platze mit dem auf seiner Brust in großen Lettern geschriebenen Urteil ist ebenfalls unter die Strafen aufgenommen, heute aber nicht mehr gebräuchlich. Das erste Kapitel zählt die für die Öffentlichkeit schädlichen, das zweite aber die gegen die einzelnen sich richtenden strafbaren Handlungen auf, wobei auch noch die für die einzelnen Verbrechen, Vergehen und Übertretungen zu bemessenden Strafen festgestellt werden.

Eine detaillierte Darlegung dieses Strafgesetzes halte ich für überflüssig, einerseits deshalb, weil dieses Gesetz in Europa bekannt ist, andererseits aber auch aus dem Grunde, weil dies den Zweck dieser Studie weit übersteigen würde, da hier neben der Beleuchtung einiger leitender Ideen der mohammedanischen Straftheorie im allgemeinen nur davon die Rede ist, wie der Islam mit seinen eigentümlichen Institutionen sich dem Rahmen des europäischen Rechtslebens einfügen kann. Es wird genügen, wenn ich kurz bemerke, daß dieses Strafgesetzbuch, indem es unter dem Einfluß der zu jener Zeit herrschenden europäischen Straftheorieen steht, das Šarī'atrecht zugleich aufrecht erhalten und fallen lassen will, wodurch es uns das Bild eines unhaltbaren Zustandes bietet. Da die Definitionen des bürgerlichen Strafrechtes vom Totschlag, von der körperlichen Verletzung, vom Diebstahl, von der Verleumdung,

Digitized by Google

Ehrenbeleidigung u. s. w. von der Theorie des Śarī'atrechtes in vielem abweichen und für die, welche solche strafbare Handlungen begehen, auch andere Strafen feststellt, ist es geeignet, jene Harmonie in welcher die staatlichen und religiösen Gesetze nach der Auffassung des Islams miteinander stehen müssen, zu trüben.

Für den Angeklagten ist die Vorschrift unbillig, daß er wegen einer und derselben Sache zweimal zur Verantwortung gezogen werden kann, erst vor dem bürgerlichen Strafgerichtshofe, dann vor dem Śarī'atsrichter, von welchen Behörden jede besonders die durch besondere Gesetze vorgeschriebenen Strafen bemißt.

Es gibt Fälle, wo von dem bürgerlichen Strafurteil abgesehen und das Urteil des Śarī'atgerichtes vollstreckt wird. So z. B. wenn der bürgerliche Strafgerichtshof jemand wegen des Deliktes des Totschlages zu 15jähriger Galeerensklaverei verurteilt, die Rechtsnachfolger des Ermordeten behufs Geltendmachung ihrer persönlichen Rechte sich an den Śarī'atrichter wenden und dort, wenn die Anklage des vorsätzlichen Totschlages bewiesen wird, den Rechtsnachfolgern das Vergeltungsrecht zugeurteilt und über den Schuldigen das Todesurteil ausgesprochen wird. In einem solchen Falle wird das Śarī'aturteil mit dem bürgerlichen Urteil zusammen dem Justizminister unterbreitet. Wenn der Śejch ul Islâm, dem die Angelegenheit mitzuteilen ist, das Śarī'aturteil bestätigt und auch der Sultan dem Todesurteil zustimmt, dann wird das Urteil des bürgerlichen Strafgerichtshofes beiseite gelegt und ist das Śarī'aturteil zu vollstrecken. Erläßt einer der Rechtsnachfolger des Ermordeten dem Verurteilten die Todesstrafe, dann wird das bürgerliche Urteil vollzogen. Der Sultan hat nicht das Recht, die auf einem persönlichen Rechte basierende Todesstrafe oder das dafür zugeurteilte Blutgeld zu erlassen, wohl aber kann er einen Schuldigen begnadigen, der auf Grund des bürgerlichen Strafgesetzbuches zum Tode verurteilt wurde, nur daß in einem solchen Falle die Todesstrafe zumindest in 15jährige Galeerensklaverei umzuwandeln ist.

Aus alldem ist ersichtlich, daß dieses Gesetz vom Gesichtspunkte der Ausnützung der öffentlichen Kräfte nicht ökonomisch ist, denn es wird in einer und derselben Angelegenheit die Tätigkeit zweier koordinierter Behörden in Anspruch genommen.

Die türkischen Staatsmänner und Juristen sind sich vollkommen bewußt, daß diese Situation geändert werden müsse. Nur ist diese Aufgabe nicht leicht, da ja die Ausübung der Strafgewalt nur ein, und vielleicht nicht der wichtigste, Funktionszweig des staatlichen Lebens ist, welcher einer durch die veränderten Verhältnisse erheischten sorgfältigen und harmonischen Reform bedarf.

Gewiß ist, daß das türkische Reich bei der Reform des Strafrechtes ebenso, wie bei den auf den übrigen Gebieten des öffentlichen Lebens geplanten Reformen nicht nur aus religiöser Überzeugung, sondern auch mit Rücksicht auf die mohammedanische

Digitized by Google

Welt und kraft des Triebes der Selbsterhaltung in erster Reihe versuchen wird, die Gesetze des Islams zur Geltung zu bringen; andererseits ist es jedoch zweifellos, daß die Türken bei der Schaffung neuer Gesetze infolge der internationalen Verhältnisse, in welchen sie heute zu Europa stehen, aber auch wegen ihrer dichten Berührung mit den westlichen Staaten sich dem Einfluß des europäischen Geistes nicht werden verschließen können.

So ist denn die Reform des Strafrechtes ebenfalls eine jener Fragen, welche die Türkei als einfache staatliche Angelegenheit häuslich nicht erledigen kann, weil die Strafen unter den heutigen Kulturverhältnissen ein internationales Interesse haben. Und wenn auch die europäischen Staaten früher oder später das Recht der Türkei werden anerkennen können, welches sie heute, wo die Strafgerichtsbarkeit über Ausländer den Konsulaten gebührt, nicht hat, daß sie nämlich diejenigen, welche auf ihrem Territorium eine strafbare Handlung begangen haben, ohne Rücksicht darauf, ob es türkische Bürger oder Angehörige eines anderen Staates sind, mit den gesetzlichen Strafen treffe, so werden sie gewiß nicht dem zustimmen, daß gegenüber den in der Türkei sich aufhaltenden ausländischen Bürgern Strafen angewendet werden, welche zur heutigen europäischen humanen Auffassung im lebhaften Gegensatz stehen.

Das Dilemma ist, ob das neue Strafgesetz auf Grund des Śarî'atrechtes ausgearbeitet werde, in welchem Falle keine Aussicht dafür vorhanden ist, daß die Türkei das souveräne Recht, welches jeder andere Staat besitzt, über die auf seinem Territorium begangenen strafbaren Handlungen selbst zu richten, je üben könne, oder aber ob die Reform im europäischen Geiste erfolge, in welchem Falle die Türken damit rechnen müssen, daß die im Islam liegende und mit dem Kalifentum verbundene moralische Kraft geschwächt wird.

Es wäre ein Irrtum zu glauben, daß, sobald die Türkei zur Aufteilung gelangt, die Frage, wie die Institution des Islam mit der europäischen Kultur zu vereinbaren ist, für die Europäer sofort an Wichtigkeit verliert. Denn die Türken bleiben, ob sie nun eine unter die Verwaltung eines christlichen Staates gelangende Nationalität bilden, oder die Herren eines künftigen asiatischen Staates werden, auch künftighin immer im Interessenkreis der europäischen Kultur- und Machtbestrebungen und die Erfahrung zeigt, daß die auf geistigem Gebiete sich zeigenden Gegensätze nie mit Waffen, sondern immer nur durch geistige Tätigkeit ausgeglichen werden können. Darunter kann natürlich nicht verstanden werden, daß die muslimische Welt christlich wird oder umgekehrt, sondern daß diese auf die Formationen des öffentlichen Lebens Einfluß übenden zwei Auffassungen, welche heute noch durch eine weite Kluft voneinander getrennt sind, durch die rationelle und humane Pflege der moralischen Elemente, welche eine gegenseitige An-

Digitized by Google

näherung bedeuten und welche berufen sind, ein verknüpfendes Band zwischen den beiden Kulturen zu schaffen, bei einer der natürlichen Ordnung der Dinge gemäß im Laufe der Zeit vor sich gehenden Anpassung einen modus vivendi finden, der sich nicht die gewaltsame Unterdrückung der einen Kultur durch die andere nur aus dem Grunde, weil jene sich in einer anderen Richtung entwickelt hat, zur Aufgabe macht, sondern vielmehr ermöglicht, daß beide geistige Richtungen, indem sie durch das gegenseitige Beispiel klüger werden, im Interesse des gemeinsamen Zieles: des Wohles der Menschheit je nach ihren Kräften mitwirken können.

Welche schwere Aufgabe es ist, die Institutionen des Islam mit der europäischen Kultur in Übereinstimmung zu bringen, das erfahren wir auch bei dem Versuche, welchen Österreich und Ungarn in Bosnien und in der Herzegowina machten. Ich will nichts anderes erwähnen, als einzelne Phasen des Rechtslebens, welche als Beispiel dafür dienen, daß es noch nicht als richtige Lösung dieser Schwierigkeiten betrachtet werden kann, wenn die europäischen Gesetze mit Hintansetzung der mohammedanischen Rechtsquellen einfach übernommen oder eingeführt werden.

In den okkupierten Provinzen sind in gewisser Hinsicht sowohl das österreichische Bürgerliche Gesetzbuch, wie auch das Šari'atrecht maßgebend. Bei der Einführung des Grundbuchs z. B. wurde erklärt, daß bei der Grundbuchsordnung die Verfügungen des österreichischen Bürgerlichen Gesetzbuches vor Augen zu halten sind, nur daß das österreichische Recht zu dem in den beiden Provinzen Jahrhunderte hindurch in Kraft gewesenen und auch heute, soweit es bei der stillschweigenden Herrschaft des österreichischen Gesetzes möglich ist, noch in Geltung stehenden mohammedanischen Rechte und zu der Auffassung des Islams vom unbeweglichen Vermögen in scharfem Gegensatze steht. In den Erbschafts- und Familienangelegenheiten der Bürger mohammedanischer Religion urteilen als Gerichte erster Instanz und als Appellationsgerichte die Šari'atgerichte nach dem Šari'atrecht, während in derartigen Angelegenheiten der Christen die ordentlichen bürgerlichen Gerichte entscheiden. Das Strafrecht üben auf Grund eines bosnischen Strafgesetzes die ordentlichen Gerichte. Dieses Strafgesetz wurde ganz nach europäischem Muster ausgearbeitet. In Algier ist die Übung des Strafrechtes ebenfalls der Kompetenz der Šari'atgerichte entzogen.

Ferne liegt mir der Gedanke, es für wünschenswert zu erachten, daß eine europäische Verwaltung die mohammedanischen Institutionen vollkommen aufrecht erhalte, denn es ist gewiß unvermeidlich, ja es liegt sogar im wohlverstandenen Interesse des Islams selbst, daß die Auffassung der mit europäischen Staaten in engem Konnex stehenden oder unter christlicher Verwaltung lebenden mohammedanischen Völker von der Ordnung des staatlichen und gesellschaftlichen öffentlichen Lebens eine Änderung erfahre und

Digitized by Google

bestrebt sei, sich nach Tunlichkeit dem europäischen Geiste anzuschmiegen, welcher die ganze Welt zu durchdringen beginnt.

Doch ist dieser bescheidenen Studie, mit welcher ich einigermaßen zur Beleuchtung der schwierigen Lage beizutragen wünsche, in welcher wir das türkische Reich in seinen Bemühungen um Anpassung an Europa sehen, zu entnehmen, um wie viel leichter die Aufgabe und die Verantwortlichkeit der europäischen Staatsmänner ist, die, wohin sie auch immer schauen, in jedem Nachbarstaate Gesetzen und Institutionen begegnen, welche nahezu für ähnliche Verhältnisse ausgearbeitet wurden und die daher nur einiger Modifikationen und Ergänzungen bedürfen, um in welchem europäischen Lande immer eingebürgert zu werden, während die türkischen Staatsmänner, welche die herrschenden Ideen zweier verschiedener Welten in Übereinstimmung bringen müssen, beinahe auf jedem Gebiete unbetretene Pfade finden und nirgends bewährte Muster, an welche sie sich beruhigt halten könnten, denn die selbst am besten erprobte europäische Institution kann auf mohammedanischem Gebiete mißglücken, wie wir dies schon in zahlreichen Fällen erfahren haben.

Wenn daher nun auch eine wesentliche Umgestaltung des öffentlichen Lebens und der Strafrechtsprinzipien der Türkei durch das eigene Interesse des Reiches erheischt wird, so ist es dennoch gewiß, daß diese Umgestaltung nur in langsamem Tempo und sehr vorsichtig und ohne größere Erschütterungen nur dann vor sich gehen kann, wenn die an dem weiteren Schicksal des türkischen Reiches interessierten Staaten sie wohlwollend unterstützen und dabei mitwirken. Die Hauptbedingung für diese Mitwirkung ist, daß der mohammedanische Osten und Europa einander gut kennen lernen. Die Türken, welche dadurch, daß sie die Schwächeren sind, natürlich mehr darauf angewiesen sind, trachten auch, durch das Studium der Sprachen, der Literatur und der Institutionen der europäischen Nationen immer mehr in den europäischen Geist einzudringen und ihre Erfahrungen nach Tunlichkeit zum Wohle ihrer Nation zu verwerten. Unter den europäischen Nationen, insbesondere unter den Staaten, welche Länder mit mohammedanischer Bevölkerung ihren Reichen angefügt haben, verbreitet sich ebenfalls von Tag zu Tag die Kenntnis des Islams. Daß aber dem gegenseitigen Einvernehmen noch immer große Hindernisse entgegenstehen, geht auch aus der Erscheinung hervor, daß im Osten das mohammedanische und das europäische Element heute ein noch viel mehr abgesondertes Leben führen, als früher, was eine Konsequenz der Unterlassungen und Fehler der Vergangenheit ist.

Die Reformforderungen, welche als das Ergebnis des kollektiven Auftretens der europäischen Mächte von Zeit zu Zeit die europäische Presse durchziehen, haben in dieser Form oft nur einen problematischen Wert, denn diese Forderungen mit gefälligen Titeln sind von seiten der Staaten, welche die Lage gut kennen, sehr oft nichts

Digitized by Google

anderes, als diplomatische Schachzüge, und jeder türkische Staatsmann weiß es, daß die Neuerungen, deren dringende Einführung der eine oder der andere Staat fordert, diese Staaten in ihren eigenen Ländern mit mohammedanischer Bevölkerung als Fragen delikater Natur ungelöst und unberücksichtigt ließen.

Bei alldem ist jedoch in der Türkei die Reform notwendig und sie wird es auch bleiben, nicht nur auf den Gebieten des Strafrechts, sondern auch in anderer Richtung, jedoch nicht deshalb und vielleicht auch nicht ganz so, weil und wie dies die europäische Diplomatie verlangt, sondern deshalb, weil die historische Entwickelung es mit sich bringt, und so, wie es die Gesetze der natürlichen Entwickelung erheischen. Denn jedermann, der in der menschlichen Kulturgeschichte auch noch etwas anderes sieht, als bloße Konglomerate von Ereignissen, weiß, daß im Verhältnisse zur Kraft der Ideen, welche die Millionen der Völker als öffentliche Schätze göttlichen Ursprungs Jahrhunderte hindurch glücklich zu besitzen glaubten, die diplomatischen Protokolle oder selbst erbitterte Kämpfe und Kriege nur bedeutungslose Nichtigkeiten sind.

Berichtigungen.

S. 104 Z. 3 unten statt يلازم zu lesen يلازم.
S. 325 Z. 18 oben statt keinen zu lesen einen.
S. 343 Z. 4 unten statt Seite 22 zu lesen Seite 90.
S. 357 Z. 18 unten statt Auslegung zu lesen Ausübung.

Digitized by Google

Notizen zur arabischen Literaturgeschichte.

Von

I. Goldziher.

1. Ibn Chwērmandād.

Al-Sujūṭī führt in dem reichhaltigen Verzeichnis von Werken, die er bei der Ausarbeitung seines Kitāb al-itḳān fī ʿulūm al-Ḳurʾān verwertet hat, ein Buch über احكام القرآن von einem ابن خويزمنداد an (ed. Cairo, Castelli, 1278—79, I, 9, 5). Iranisten, die ich über die richtige Form dieses persischen Namens befragt habe, sind darin einig, daß خويزمنداد aus خويرمنداذ verderbt sei. Prof. Andreas faßt, mit Verweisung auf Bērūnī, Chronol. 46, den ersten Teil des Kompositum als dialektische Form von خور Sonne und erklärt den Namen: „der durch den Genius der Sonne erlangt worden ist, d. i. zu einer Zeit geboren ist, welche ihm heilig war; also wohl am Tage Chur (خور), d. i. der 11. eines Monats". Das *mīm* im zweiten Teile des Kompositums erscheint jedoch in der Überlieferung des Namens so konstant, daß ich mich nicht entschließen konnte, an dem Buchstaben zu rütteln; die Entscheidung darüber bleibt Fachleuten anheimgestellt.

Wer ist nun aber dieser Ibn Chwērmandād des Sujūṭī? Unsere biographischen und bibliographischen Hilfsmittel geben uns keinen Aufschluß. Ich darf daher einige Nachrichten zusammenstellen, die ich über den nicht ganz uninteressanten Mann aus entfernteren Quellen gewonnen habe.

Unter den Gegnern der Kalām-Theologie in der auf das Auftreten des Aš'arī folgenden Zeit ragt durch seinen extremen Fanatismus ein 'irāḳischer Mālikit hervor (in der Regel findet man die Fanatiker im 'Irāḳ unter den Ḥanbaliten), dessen Name jedoch eben wegen seiner gehässigen Gesinnung in friedlicheren Zeiten nicht mehr viel genannt wurde und aus diesem Grunde auch bald zu den Vergessenen der Literaturgeschichte gehört. Einige Zeit galt er als Typus der äußersten Kalāmfeindschaft. Er gehört zu den

Digitized by Google

Leuten, die selbst nachdem die Aš'arī-Theologie durch das letzte Wort des Stifters im [1])كتاب الابانة فى اصول الديانة so ziemlich in das orthodoxe Fahrwasser eingelenkt hatte, noch immer an den Verdammungsurteilen der alten naiven Schule festhielten [2]), an der Gesinnung, die z. B. al-Dāraḳuṭnī [3]) in die Worte faßt: ما شىء ابغض الىّ من الكلام. Sein voller Name ist Muḥammed b. Aḥmed b. 'Alī Abū Bekr ibn Chwērmandād. Er war Schüler des in Bagdad 1004 verstorbenen Abū Bekr Muḥammed al-Abharī, der im IV. Jahrh. d. H. als die größte Autorität des mālikitischen Maḏhab im 'Irāḳ anerkannt war. Nur im Anschluß an diesen berühmten Lehrer wird der Name des verschollenen Schülers von Ibn Farḥūn, dem Historiker der mālikitischen Schule, erwähnt. Ibn Chw. selbst ist Verfasser mehrerer Werke über Uṣūl al-fiḳh, über Differenzen der Fiḳh-Schulen, über koranische Gesetzkunde. In die letztere Gruppe gehört das von Sujūṭī benutzte Werk. Wegen einiger von den anerkannten Anschauungen abweichenden Meinungen in der Gesetzkunde scheint ihn die Faḳīhzunft schon während seines Lebens nicht als ebenbürtig betrachtet zu haben. Ein andalusischer Gelehrter, al-Bāǵī, den eine ausgedehnte Studienreise nach dem Osten führte, hat ihn unter den zeitgenössischen Gelehrten des 'Irāḳ nicht erwähnen hören.[4]) Seine separaten Meinungen scheinen sich auch über den Kreis der eigentlichen Gesetzwissenschaft hinaus erstreckt zu haben. Bei Ibn Ḥazm [5])

1) Davon ist noch eine Handschrift vorhanden in der Fātiḥ-Bibliothek zu Stambul nr. 2894, vgl. Carra de Vaux, Gazālī (Paris 1902) 18; Excerpte bei Ibn 'Asākir ed. Mehren (die ganze Einleitung 115, 10—123, 18), bei Ibn Ḥaǵar al-Hejtamī, Fatāwī ḥadīṯija (Kairo 1307) 157 unten, bei Ālūsī, Ǵalā al-'ajnejni (Būlāḳ 1298) 251. Einen Kommentar zu dieser Abhandlung verfaßte al-Bāḳillānī, vgl. al-Murtaḍā, Itḥāf al-sāda II, 4 unten: وشرحها الباقلانى ونقلها ابن عساكر وهى التى مال اليها الباقلانى وامام الحرمين وغيرهما من ائمّة الاصحاب المتقدّمين فى اواخر اقوالهم.

2) Damīrī I, 14 s. v. أسد, vgl. die Aussprüche der Imame bei Schreiner, ZDMG. 52, 528 ff.

3) Bei Ḏahabī, Taḏkirat al-ḥuffāẓ (ed. Haidarabad) III, 202, 2.

4) Ibn Farḥūn, al-Dībāǵ al-muḏahhab (ed. Fes) 245: وله اختيارات كقوله فى اصول الفقه ان العبيد لا يدخلون فى خطاب الاحرار وان خبر الواحد يوجب العلم . . . . . ولم يكن بالجيّد النظر ولا قوىّ الفقه وقد قال فيه الباجى ابو الوليد لم اسمع له فى علماء العراق ذكرا.

5) Milal ed. Kairo (1317—21), I, 81.

Digitized by Google

und, ohne Zweifel aus dieser Quelle, bei Chafāǧī wird seine Meinung aufbewahrt, daß auch die leblosen Dinge Vernunft besitzen[1]); in unserer Quelle wird diese Meinung als Pendant neben den verrückten Lehrsatz des Ibn Ḥā'iṭ gestellt, daß Gott zu jeder Art der Tiere Propheten gesandt habe.[2])

Als unversöhnlicher Kalām-Feind ist er unserer Kenntnis durch eine gelegentliche Erwähnung bei Ibn Ḥaǧar al-Hejtamī in einem Fetwā über Uṣūl-al-dīn erhalten geblieben. Ibn Ḥaǧar macht uns aus diesem Anlaß mit folgender Lehre des I. Chw. über das gesetzliche Verfahren mit der Kalāmliteratur bekannt: „Niemand darf Kalām-Schriften seinen Besitz nennen. Verträge, die solche Bücher zum Gegenstand haben, sind von vornherein null und nichtig. Wenn jemand solche Bücher irgendwo findet, sei er verpflichtet, dieselben durch Wasser und Feuer zu vernichten (اتلافها بالغسل وبالحرق). Dasselbe gelte von Büchern, in welchen Gesänge oder unterhaltende Texte, sowie die Gedichte frivoler Verfasser aus moderner Zeit gesammelt sind[3]) (كتب الاغانى واللهو وشعر السخفاء من المتأخرين), desgleichen von den Büchern der Philosophen und von Werken, die magische Formeln (عزائم) enthalten". Und dabei bleibt dieser Feind der profanen Literatur noch nicht einmal stehen. Er dehnt sein strenges Urteil auch auf grammatische und lexikalische Werke aus, da die Leute durch sie veranlaßt werden, sich auf Dinge einzulassen, deren Richtigkeit sie nicht mit Sicherheit ergründen können. Das Fetwā schließt mit den Worten: „Die Kalām-Bücher enthalten Irrtum, Neuerung und Ketzerei über die Namen Gottes und seine Attribute, Unglauben durch die metaphorische Interpretation (تأويل) des Koran und die Verdrehung seines wahren Sinnes. Darum ist es unstatthaft, daß man solche Bücher in den

---

واغرب ممّا قاله ابن حائط (ان فى سائر الحيوانات انبياء ورسلا) قول ابن خويرمنداد ان الجمادات لها ادراك وتمييز وصدور هذه الامور من العقلاء غريب جدّا. Der Eigenname ist in Ed. Kairo (1284) als حوتر منداز, in der Wiener Handschrift (Mixt. nr. 34) als خويرمنداز, in der Berliner Handschrift (8429 Ahlwardt) als خويدمنداز dargestellt. Der Druck von Ibn Ḥaǧar al-Ḥejtamī's Fatāwī had. sowie von Ibn Ḥazm l. c. hat خويزمنداد, letzterer ohne ابن.

2) Šahrastānī ed. Cureton, 44.

3) Auch der aristotelische Ethiker, Ibn Miskaweih, ist gegen die Poesie als Element der Erziehung nicht günstig gestimmt, Tahdīb al-achlāḳ (Marginalausgabe [Kairo, Chejrijja, 1305]) 44; hingegen weist Ibn Sīnā in seiner Abhandlung über Pädagogik (Risālat al-sijāsa, Handschrift der Universitätsbibliothek zu Leiden nr. 1020 fol. 67 a) dem Unterricht der (alten) Poesie eine hervorragende Stelle in der Erziehung an.

Digitized by Google

Ländern der Muslim dulde, damit der Unwissende durch sie nicht irregeleitet werde".[1]) Auf eine Widerlegung der Kalām-Lehren, wie sie sein jüngerer Zeitgenosse Abū 'Alī al-Ahwāzī (st. 1054)[2]) und bald nach ihm Abū Ismā'īl al-Harawī[3]) (st. 1088) unternahmen, ließ er sich nicht ein.

Die Werke des I. Chw. scheinen jetzt vollständig verschollen zu sein. Wir haben gesehen, daß sie um das XVI. Jahrh. noch im literarischen Verkehr standen.

2. Abū Rauḳ al-Hizzānī.

In der Einleitung zur Ausgabe des Kitāb al-mu'ammarīn konnte ich nur wenige Nachrichten über Abū Rauḳ, den unmittelbaren Tradenten jenes Buches von Abū Ḥātim al-Siǵistānī, zusammenstellen (Abhandl. zur arab. Phil. II, p. XXVIII). Da dieser Mann jedenfalls eine Stelle in der Literaturgeschichte der Überlieferung einnimmt, halte ich es nicht für ganz belanglos, einige Notizen über ihn hier als Ergänzung folgen zu lassen. Ich schöpfe sie aus der in Haidarabad erschienenen Ausgabe des Taḏkirat al-ḥuffāẓ von Ḏahabī (4 Bdd. in 8° s. a.). Unter denen, die von Abū Ḥafṣ 'Omar b. 'Alī b. Baḥr al-Bāhilī al-Ṣajrafī al-Ḳallās (ed. الفلّاس) [st. 249] Traditionen hörten, wird ابو روق الهزّانى genannt (Taḏkira II, 71). Unter den i. J. 331 gestorbenen Traditionsgelehrten nennt Ḏahabī (III, 48) den مُسْنِد البصرة ابو روق احمد بن محمّد بن بكر الهروى. Da die ganze Namenreihe mit der bei Abū Ḥātim al-Siǵistānī, Mu'ammarūn 91, 13 erwähnten vollständig übereinstimmt, kann ich nicht zweifeln, daß الهروى aus الهزانى verschrieben ist. Es kann allerdings die Schwierigkeit nicht übersehen werden, die das für diesen A. R. angesetzte Sterbejahr 331 bei Vergleichung mit den Daten seiner unmittelbaren Lehrer bereitet. Außer von al-Ḳallās (st. 249) tradiert er von Abū Ḥātim (st. um 250—255) und Abū Rijāś (st. 257). Es ist kaum denkbar, daß er sie um mehr als sieben Jahrzehnte überlebte. Man muß voraussetzen, daß in dem bei Ḏahabī für A. R. angesetzten Sterbejahr ein Irrtum unter-

1) Fatāwī ḥadīṯija 151.

2) Der Widerlegung seiner Streitschrift البيان فى شرح عقود اهل الايمان ist die durch Mehren (Exposé de la réforme de l'Islamisme, Leiden 1878) bearbeitete Aš'arī-Apologie des damascener Historikers Ibn 'Asākir gewidmet.

3) Ḏamm al-Kalām, bei Brockelmann, Gesch. d. arab. Litt. I, 433. Er ist einer der zahlreichen Ṣūfī (Verf. des Manāzil al-sā'irīn), die ihre Abneigung gegen dogmatische Spitzfindigkeit in das Lager von Ḥanbaliten und Ẓāhiriten führte (vgl. Ẓāhiriten 179 ff.). Er hat einen Artikel in Ibn Reǵeb's Ṭabaḳāt al-Ḥanābila (Leipziger Handschr., D. C. nr. 375) fol. 10b—15.

Digitized by Google

gelaufen sei. Außer der Übereinstimmung der vollen Namenreihe spricht für die Identität dieses Abū Rauḳ mit dem Überlieferer der Mu'ammarūn der Umstand, daß in dem Epithet Musnid al-Baṣra, das D. seinem Namen vorsetzt, Baṣra als der Ort seiner Wirksamkeit erscheint. Dies stimmt dazu, daß seine beiden Gewährsmänner Abū Ḥātim und Abū Rijāś in Baṣra lehrten.

Wir haben bisher zwei Abū Rauḳ unterschieden: den aus den Isnāds des Ṭabarī bekannten Korangelehrten A. R. 'Aṭijja al-mufassir und den Traditionsgelehrten A. R. Noch ein dritter Homonyme begegnet uns in einem Isnād der Aġānī XII, 25, 8. Sein Sohn ابن ابى روق الهمدانى wird dort als unmittelbare Quelle für eine Nachricht des Dichters al-Manṣūr al-Namarī (Zeitalter des Hārūn al-rašīd) genannt.

3. Kitāb al-lafīf.

Eine Anfrage.

Von diesem alten Buch ist uns nicht mehr als der Titel bekannt; sehr wenig können wir über seinen Inhalt erfahren. Im XII. Jahrh. war es noch vorhanden, es galt aber auch schon zu jener Zeit als seltene Kuriosität, über deren Urheber man nichts mehr sagen konnte. Ibn Challikān zitiert es zweimal in seinem Biographienwerke. Einmal nr. 105 (ed. Wüstenfeld I, 150, 4), wo er dem Buche Nachrichten und Exempel über die Beredsamkeit des Ibn al-Ḳirrijja, des durch seine Elequenz berühmten Zeitgenossen des Ḥaġġāġ, entnimmt. Bekanntlich haben bereits alte arabische Kritiker den historischen Charakter des I. Ḳ. in Abrede gestellt;[1]) er träte uns aber als wirkliche historische Person vor Augen, wenn er mit Ejjūb, dem Ḳuṭāmī sein Gedicht nr. XXVII (ed. Barth 78, Schol. zu Vers 5) gewidmet hat, identisch wäre, wie dies im Schol. vorausgesetzt wird.

Dann beruft sich Ibn Challikān auf dies Buch Nr. 799 (ed. Wüstenfeld X, 9, 2) in einem Exkurs über die Bedeutung des Ausdruckes Banu-l-aṣfar als Benennung der Griechen. „Ich habe über diese Frage viel Forschungen angestellt, habe aber keinen Verfasser gefunden, der Befriedigendes darüber brächte, bis mir ein altes Buch mit Titel اللفيف in die Hand kam, dessen Verfasser jedoch nicht angegeben ist. Diesem Buch habe ich das Vorhergehende entnommen." Nach diesen beiden Zitaten enthielt das fragliche Buch Collectaneen (wenn der Titel in dieser Weise zu verstehen ist) über philologische Stoffe. Diese Nachrichten sind jedoch für eine genauere Bestimmung zu dürftig. Vielleicht sind literaturkundigen Fachgenossen noch weitere Mitteilungen aus diesem Quellenwerke bekannt.

1) Abhandlungen zur arab. Philologie II, S. CVI.

Digitized by Google

Psalm 2.

Von

Lic. E. Baumann.

Wer ein Interesse daran hat, das Recht und die Richtigkeit metrischer Betrachtung innerhalb des alttestamentlichen Schrifttums zu erweisen, tut gut, vor allgemeinen theoretischen Erörterungen die Untersuchung der Einzelfälle nicht zu kurz kommen zu lassen. Gerade der Einzelfall lehrt am besten, wie die metrische und sonstige kritische Untersuchung auf einander angewiesen sind und sich gegenseitig fördern; wie der klare Einblick in das Metrum auch einen Gewinn für Text- und Literarkritik, Exegese, Sprach- und Religionsgeschichte u. a. m. bedeutet. Der 2. Psalm ist ein besonders geeignetes Beispiel, da einerseits seine metrischen Verhältnisse relativ durchsichtig und andrerseits die in ihm liegenden Probleme besonders brennende sind.

Der Psalm hat unverkennbar ein führendes Metrum: den Doppeldreier, anscheinend stellenweise mit dem Sechser durchsetzt.[1]) Die Stellen, an denen Unregelmäßigkeiten begegnen, sind v. 2c als überzähliger, einzelner Dreier, v. 7f. 12, wo die metrische Gliederung Schwierigkeiten macht, und endlich v. 6b und 11b, wo je eine Hebung fehlt. Für den, der in der Erscheinung des Mischmetrums an sich nichts auffälliges findet, wären die Fünfer v. 6 und 11 unbedenklich. Aber, wie im Laufe der Untersuchung sich zeigen wird, ist v. 6 überhaupt versehrt und dem Sinne nach problematisch, v. 11b aber eine anerkannt wunde Stelle. Wichtiger sind zunächst die andern Anstöße. Ist der Psalm auch auf ein Strophenmetrum angelegt? Allgemein ist der Eindruck von der ganz auffallend scharfen Sinnes- und Situationsgliederung des Psalms, die ihn in vier Gruppen (v. 1—3. 4—6. 7—9. 10—12) zerlegt. Aber das Ebenmaß der Form wird vermißt, das für eigentliche Strophen gefordert werden muß. Wir werden finden, daß dieses Ebenmaß sich zugleich mit der Beseitigung

1) Vgl. Sievers, Studien z. hebr. Metrik II, S. 501—503; Baethgen, Kommentar[3]; Grimme, Psalmenprobleme S. 20; und auch Duhm, Kommentar.

Digitized by Google

der Textschäden ungesucht ergeben wird. Vorweg aber sei festgestellt, daß für den unbefangensten Blick im überlieferten Text Gruppe 2 und 4 auf je drei Langverse angelegt erscheinen (von denen nur v. 12 übermäßig lang und v. 6 etwas kurz ist), und daß damit verglichen Gruppe 3 einen Langvers, Gruppe 1 aber einen Halbvers überzählig hat.

Nun zu den einzelnen Anstößen! Was v. 12 betrifft, so ist der Passus אשרי כל־חוסי בו nur ein liturgischer und zwar euphemistischer Nachtrag, wie er innerhalb des Psalters besonders häufig ist[1]); er ist im Gedanken nach denen des Psalms trivial und matt, mit seiner Individualisierung deplaciert und syntaktisch ganz lose. Aber auch die Anfangsworte נשקו־בר, diese erstklassige crux interpretum, sind zu tilgen, weil sie lediglich eine Variante zu גילו ברעדה v. 11 darstellen,[2]) die den Schaden dieser Textstelle verrät und zu dessen Heilung möglicherweise verhelfen kann. Was v. 12 bleibt, ist ein gefälliger Doppeldreier (gleich v. 10 und 11), inhaltlich und syntaktisch ohne Tadel, als Abschluß des Psalms durchaus am Platz. Das Subjekt ist das v. 11 genannte und sachlich allein mögliche: Jhwh.

Der überzählige Dreier v. 2c ist allein als solcher schon verdächtig,[3]) hier aber besonders als einziger innerhalb eines sorgfältig durchgeführten und ausgesprochenen parallelismus membrorum, der v. 1a mit 1b, v. 2a mit 2b, v. 3a mit 3b zu Doppeldreiern verknüpft. Dazu verhält er sich gegen die dreihebige Lesung insofern spröde, als eine Hebung auf das zweite כל (eine Präposition)[4]) fallen muß. Vor allen Dingen aber ist gegen den Passus einzuwenden, daß er das Haupthindernis für das Erfassen der im Psalm vorausgesetzten einfachen Situation bildet. Letztere erscheint bis heute kompliziert, indem kein Einverständnis über die Frage zu erzielen ist, wer im Psalm rede und wer alles im Verlauf desselben redend eingeführt werde. — Wir sehen nun an v. 1f. in bezug auf v. 3, an v. 4f. in bezug auf v. 6 und auch an (dem nicht einwandfreien) v. 7a in bezug auf v. 7b—9, daß andere als der Psalmist nur unter ausdrücklicher Einführung zu Worte kommen, haben also als sicher anzunehmen, daß, wo solche Einführung fehlt (v. 10, v. 7 für אמסרה), niemand anderes als der Psalmist redet. Bei v. 10 ist das nie bestritten worden; warum bei v. 7? Aus keinem andern Grunde, als weil von dem Subjekt des אמסרה, dem

---

1) Vgl. Grimm, Euphem. Liturg. Appendixes etc.; Ps. 84, 13.

2) Lies ברי (als Abkürzung von ברעדה) נשקו. In der Erkenntnis dieser Sachlage bin ich mit Marti-Duhm zusammengetroffen.

3) Es ist bezeichnend, wie häufig auch Baethgen[3] bei aller Zurückhaltung die überzähligen Halbverse als solche beanstandet. Vgl. z. B. 21, 10. 52, 7. 55, 16. 89, 20. 104, 8a u. s.

4) Vgl. Sievers a. a. O § 145. 144, 1. 143, 3.

Digitized by Google

Sohne Jhwhs, der als Erbe Jhwhs die Völker niederschlagen soll, in v. 2c und — wie manche gemeint haben — v. 12 Anf. als dem Messias oder „Sohn" in der 3. statt in der 1. Person die Rede ist. Danach führe v. 7 אספרה der vom Psalmisten zu unterscheidende Messias das Wort. Der Zwang zu dieser prekären Verlegenheitsauskunft fällt mit der Autorität der genannten beiden Stellen. Die Übersetzung „Sohn" ist v. 12, ob man nun נשקו־בר festhält oder nicht, aus bekannten zwingenden Gründen ausgeschlossen. V. 2c bleibt also allein. Ohne diesen Passus wäre es evident, daß Gottes Sohn und der Völker Besieger (der Sache nach also der Messias) mit dem Psalmisten identisch ist. Das geht auch, wie aus dem übrigen Psalm, gerade aus v. 1—3 hervor, wenn wir uns v. 2c fortdenken. Ausdrücklich wird dann nicht gesagt, gegen wen sich der Angriff richtet. Es braucht auch nicht gesagt zu werden, wenn der Fragende selbst der Bedrohte ist, was eine höchst lebensvolle und hochpoetische Situation ergibt.

Doch hier entsteht sofort ein Einwurf: Wird nicht der von uns eliminierte Passus in den Pluralsuffixen v. 3 vorausgesetzt und folglich durch sie gestützt? — Wenn die Suffixe zu Recht bestehen, ist allerdings fraglos, daß es sich um eine Mehrzahl von Angegriffenen handelt, doch nicht, daß es gerade zwei sein müssen. Daß es aber Jhwh und der Messias sind, ist ausgeschlossen, weil die Nennung dieser beiden in v. 1—3 gegen die Pointe des ganzen Psalms verstößt.

Sollen nämlich die Ausführungen v. 4 ff. überhaupt einen Sinn und Zweck haben, so wird hier erst festgestellt und feierlich kundgetan, was die Fürsten und Völker v. 1—3 noch nicht wissen, daß ihr Unternehmen ein Unternehmen gegen den Himmelsherrn wäre, daß ihr Angriff gegen Zion ein solcher gegen einen heiligen, sakrosankten Berg wäre, und daß ihr Beginnen eitel ist, weil es sich gegen jemanden richtet, dem Gott Schutz und Sieg zugeschworen hat. Eben von dieser Eröffnung erwartet der Psalmist v. 10—12 sofortige Sinnesänderung. Kann etwas deutlicher sein? Man darf v. 2c geradezu als den auf kurzen Ausdruck gebrachten Inhalt von v. 4—9 bezeichnen: Ihr kämpft „gegen Jhwh und seinen Gesalbten". Nimmt man also v. 2c, wie es natürlich ist, subjektiv als im Bewußtsein der Rüstenden liegend, so ist er ein unlöslicher und unleidlicher Widerspruch zur Pointe des Psalms. Faßt man v. 2c, was immerhin anginge, objektiv, so läge darin eine Vorwegnahme, die das Folgende um seine eigentliche Wirkung brächte. Insbesondere streitet משיח v. 2 mit v. 7—9 als einem bisher geheim gehaltenen, intimen Gottesspruch, und das dürre יהוה v. 2 mit der poetischen Umschreibung יושב בשמים, nach der Jhwh bisher nicht genannt ist.

Es sind nach alledem gleich starke innere und äußere Gründe, die v. 2c unmöglich machen. Entstanden dürfte der Passus als

Digitized by Google

Lesefrucht aus v. 4 ff. sein, die am Rande vermerkt wurde, oder auch als Inhaltsangabe für den ganzen Psalm („Über Jhwh und seinen Gesalbten"). In den Kontext gekommen wäre er als willkommene Beziehung der Pluralsuffixe v. 3, die sonst unerklärlich schienen, möglicherweise aber auch ganz ohne solchen Zwang, seinerseits erst die Pluralsuffixe für ursprüngliches יר- (oder ירב-) veranlassend. Da indessen die Suffixform ירבו- auch sonst im Psalm verwendet ist, könnte seine Beanstandung v. 3 willkürlich und befangen erscheinen. Sehen wir somit von jeder Änderung ab, dann ist der Schluß unvermeidlich, daß der sich selbst als Sohn und Schützling Jhwhs fühlende Psalmist ein Kollektivum, eine Einheit von Vielen ist. Da dies Kollektivum in Zion seinen Stützpunkt hat, ist es die Volksgemeinde Zions, genau wie in den Psalmen 48 und 83, wo abgesehen von der ganz gleichen Situation auch überraschend ähnliche Gedanken und Ausdrücke begegnen.[1]) Um dieser starken Gleichartigkeit willen haben wir Fug und Recht, den dort inne gehaltenen Plural dem Singular hier gleichzusetzen. Es verschlägt dabei nicht viel, daß das Volk dort nicht als Sohn Gottes und Völkerbeherrscher auftritt. Die Gottessohnschaft des Volkes ist ja ein altüberkommener Begriff (vgl. Hosea. Dt. 32, 6. Jes. 63, 16. 64, 7. Jer. 31, 9 u. s.; R. Smith, D. Rel. d. Semiten S. 27 ff.), wie das Königtum Gottes (v. 6). — Indessen scheint doch die Erwähnung Zions v. 6 darauf zu deuten, daß an das davidische König- und Messiastum gedacht sei, dessen Sache auch des Volkes Sache ist. Ohne Frage blicken Ps. 89, 20—52 (vgl. v. 2—5) und Ps. 132, 1—5. 11 ff. auf den Vorgang zurück, den 2 Sam. 7 schildert. Aber auch in ihnen kann ich die Erwartung eines persönlichen Davididen nicht finden. Das Volk ist ideell der Erbe aller Würden Davids.[2]) Psalm 2 aber ist keineswegs irgendwie von 2 Sam. 7 abhängig. Dazu ist schon die Sprache v. 7 ff. viel zu ursprünglich und kraftvoll, verglichen mit dem diffusen Stil der Samuelisstelle. Wenn also der Gedanke an Davids Verheißungen hier eine Rolle gespielt haben sollte, dann nur ganz abgeblaßt. Das erhellt noch mehr aus der Deutung von v. 6, die m. E. allein möglich ist. Jhwh redet hier von Zion als seinem Königssitz, der als solcher unantastbar ist, genau wie im nächstverwandten Psalm 48, 2 f. (vgl. 83, 13) und Ps. 132, 13 f.

Sehen wir wieder auf die Gliederung des Psalms, so ist klar, daß v. 1—3 die Völkerfürsten gegenüber dem Psalmisten, v. 10—12

---

1) Die den Messiasnamen bietenden Psalmen, insbesondre die Stellen 28, 8. 84, 10. 89, 39. 52. (105, 15.) 132, 10 (vgl. 2 Chr. 6, 42). 132, 17 (1 Sam. 2, 10. Hab. 3, 13), sind hier nicht heranzuziehen, da einerseits Psalm 2 nach unserer Darlegung die Messiasbezeichnung nicht enthält, und andrerseits alle jene Stellen schillern, was darauf beruht, daß sie entweder selbst nur Nachträge (so m. E. sicher 28, 8 f. 1 Sam. 2, 10 c) sind oder zu literarischen Gebilden höchst komplizierter und problematischer Natur gehören.

2) Ob nun ein irdischer König vorhanden ist oder nicht.

Digitized by Google

der Psalmist gegenüber den Völkerfürsten auftreten; v. 4—6 aber Jhwh mit den Völkerfürsten wie v. 7—9 mit dem Psalmisten handelt. Aus dem Ebenmaß der Gruppierung geht unzweideutig hervor, daß v. 6, weil er zur zweiten Gruppe gehört, Jhwh redet und zwar nur von sich, nicht vom Psalmisten, zu dessen besondrer Würde erst v. 7—9 der Gedanke fortschreitet. Jhwh erklärt (eingeführt durch v. 4 f.) den Rüstenden, daß sie sein Königreich angreifen, wenn sie Zion angreifen; daß sie es mit ihm zu tun bekommen, wenn sie seinen heiligen Berg bedrohen. Diese Sachlage bezeugt auch noch der Text, so sehr er gelitten hat. Von „meinem heiligen Berge" kann niemand anders reden, als Jhwh selbst.[1]) Und wer LXX folgend קדשו liest, macht den Schaden nur schlimmer, da die Änderung der Suffixe eine der bekannten Verlegenheitsauskünfte der alten Übersetzer an schwierigen Stellen ist.

Ist somit die Meinung des Verses im Grunde festgestellt, könnte der ursprüngliche Wortlaut dahingestellt bleiben. Die Herstellung ist nur hypothetisch. Indessen wissen wir doch ungefähr, wie einzusetzen ist: מלכי ist im Munde Jhwhs befremdend und unannehmbar, נסכתי rätselhaft; vor allem aber erscheint der bisher innegehaltene parall. membr. zerstört. Seine Elemente gewinnen wir aus der Gegenüberstellung von ציון und הר־קדשי, נסכתי? und מלכי? wieder. Dunkel bleiben wesentlich die Prädikate. Man lese etwa אני כוננתי על־ציון ו נמלכתי הר־קדשי, wobei die absolute Voranstellung des אני in dem auf ihm liegenden Akzent[2]) seine Begründung hätte, oder כוננתי (oder נשבתי) אני על־ציון ו אמלך בהר־קדשי. In beiden Fällen läge ein Doppeldreier vor.

Es bleiben die Schwierigkeiten innerhalb v. 7 f. Auch hier hat der Text gelitten: das Pluralsuffix v. 9 muß wie auf גוים auf das anscheinend parallele אפסי־ארץ zurückbezogen werden. Es ist aber nicht recht vorstellbar, wie die Enden der Erde (gleich den Völkern) zerschlagen werden sollen. Eine Lässigkeit der Ausdrucksweise dürfte in diesem ganz Anschaulichkeit und Plastik atmenden Psalm ausgeschlossen sein. Zudem war v. 1 f., auf welche Verse hier zurückgegriffen wird, von Völkern und Fürsten, aber nicht von den Enden der Erde die Rede. Unter Beachtung von v. 10 Schl. könnte man etwa שפטי־ארץ herstellen, wenn die Wiederholung desselben Ausdrucks kurz hintereinander nicht ganz unwahrscheinlich wäre. Eher dürfte der Fehler auf Dittographie beruhen. Diese wäre von v. 10 Schl. nach v. 8 Schl. geraten und dort in אפסי־א geändert worden.[3]) Tatsächlich bleiben in v. 8 nach Abstrich von

1) Vgl. 48, 2 (weiterhin Jes. 14, 13. Ez. 28, 16).

2) Meine Majestät wird beleidigt, wenn Zion angegriffen wird.

3) Man könnte zur Stütze von אפסי־א Ps. 48, 11 und 83, 19 heranziehen. Aber 83, 18 f. ist Dublette zu v. 17 und wie 59, 14 (vgl. den wider-

Digitized by Google

א'א' gerade sechs Hebungen. Der überlieferte Text fordert, als Sechser gelesen zu werden; an sich einwandfrei, wäre dieser doch bisher der einzige im Psalm. Syntaktisch fällt auf, daß גוים nicht schon auf שאל folgt. Es ist wohl möglich, daß der Zusatz am Schluß eine neue Wortfolge verursacht hat. Indem ich גוים und ואתנה umstelle, gewinne ich einen glatten Doppeldreier.[1]) — Gegen v. 7a sind die Einwendungen zu machen, daß ספר c. אל eine sonst nicht vorkommende Konstruktion ist; daß statt יהוה passender ein Pronomen stände, da von Jhwh seit v. 4 die Rede ist; daß die Selbstaufforderung אספרה, überflüssig wie sie ist, dem Stil des Psalmisten gar nicht entspricht; daß endlich das Wichtigste ungesagt bleibt, nämlich wem der Beschluß Jhwhs gilt. Denn die Worte אמר אלי sind als lediglich dem Verständnis des Lesers dienende, ganz prosaische Markierung der direkten Rede kein ursprüngliches Textelement.[2]) Man muß sich sogar ernstlich fragen, wie weit nicht der ganze voraufgehende Teil von v. 7 in Frage gestellt ist. Daß בני וגו' Worte Jhwhs an den Psalmisten sind, wäre auch ohne jede Einführung deutlich. Doch sind zwingende Gründe, von den Einführungsworten ganz abzusehen, nicht vorhanden; und חק erscheint gesichert, da tatsächlich ein Gottesbeschluß folgt. Nur darf dann auch die Angabe des Adressaten nicht fehlen. — Für die Reduktion des Textes bestehen danach verschiedene Möglichkeiten; man lese etwa וְעָלַי חֻקּוֹ ׀ בני אתה ׀ היום ילדתיך (sechshebig). Aller Probleme ungeachtet, dürfte doch darüber kein Zweifel sein, daß auch v. 7—9 ursprünglich eine den andern drei Gruppen gleichgestaltete Strophe von drei sechshebigen Perioden gebildet haben.

Was v. 11b betrifft, so hat die Ergänzung von לו hinter גילו (Wellh.) viel für sich, weniger wegen des Zeugnisses der LXX Hier., das sehr zweifelhaft ist, als wegen Kenn. 309 und der voraufgehenden gleichlautenden Buchstaben. Der Metriker könnte die Ergänzung ohne weiteres akzeptieren (Sievers, Baethgen[3]), um die fehlende Hebung zu gewinnen, obwohl die Konstruktion auffallend wäre. Aber die Beischrift der Variante נשקו בר' (v. 12)

---

streitenden v. 12) unechter Nachtrag. 48, 11 denkt an den Weltruhm, aber nicht an die Weltherrschaft Jhwhs. Daß die genannten Psalmstellen auf die Entstehung der Lesart 2, 8 von Einfluß gewesen seien, ist nicht ausgeschlossen.

1) Bei Auflösung der scriptio continua könnte ה fälschlich zu ואתן statt zu גוים gezogen sein. Das objektive Futurum wäre meinem Gefühl nach kraftvoller als das subjektive Kohortativum. Der Artikel vor ג' wäre passend, da es sich ja um die schon v. 1 ff. genannten Völker handelt. מלכים v. 10 könnte seinen Artikel nach ה(ועת) eingebüßt haben. Indessen scheint doch das Fehlen des Artikels trotz der Determination dem Psalm eigentümlich zu sein.

2) Jedenfalls stehen sie außerhalb des Metrums, vgl. Sievers § 241.

Digitized by Google

sowohl wie das parallele עבדו v. 11a zeigen, daß גילו zu beanstanden ist.

Zur Wiedergewinnung des ursprünglichen Ausdrucks könnte einmal die Beobachtung verhelfen, daß in v. 10ff. Paronomasien zu v. 3 entsprechend der sachlichen Rückbeziehung der 4. auf die 1. Strophe beabsichtigt zu sein scheinen: vgl. השׂכילו v. 10 mit ונשׂליכה v. 3, הוסרו v. 10 mit מוסרותימו v. 3, עבדו v. 11 mit עבתימו v. 3, endlich נשׂקו v. 12 mit ננתקה. √נשׂק ist allerdings nicht weniger unbrauchbar als √גיל. Aber es wäre doch erwiesen, daß der ursprüngliche Ausdruck in der Variante durchschimmert, wenn irgendeine Emendation sich ungesucht darböte.[1]) Zum andern empfiehlt sich die Heranziehung verwandter Psalmen. Aber so richtig es an sich ist, vor allem Ps. 48 zu vergleichen, ist doch die Emendation חילו für גילו nach 48, 7 völlig verfehlt; aus Gründen der Sache; denn, daß die Feinde über der Eröffnung des Psalmisten in Schrecken geraten, ist Voraussetzung seiner Mahnung. Und aus Gründen der Methode; denn 48, 7 steht nom. חיל parallel רעדה (wie 2, 11 יראה), während von einer Aufforderung zur Unterwerfung gar keine Rede ist. — Ein sachlich vorzüglich passendes Analogon zu עבדו ergibt sich, wenn wir וְחַלּוּ לו (vgl. Ps. 45, 13) sc. פניו lesen. Die Falte kündet den Zorn v. 12. Gedanke und Ausdruck wären nicht zu kühn.

Nur in losem Zusammenhang mit der metrischen Betrachtung steht die Frage der Intaktheit der Prädikate in v. 1f. Hier führt uns die Beachtung des Parallelismus und der verwandten Psalmen weiter. Man muß zugeben, daß נוסדו nach יתיצבו auffallend ist. Das gilt aber auch für יהגו nach רגשׁו. Nach v. 1a und 2a bemerkt der Psalmist bereits feindliches Handeln, nach v. 1b und v. 2b geheimes Überlegen und Planen. Wer das für nicht angängig hält, ist also zu zweimaliger Emendation gezwungen. Was raten die Parallelpsalmen? Ps. 83, 4 gibt keine Stütze für נוסדו gegen יתיצבו ab; denn er ist mit v 5 ein Einschub, der die strophische Ordnung des Psalms gestört hat, inhaltlich Dublette zu v. 6. Die Instanz des נועצו v. 6 aber ist dadurch erschüttert, daß eine Einwirkung des Einschubs wahrscheinlich ist, durch die ursprüngliches נועדו (vgl. v. 3) geändert wurde. Der mit Ps. 2 am engsten verwandte Ps. 48 nun schildert nur die Aktion (vgl. vor allem נועדו v. 5). Und weiterhin bemerken wir, daß in Ps. 46, 7. 83, 3. Jes. 17, 12 (Jer. 5, 22), wo überall die gleiche Situation

---

1) Man könnte glauben, daß die Feinde aufgefordert werden, zum Zeichen ihrer bedingungslosen Unterwerfung im שַׂק zu erscheinen. Aber ein solches Denominativ existiert nicht. Sachlich wäre der Gedanke in dem zuversichtlich triumphierenden Psalm außerordentlich passend. √שׂקע heranzuziehen, geht kaum an.

Digitized by Google

vorliegt, √ הגה begegnet. Es wird danach 2, 1 יהגו [1]) und 2, 2 נועדו herzustellen sein. —

Unsre hier vorgetragenen Beobachtungen sind nun von nicht unwesentlichem Einfluß auf die religionsgeschichtliche Auffassung des Psalms. Über den eschatologischen Charakter kann kein Zweifel sein. Aber eschatologische Erwartung in dem Sinne, daß Jhwh an seinem „Tage" für das Volk als sein Volk helfend eintritt, sich als sein Vater und König durch Gerichtstaten kundtut, hat es zu jeder Zeit der israelitischen Geschichte gegeben (vgl. namentlich Am. 1, 2 ff. -5, 18). Messianisch im besondern Sinne des Wortes ist unser Psalm nicht, weil ein messianischer König nicht begegnet, weil keine wunderbare Zukunft, sondern nur eine „Steigerung gegenwärtiger Zustände" erhofft, und weil Weltherrschaft im Vollsinn des Wortes nicht beansprucht wird. אפסי־ארץ v. 8 erkannten wir als sekundär, die Feinde aber werden Erdenkönige, Erdenrichter im Gegensatz zum Himmelskönig genannt, zur Bezeichnung ihrer Ohnmacht. Wie die verwandten Schriftstücke Ps. 83 und Num. 24, 15 ff.[2]) denkt unser Psalm nur an einen beschränkten Kreis von Völkern, im wesentlichen an die Nachbarvölker. Weiter hat Duhm recht, daß der Psalm „mehr noch einen politisch-weltlichen, als einen eigentlich theokratischen Eindruck" macht. Mit voller Wucht vertritt der Psalm nationale Ansprüche, wie sie von den älteren Propheten bereits vorgefunden und bis zu gewissem Grade bekämpft wurden, wie sie aber in der gesetzesfrommen nachexilischen Stimmung gleichsam verklärt wieder auflebten.

Psalm 2, gleich seinen Verwandten nachexilisch, ist entstanden, als es einen König nicht mehr und noch nicht gab. So muß man schließen. Denn wenn die Himmel und Erde, Vergangenheit und Zukunft umspannende Szenerie, der wir hier begegnen, auch visionärer Art ist, hat der Psalm doch geschichtliche Vorgänge zur Voraussetzung. Der Gedanke an den Makkabäer-Aufstand wird das Richtige treffen. Bei v. 7 ff. kann man an die Urzeit als die Geburtsstunde des Volkes[3]) oder an die Rückkehr aus Babylon als die Stunde der Wiedergeburt denken.

Was die Verwendung der formalen Indizien für die Datierung betrifft, so spricht die großartige Geschlossenheit und Einheitlichkeit des Psalms samt der urwüchsigen Kraft und Anschaulichkeit der Sprache, die ihn als eines der vorzüglichsten Erzeugnisse der hebräischen Poesie erscheinen lassen, für eine nicht zu späte Zeit.

---

1) Wie ich sehe, nimmt dies auch Gunkel (Ausgewählte Psalmen 1904) an, freilich v. 2 umgekehrt verfahrend, als wir für richtig halten.

2) Auch in den Bileamsprüchen gehört das Interesse dem Volke als dem in Gotteskraft Siegenden und königlich Herrschenden. Auf die Einzelfragen kann hier nicht eingegangen werden.

3) Die Erwähnung Zions hindert daran nicht. Vgl. Am. 1, 2 und 3, 2; Num. 23 f. weist auch in die Urzeit.

Digitized by Google

Er hat nichts Epigonenhaftes an sich, wie er auch literarisch keinerlei Abhängigkeit zeigt.[1]) Beachte auch, wie viel siegesgewisser und trotziger die Stimmung ist, als in den Psalmen 83, 89, 132, und auch 46, 48, wo sie überwundene Bangigkeit und errungene Zuversicht ist. Endlich auf den Gebrauch aramäischer oder späthebräischer Ausdrücke, selbst wo diese als solche erwiesen sind, darf nicht allzuviel Gewicht gelegt werden in einem Liede profanen Ursprungs und ev. langen profanen Gebrauchs. Die Aufnahme in den Psalter ist ja sehr jung. So ist wohl anzunehmen, daß er eine nicht gerade sorgsame Behandlung des ursprünglichen Wortlauts und der Orthographie erfahren hat (vgl. יִשְׂחָק st. יִצְחָק, תִּרְעֵם st. תִּרְצֵם u. a.).

1) Vgl. dagegen die Machwerke Ps. 83, 89, 132, auch 46 und 48. So wahrscheinlich es ist, daß Ps. 2 und 83 um die gleiche Zeit entstanden sind, so falsch ist es, mit Duhm in Ps. 2, 1 f. eine Nachahmung von Ps. 83 zu sehen.

Digitized by Google

Noch ein Wort zu Richard Schmidt's Ausgabe von Harihara's Ratirahasya.

Von

Ernst Leumann.

Das oben p. 361 f. von Richard Schmidt Gesagte nötigt mich zur folgenden Gegenäußerung. Nicht die „Keckheit, weil er einen so fragmentarischen Text wie den des Harihara herausgegeben habe", hat meine Verwunderung erregt, sondern die Keckheit, daß er diesen Text den Lesern unserer Zeitschrift in so wenig lesbarer Form vorgesetzt hat. Um für eine derartige Publikationsstelle das Nötige zu tun, wäre, wie ich sagte, eine Abschrift aus Tanjore zu beschaffen gewesen. Daß außerdem auch mittelst einigen Nachdenkens manches hätte in Ordnung gebracht werden können, mochten meine Berichtigungen erraten lassen. Diesen Berichtigungen gegenüber gibt sich nun freilich Schmidt den Anschein, als ob es ihm auf einen korrekten Text eigentlich gar nicht sehr ankomme; denn er lehnt zwei davon ab, die man so wenig wie die andern im Ernste anzweifeln kann. Man höre: An zwei Stellen, die unbedingt das Wort „willenlos" [= willfährig = botmäßig[1]) = skt. *a-vaśa*] erfordern, druckt Schmidt bloß „willen" und beharrt meiner Ergänzung zu trotz bei seiner verstümmelten Lesung, indem er ihr die Bedeutung „willenlos" zuspricht! Dabei ist nichts natürlicher, als daß im Indischen die dem „-los" entsprechende Silbe verloren gehen konnte, da sie im einen Fall elidiert wird und im andern das Schriftbild nur wenig verändert. Es handelt sich ganz einfach um zwei Textverderbnisse von der Art, wie sie in Durchschnittshandschriften und in schlechten Ausgaben dutzendweise vorkommen.[2])

1) Dieses Synonym wählt Schmidt p. 362, 8; in der vorhergehenden Zeile setzt er im gleichen Sinne „gewonnen".

[2) Damit ist diese Kontroverse für die ZDMG. erledigt.

Der Redakteur.]

Digitized by Google

Melupum.

Von

Eberhard Nestle.

In Nr. 12 des Wöchentlichen Verzeichnisses der erschienenen und der vorbereiteten Neuigkeiten des deutschen Buchhandels vom 24. März d. J. las ich unter Sprach- und Literaturwissenschaft angekündigt:

Adler, Vorsch.-Lehr., N.: Hebräische Buchstabenbilder. (30 Bl.) 4°. Fürth, G. Rosenberg in Komm., '04. In Leinw. Mappe 9.60; m. Die Renaissance des alten hebr. Lese-Unterrichts. 10.50.

——, Die Renaissance des alten hebräischen Lese-Unterrichts im Lichte der modernen Methodik. Eine didakt. Studie. (31 S. mit 4 lithogr. Abbildungen.) gr. 8°. Ebd. ('04). —.90.

Ich verschaffte mir das Werk, fand aber, daß es für die Zwecke, die ich durch dasselbe zu fördern hoffte, eine gute hebräische Schrift einzuüben, gar nicht dient. Es sind Bilder, welche den ersten kleinen ABC-Schützen das Erlernen der Buchstabennamen und -formen erleichtern sollen. Gibt es kein Bild, fragte sich der Verfasser, das Laut, Name und Form des Buchstabens zugleich vergegenwärtigt. „Ich hielt beim Pasach und suchte nach einem Bilde, durch welches der horizontale Strich, das Lautsymbol des Pasachs, gleichzeitig mit dem Laut selbst dem Gedächtnis der Kinder gesichert werden könnte. Wie ein Lichtstreif fiel im nächsten Augenblick der Gedanke auf meinen dunklen methodischen Weg: Dieser Strich des Pasachs ist selbst ein Bild, das einfachste und natürlichste Bild, das für den *a*-Laut gewählt werden kann, nämlich eine skizzenhafte Darstellung der Mundöffnung beim Bilden und Sprechen dieses Lautes.“ So zeichnete er also den Kopf eines Judenmädchens mit breit geöffnetem Munde für das Pasach, ebenso für das Chirik den eines Judenknaben, der den Mund zum Pfeifen spitzt; beim Segol ein Gesicht, das auf Weinen gestimmt ist; die 2 Augen mit dem Mund vertreten die drei Punkte des Segol; beim Komoz schreit ein als Kutscher angedeuteter Junge oh! Ähnlich ist es bei den Konsonanten. Kaf ist als (Hemden-)Kragen gezeichnet und das Dagesch in der Mitte

Digitized by Google

das dazu gehörige Knöpfchen, Lamed ein Leuchter, Schin ein Schiff u. s. w. Ich würde auf die ganze Sache, die für meinen Unterricht wertlos ist, schon weil sie auf das Schwa mit seinen Zusammensetzungen gar keine Rücksicht nimmt, nicht zu reden kommen, wenn nicht die Namen, die der Verf. den Buchstaben gibt, wissenschaftliche Fragen nahe legten. Er schreibt sie:

Pasach, Zëre, Segol, Chirik, Komoz, Schuruk, Melupum, Chaulom.

Oleph, Ajin, Bës und Wës, Gimmel, Dallet, Hë, Wow, Sojin, Tes, Jud, Kaf und Chaf, Lamed, Mem, Nun, Samech, Pë und Phë, Zadi, Kuw, Rës, Schin-Sin (mit Recht in dieser Ordnung: beim Sin stehe der Punkt über dem Teil des Buchstabens, der eigentlich ein Sojin sei), Tow-Sow.

Ich habe nicht verfolgt, ob sie auch in andern jüdischen Lehrbüchern so geschrieben werden; wohl aber habe ich die wissenschaftlichen Grammatiken der Christenheit nachgeschlagen, wieweit sie über den Vokal Melupum Auskunft geben, und bin dabei wieder einmal auf seltsame Dinge gestoßen. Daß die kleinen landläufigen Grammatiken von Alting bis Steuernagel nichts geben würden, überraschte mich nicht. Ich verglich Alting, Baltzer, Bickell, Bissell, Danz, Dreher, Hollenberg, Kihn-Schilling, Mezger, A. Müller, Nägelsbach, Steinweeg, Steuernagel, Stier, Strack, Vosen-Kaulen, Wintergerst.

Aber auch von den größeren ließen Ewald, Gesenius-Kautzsch, König, Olshausen mich völlig im Stich.

Bei Stade (1879) liest man § 35a „— *ô*, חוֹלֶם d. i. „Fülle", vollständiger מְלֹא פוּם, שׁוּרֶק וּ Pfeifen. Vom gleichen Vorgange, nämlich von der Zusammenziehung des Mundes sind benannt קִבּוּץ ֻ *ŭ* und *û* (syr. *'eṣâṣâ*, ar. *ḍammâ*) und ָ קָמֶץ.

Das dies zu der obigen Aufzählung nicht stimmt, liegt auf der Hand.[1])

Denselben Aufschluß gibt des Waldensers Alb. Revel, Manuale per la studio della lingua ebraica, das 1879 bei P. Smorti e C. in Florenz lithographiert erschien, S. 119:

„*Ḥôlĕm* significa „*pinguetudo*, *plenitudo*, *integritas* (*oris*)", del verbo חָלַם (= esser pingue) e indica per conseguenza un suono pronunziato „ore rotundo", מְלֹא פוּם."

Diese Auskunft ist mir um so auffälliger, als ich schon 1877 in meiner ersten wissenschaftlichen Veröffentlichung in „Conradi Pellicani de modo legendi et intelligendi Hebraeum, Deutschlands

1) Vgl. auch Bachers Aufsatz in Bd. 49 dieser Zeitschrift „Die Anfänge der hebräischen Grammatik, S. 16 f. Auch er kennt Melupum nur als Name für das Cholem, nicht für das „Ḳibbuṣ".

Digitized by Google

erstes Lehr-, Lese- u. Wörterbuch der hebr. Sprache . . . (durch Lichtdruck neu herausgegeben") wiederholt hatte, daß es im Hebräischen 9 einfache Vokale gebe: 1. Patsah, 2. Cometz, 3. Zere, 4. Segol, 5. Scheua, 6. Hirick, 7. Holem,

> Octavum est שׁוּרֶק schurick tribus punctis infra literam hoc modo ordinatis ∴ et significat vocalem quandam literam inter *hu du gu bu u*
> *u* + *i* medio modo se habentem: scribitur sic אֽ בֽ גֽ דֽ הֽ
>
> Nonum est punctum mellupim מְלֹואָ֫ים unicum intra vav literam tantum collocatum faciens cum eadem vocalem *u*
> *hu du gu bu u*
> sic אוּ בוּ גוּ דוּ הוּ.

Daß hier Schuruk und Melupum verwechselt sind, liegt auf der Hand; daß die Verwechslung aber nicht dem Pellikan zur Last fällt, kann jeder sehen, der meine spätere, hierher gehörige Veröffentlichung zur Hand nimmt: „Nigri, Böhm und Pellican. Ein Beitrag zur Anfangsgeschichte des hebräischen Sprachstudiums in Deutschland" (in: Marginalien und Materialien, Tübingen 1893, und in Sonderdruck). Dort habe ich S. 8f. aus Nigris Stern Messiä von 1477 dessen so ungemein lehrreichen Abschnitt über das hebräische ABC wiederholt, z. B.:

> Zere bedeutet ein tunkel oder ein grobs E (später sagt er: ein niders E), wie in Meer = Wasser, Zegol bedeutet ein hochs schwebisch E (ein klars e) wie in gute Mähr.
> Holem bedeutet ein O.
> Schüriq bedeutet ein Ü: שׁוּרֶק: אֽ בֽ גֽ דֽ.
> Meluppim bedeutet ein V: מְלֹואָ֫ים: אוּ בוּ גוּ.

Ehe ich neuerdings auf diesen Punkt geführt wurde, war mir in Erinnerung: W. Bacher, Abraham ibn Esra als Grammatiker Straßburg 1882, S. 62):

> Der Name Chôlem bedeutet „vollständig" nach dem talmudischen חלים (b. R. H. 28a) und dem biblischen Verbum חלם (Jes. 38, 16; Hiob 39, 4); denn die übrigen Vokale sind diesem gegenüber mangelhaft. Auch der Name מלא סום „Mundfülle" wird gebraucht. Das Ch. kann der König der Könige heißen, weil es allein von allen Vokalzeichen oben gesetzt wird.

S. 63 fährt er fort:

> Das Schurek (*u*) ist aus *o* und *i* zusammengesetzt; daher sein Zeichen — wenn plene geschrieben: וּ — ein Punkt in der Mitte, zwischen dem oben gesetzten Punkte des *ô* und dem unten stehenden des *i* die Mitte haltend. Wenn ohne ו geschrieben, ist das Zeichen von der Gestalt des Mundes bei der Aussprache des א hergenommen, die der Mundform eines „Pfeifenden" ähnlich ist. Es heißt auch קבוץ סום Zusammenziehung des Mundes.

Digitized by Google

In seiner Abhandlung über die grammatische Terminologie des Jehûdâ b. Dâwîd Ḥajjûǧ (Wien 1882 = SBWA. 102, S. 1118) sagt derselbe Gelehrte:

> Die Namen der einzelnen „7 Könige" sind bei Ḥ. zumeist die bekannten hebräischen. Doch wendet er auch sehr oft die 3 arabischen Benennungen mit ihren Derivaten an . . . بالضمّ, N. 5, 1 בשורק, D. 4, 10 בקבוץ ומלאאום.

Somit stehen sich 3 Angaben gegenüber:

1. Ibn Esra (Stade, Revel): גולוא פום = Cholem.
2. Nigri, Pellican = unsrem Schureq.
3. Adler = unsrem Qibbuz.

Reuchlin führt 1506 das Melupum nicht an, nur: *V* surek ו et kibuz ו. S. 10 sagt er, nachdem er surek als lateinisches *u* behandelt hat:

> Collateralis eius est collectio labiorum et scribitur tribus punctis scalariter seu gradualiter sibi invicem subiuntis sic ⁘, et nominatur kibuz. Habetque eum sonum quem apud Gallos V scilicet commixtione i vocalis. Est autem vox media inter V et I qualem olim Graeci suae literae hypsilo dedere. Unde solebant in ventre ipsius notam vocalis i ponere sic $\overset{\cdot}{\text{V}}$. Quam postea eximentes subter adnexuerunt sic $\underset{\cdot}{\text{Y}}$ ut in harpyia.

Es ist nicht die Absicht dieser Zeilen, die Untersuchung zu einem Ende zu führen. Ich bin, weil ich brauchbare hebräische Schreibvorlagen suchte, auf die Tatsache gestoßen, daß 1. Christen und Juden für ein und dasselbe hebräische Vokalzeichen ganz verschiedene Benennungen brauchen, daß 2. die jüdische Benennung desselben auch noch für einen ganz anderen Laut dienen soll, endlich 3. daß die ältesten christlichen Bearbeitungen der hebräischen Sprache, die auf jüdischem Grunde bauen, das *x* nennen, was die Juden jetzt *y* nennen, und umgekehrt.

Nur zum Schluß bemerke ich noch, daß auch das lehrreich wäre zu untersuchen, seit wann der dritte und vierte Buchstabe des hebräischen Alphabets mit Verdoppelung des mittleren Konsonanten Gimmel und Dallet geschrieben wird.

Digitized by Google

Aus einem sprachwissenschaftlichen Werk von 1539.

Von

Eberhard Nestle.

Im Jahre 1539 erschien zu Pavia Sumptibus et Typis Autoris libri ein jetzt seltenes Werk mit dem Titel:

Introductio in Chaldaicam linguam, Syriacam, atque Armenicam, et decem alias linguas. Characterum differentium Alphabeta, circiter quadraginta, et eorundem invicem conformatio, Mystica et Cabalistica quamplurima scitu digna. Et descriptio ac simulachrum Phagoti Afranii. Theseo Ambrosio ex comitibus Albonesii I. V. Doct. Papiēn. Canonico Regulari Lateranensi, ac Sancti Petri in Cœlo Aureo Papiæ Præposito, Authore.

M. D. XXXIX.

¶ Linguarum vero, et Alphabetorum nomina sequens pagella demonstrabit.

Der rot und schwarz gedruckte Titel ist von einer schönen Holzschnittleiste umrahmt, die auf schwarzem Grund unten die Fabel vom Fuchs und Storch abbildet, daneben einen Drachen und Löwen.

Die auf dem Titelblatt angekündigte Liste der Rückseite lautet so:

¶ Nomina Linguarum, et Alphabetorum, de quibus in hoc opere fit mentio; et eorum numerus

Chaldaeorum. 3.	Latinorum. 1.
Samaritanorum. 3.	Graecorum. 3.
Assyriorum. Syrorum. Phoenicum.). 3.	Jacobitarum. Cophtitarum.). 2.
Hebræorum, computatis his quae ab aliis ponuntur. 10.	Macedonum. Missiorum. Bulgarorum. Seruianorum. Rusiorum.). 1.
Aarabum. Punicorum. Persarum. Tartarorum. Turcarum.). 1.	Dalmatarum. Illyricorum.). 2.
	Indorum. 2.

Digitized by Google

Armeniorum. 1.
Vuandalorum. 1.
Virgilii philosophi. 1.
Apolonij Tianei. 1.
Hierogliphicum. 1.
Babiloniorum.)). 1.
Erithreorum.)
Saracenorum. 1.
Aegyptiorum. 1.
Hetruscorum. 2.
Gotthorum. 1.
Hiberiae magnae.)). 1.
Georgianorum.)
Incognitum. 1.
Magi Spoletani
Characteres in
vno complexu.

¶ Quamplurima alia diversorum generum alphabeta, adhuc servantur, alio tempore publicanda. Si ista placuisse visa fuerint.

Dies so angekündigte Werk von 215 Bl. klein-4° ist, wie schon angedeutet, zurzeit recht selten. Beim Verkauf Libri kam ein Exemplar auf 150 Fr.; als ich 1888 die zweite Auflage meiner syrischen Grammatik herausgab, hatte ich diese älteste Grammatik noch nicht gesehen; seither konnte ich es benützen in einem Exemplar aus der Bibliothek von Charles Schefer in Paris, das eine Zeit lang in meinem Besitz war (s. Catalogue de la Bibliothèque orientale de feu M. Charles Schefer, membre de l'Institut. Paris, Leroux 1899. Nr. 143; auf dem Einband das Wappen von De Thou). Der Verfasser, 1469 geboren, würde eine Monographie verdienen so gut wie Potken und Postel. In der Bibliothek unserer Gesellschaft scheint sich die Schrift nicht zu finden. Wie für das Syrische so ist es auch für das Armenische die erste von einem Abendländer herrührende grammatikalische Bearbeitung; ebenso eröffnet es die äthiopischen (hier indischen) und koptischen (hier jakobitischen) Studien in Europa.

Gewidmet ist es von dem Verfasser, quintodecimo Kal. Aprilis 1539 Reverẽ. Domino Afranio Canonico Ferrariẽ. Patruo suo.

Er nennt sich in der Zuschrift ex comitibus Albonesii et Palatinis Lomelleñ. . . . Collegii Dñorum Judicum Papiae in praesentia Consul. Er wollte es ursprünglich in Ferrara, der Stadt des Herzogs Herkules von Este zu dessen Hochzeit erscheinen lassen, wurde aber nicht fertig. Der Sitte der Zeit entsprechend rühmen eine ganze Reihe poetischer und prosaischer Zuschriften den Wert des Werkes: ein Brief von Franciscus Scaevola Spoletanus, Verse von Joannes Stancarius, Ferrariensis, Bartholomaei, Funi, Villaureñ., Placentini, Praedicatorum Ordi., haereticaeque pravitatis inquisitoris in opus carmen; Fratris Euphemij Minoritae Epigramma . . . de D. Ambrosii Albonesii Panompheo libello; Alphonsus Fontanella Regiensis: Joannis Euangelistae Arpinatis; M. Antonius Victorinus Romanus: M. Antonius Boba Casalensis; Dionysii Zanchi Bergomatis, Canonici Regularis Lateranensis carmen; Augusti Bottae Rouescalensis carmen asclepiadeum coriambicum, cui percunctanti Echo annuit: Eiusdem Saphicum dactylicum; Petrus Libascus Sacerdos Parmeñ. ad Echo de Theseo Ambrosio Comite. Zum Schluß nimmt Minerva selbst

Digitized by Google

das Wort: Minerva mater inventionum Lectori S. P. D. Galeatio Allia Patritio Cremonen. Adolescentulo suggerente . . . ex Olympo Palladis. Anno a mundi initio 6892 Martio currente in secundo decano, secundo Tydei Oldoyni Cremonen. Patritij Jurisprudeñ. ac Caesarei Senatoris Ticinij Proconsulatus anno.

Das Buch wird eröffnet mit dem syrischen Alphabet in doppelter Schriftgröße: Chaldaeorum Literae, qui Syriam incolunt, quae etiam Syriacae dicuntur et quibus Antiochena Patriarchalis Ecclesia in sacris utitur. Die Umschrift der Buchstabennamen ist Olaph, Beth, Gomal, Dolad, He, Vau, Zain, Hheth, Teth, Jud, Coph, Lomad, Mim, Nun, Somchath, Ain-Gain, Pe-Phe, Zzode, Quoph, Ris, Scin, Thau. Die Typen sind gar nicht schlecht. An die Gruppierung der Buchstaben, vorwärts und rückwärts, (thescar quezzaph gesan u. s. w.), schließen sich Gottesnamen für jeden Buchstaben des Alphabets (aloho, baruio, gaboro, daiono u. s. w.). Unter die Vokale werden gerechnet Olaph, He, Vau, Hheth, Jud, Ain; ebenso bei den Samaritanern und Hebräern; ähnlich bei den Arabern und Puniern. Dies führt weiter zu den Vokalen der Lateiner, Griechen, Jakobiten, Kophtiten; bei Mazedoniern und Dalmatinern; dann der Inder, die von Potken Chaldäer genannt werden, worüber eine lange Auseinandersetzung auf Grund der Befragung syrischer Geistlicher (Johannes, Joseph, Moses, Elias), die unter Leo X. zu einem Konzil nach Rom gekommen waren. Dabei die Mitteilung, daß der syrische Priester in Rom divinam lyturgiam quam Missam hebraico nomine appellamus nicht lesen durfte, bis Albonesius sein Meßbuch ad verbum quod dicitur zur Prüfung ins Lateinische übersetzt hatte. Zu seiner Hilfe zog er bei dicaculum olim hebreum, libertatem comineti nomine, weiter Josephum Gallum Hebraeum Doctorem, et illius celebrati nominis Rabbi., Julii Pontificis Medici Physici filium, von dem er noch lateinische und hebräische Gedichte aufbewahre. Auch noch ab Aaron et Abdia scholasticis in Vrbe Judaeis wurde ihm per sem illud amephoras bestätigt, daß Indisch (= Äthiopisch) nicht Chaldäisch sei. Ebenso sagte ihm dies Abraham ille a balmis doctor hebraeus, Domini Joannis Spoletani Canonici nostri olim Judaei consanguineus. So entschloß er sich bei Gelegenheit Psalterium Chaldaicum ex Syria advectum herauszugeben, hatte schon eneis comparatis typis conflatisque ex convenienti metallo literarum formulis alles vorbereitet, dum . . . chalcographoque ad rei expeditionem parato, Psalterium illud chaldaicum et collectanea quaedam nostra, ad linguae illius multarumque aliarum linguarum lectionem, notionem, mutuamque inter se conformationem spectantia in unum volumen redacta propediem imprimenda sperarem, ad annuam patrum meorum synodum Ravennam proficiscor, et dum dissolutionis finem praestolor, reditumque in patriam desidero, ac dies mihi pro anni mora computatur (proh dolor), patria mea infoelix illa scilicet olim regia Ticinensis civitas, me adhuc absente, a Gallorum exercitu obsidetur, multiplicibusque undique concussa machinis vi capitur,

Digitized by Google

hostiliter praedae datur . . . . Factumque est ut in illa immani clade ac patriae ruina omnia quoque mea librorum inquam Chaldaeorum, Syriorum, Armeniorum, Hebraeorum, Graecorum variarumque aliarum linguarum gratam suppellectilem quam magno mihi pretio comparatam ex urbe Roma in patriam mecum advexeram simul cum ipsius patriae miserabili casu in uno fere temporis momento perdiderim . . . . ut pene una cum libris et lucubrationibus meis etiam proprii nominis memoriam perdiderim. Post septem vere annos (divina ut reor voluntate ita disponente) in manibus publici cuiusdam Fartoris reperto iam semilacero Psalterii libello quem cum caeteris in cineres vulcano passim debacchante iam dudum fuisse conversum existimaveram iterum ad illius publicationem animum adieci. Mehrfach kommt er auf diese Absicht zurück, die aber nicht mehr zur Ausführung kam, dann könne man sehen, an Psalterium istud Chaldaicum sit, an illud Joan. Potken, qui in Indiam atque Aetiopiam, Chaldaeam transferre voluit. Eher könnte man noch das Armenische Chaldia nennen, quandoquidem Chaldia regio quaedam Armeniae est. Damit macht er den Übergang zu den armenischen Vokalen. Den 30. Buchstaben des armenischen Alphabets nennt er v i e f, v i e u vel v i e c h. Tribus enim istis nominibus appellatum animadverti cum proximis his mensibus Venetiis essem et cum Armenico quodam una cum Gulielmo postello Ambollataeo Gallo viro multarum linguarum gnaro qui paulo ante e Bizantio in Italiam venerat, verba facerem, inter caetera ab eo non modo postulavi verum etiam efflagitavi, ut alphabeti literas proferret, quod dum benigne faceret ad id maxime animum adverti ut enuntiationem istius literae comprehenderem, quam modo vief, modo vero vieu, ac demum viech appellabat. Wie scharf er beobachtete zeigt seine Schilderung, wie der Syrer dem er Unterricht gab, um keinen Preis papa sagen konnte, sondern zuletzt mit aller Gewalt nur Ppappa herausbrachte, oder seine Beschreibung wie hebräisches ף auszusprechen sei.

y u n vel i u n trigesima quarta et in literā f deflectitur seu ab ea incipit et f i u n dicitur, hinc natum illud esse arbitror quod in trivialibus puerorum scholis communiter in alphabeto nostro observatur, ut in literarum nominibus recensendis cum ad . y . ypsilon ventum est, pro eo fia: dicatur.

Im Vorbeigehen werden Bl. 20 v nach Graecorum auch Tzarchasiorum, Augasiorum, Candusiorum, Macedonum,... vocales erwähnt.

Das fünfte Kapitel behandelt die K o n s o n a n t e n. Die letzten des hebräischen Alphabets nennt er Zadich, Kuoph vel Quph, Res, Scin, Thau. Ähnlich umschreibt er die Samaritanischen, fügt aber hier zu Zain bei vel Sdain, mit der Begründung nam et Hebraeum et Chaldaeum et Samaritanum et Graecum et aliarum linguarum zita s et d implicita habet. Im Abschnitt über die arabischen und punischen Konsonanten fehlten die Typen und sind in dem mir vorliegenden Exemplar die ausgesperrten Lücken nicht mit der Feder

Digitized by Google

ausgefüllt; das Lesestück aus Kap. 3 ist karschunisch, d. h. arabisch mit syrischer Schrift gedruckt, dieser Name aber nicht erwähnt.

Die Behandlung der lateinischen und griechischen Buchstaben, so interessant sie ist, muß hier übergangen werden.

Es folgen die 20 „indischen" auf 10 Blättern, die 24 der Jakobiten und Kophtiten, die sich von den griechischen und mazedonischen nicht viel unterscheiden. Auch Macedones et Gotii seu mavis Rosii vel Rusii Scythiae maioris uniusve Sarmatiae partis incolae et quam utramque inhabitant Missiam Bulgari et Serviani haben so ziemlich dasselbe Alphabet von 24 Buchstaben. Nicht weniger als 23 Blätter sind ihnen gewidmet, indem die Aussprache der einzelnen Buchstaben meist durch Namen aus der Bibel oder der Liturgie (den Troparia und Condacia) belegt wird.

Kapitel VI handelt von den syrischen Buchstaben quae puncta rubea intra se, infra suprave admittunt (Bl. 74); Kap. VIII (Bl. 79) de vocalium Hebraicarum notis atque nominibus et aliis quibusdam punctis ◌ּ smol und iamin, welche sich wie lat. simus und scimus, oder seda und scheda unterscheiden, obwohl ihm die Sitte sein dextrum per sch zu schreiben minime placet; vgl. *σκόλιον* und *σχόλιον*. Bl. 82 werden die syrischen Vokale mit den bekannten Beispielen Ādām (Odom), Abraham, Ishhaq u. s. w. belegt; fast noch ausführlicher werden die arabischen besprochen.

Cap. VIII, de instrumentis quibus literae proferuntur et quae cuiusque instrumenti sint literae (guttur, palatum, lingua, dentes, labia).

Cap. IX, de literis duplicibus Hebraeorum . . Chaldaeorum . . . Punicorum.

Bei den syrischen Buchstaben zeigt der Verf. Kenntnis von der lange Zeit unbeachtet gebliebenen Tatsache, daß die Syrer zwar von rechts nach links lesen, aber von oben nach unten schreiben. Es verlohnt sich die ganze Stelle anzuführen.

Bl. 87 v: Nam Chaldaei licet a sinistro in dextrum[1]), ut Hebraei, Samaritani, Arabes et Punici suas legant literas, non tamen in scribendo eundem modum servant, ut scilicet a sinistro in dextrum[1]) latus calamum ducant, sed e coelo ad stomachum literas . . trahunt, ut de eo quidam dixit

E coelo ad stomachum relegit Chaldaea lituras.

Bl. 88: Hoc scribendum genus arbitror illud esse quod Festus Pompeius *το εποχον* To epochon appellat, deorsum versus, sicut tunc dextrorsum versus, quasi scilicet super cadens et insidens, cadere enim videntur literae, et super literas sedere atque una alteram dorso vehere, dum in ordine alphabeti vel dictionis componendae applicantur, ut non iniuria ab opifice illae summo e coelo demissae credantur. Quas et Abraham illum Chaldaeum coeli et coelestium syderum contemplatorem, antequam de Ur Chaldaeorum exiret, calluisse credendum est, eisque usum, si verum est, quod veteres Hebraeorum magistri tradunt,

1) Dies ist natürlich ein Versehen für a dextro in sinistrum.

Digitized by Google

Moysen, scilicet literas de ore Geura, qui ignis est, accepisse, et una cum lege, Dei digito scripta, de Synai Monte ad homines deportasse.

Zur größeren Verdeutlichung druckt Albonesius eine Stelle von 5 Zeilen aus Jesaja 45 syrisch mit Transkription und Übersetzung von oben nach unten.

Aus derselben Quelle mag zur syrischen Schrift noch folgendes mitteilenswert sein.

Über den ersten Buchstaben des syrischen Alphabets, das Olaph, in seiner doppelten Form ܐ und ʾ schreibt Albonesius (Bl. 90a):

Hanc literam (si divinare fas est) illam esse arbitror, quam in libro de divinatione Marcus Cicero asseverat, Suem olim humi rostro impressisse, uno equidem calami ductu, ceu uno rostri praedicti animalis impulsu, describi potest; huius tamen rei veritatem aliis vestigandam relinquo.

Cap. X, de literis radicalibus et servilibus ist das längste im ganzen Buch (Bl. 89—131v); denn es behandelt jeden einzelnen Buchstaben und gibt über deren Aussprache ganz genauen Bescheid, knüpft an sie allerlei Mystica et Cabbalistica, wie schon der Titel hervorhob. Ich denke einige der folgenden Auszüge zu einzelnen Buchstaben des Hebräischen seien noch heute lesenswert.

Z. B. über das ה, den fünften Buchstaben des hebr. Alphabets schreibt er (Bl. 96):

Caeterum litera ista (ut dictum fuit) gutturalis est, cum nec dentibus nec palato nec lingua sed solo spiritu pronuncietur, ob quam causam, qui de literis Hebraeorum et praesertim qui cabalistica scripserunt, spiritui illam esse consecratam asserunt: et non modo facilem esse, sed etiam naturalem, immo vero hanc solam pene omnium literarum etiam in brutis respirantibus audiri affirmant, et quae nimirum spiritum habent, dum spiritum reddunt, literam hanc exprimunt, cum solo edatur spiritu. Hanc Hebraei, Chaldaei, Samaritani, Syri, Armeni, Graeci et Latini, et inter graecos qui Augasiam et Carthaeam, sive ut aiunt temporibus istis Tzarcasiam *τῆς μεγάλης ἰβηρίας ἢ πρὸς πέρσας ἐστί* Tis megalis iuirias hi pros persas esti, magnae scilicet Iberiae (quae inter Persas est) incolunt, et Gorgi et Jacobitae et Cophtitae, et Virgilius quidam insignis quondam Graecus philosophus, et magnus Tianaeus Apolonius, et hi qui grammata quae hieroglyphica vocantur scripsere, in suis alphabetis quintam in ordine literarum posuerunt. Indi in primo, Macedones, Missij, Russij, Dalmatae suam huic respondentem literam in sexto literarum numero habent. Persae, Turcae, Tartari, Arabes et Punici, et Maometani fere omnes literam huiusce potestatis in antepenultima, vigesima scilicet septima, sui alphabeti sede, collocarunt, tametsi etiam He in sexto ordine possideant. Vuandali quoque in undecima sui alphabeti numeratione literam[1]) Ed re-

1) Hier ist im Druck eine Lücke gelassen, um die Form des Buchstabens mit der Feder zu ergänzen, was in meinem Exemplar unterblieb.

Digitized by Google

ponunt, quae licet pro e accipi possit, non tamen simpliciter e intelligitur, sed simul e et c coniuncta elementa intelligenda sunt. Istas numerorum observationes hoc in loco recensui ut animum advertant, qui nedum pythagoricas verum etiam patrum Hebraeorum sacras in numeris computationes (et praecipue in illarum alphabeti Hebraici literarum observatione, quae in divinis aliisque mysticis nominibus et sacris insertae sunt) non ignorant et oculos ad hanc vel maxime He literam convertant. De qua, si quam excellens in antiquis patrum Hebraeorum receptionibus semper habita et quibus sacris inserta sit. Et quid nam in illo magno mirificoque Dei nomine, quod Graeci Tetragrammaton, Hebraei vero Arbaha aotioth, quattuor scilicet literarum, appellant, in quo bis reperitur, insinuet. Et cum in nomine Abraham et annosae uxoris eius Sarhae ab omnipotenti Deo inserta fuerit, quod nam archanum in se contineat. Quidve sit, quod aliqui literam ipsam Hebraicam ex Daleth et Jod, aliqui vero ad Chaldaicam eandem Syriacamque respicientes, ex Vau et Dolad constare asserant. Et cum communi omnium opinione quinarium numerum repraesentet, cur tamen cum vim et partes eius, ex quibus composita affirmatur, diligentius consideramus, longe maiorem numerosioremque foeturam implicitam habere cognoscimus, accuratius explicare voluerimus, quia proculdubio facultatem nostram propositumque suscepti operis excedere videtur in praesentia praetermittimus.

Ebenso über Vau (Bl. 98):

Et praeter id quod sexta est alphabeti litera, sextam quoque sacram numerationem repraesentat. Quanti in sacris habita sit, qui cognoscere cupit, legat eos qui sex diebus mundum conditum fuisse asserunt, et illius numeri causas scrutantur. Litera praeterea ista Hebraeorum quia nihil secum exterius admittit, neque a se ipsa prominet, sed in sese constans atque sufficiens, simplex et se ipsa contenta nullius indiga sed absoluta integra atque perfecta mundi columna nominata est. Quod multo magis in Chaldaico Vau conspici potest, cum orbis sit in se revolutus atque (ut de aipiun Armenico dictum fuit) reflexus, principio et fine carens. Iccirco etiam perfectorum primus evasit numerus.

Über die Aussprache des Zain ist folgendes bemerkenswert (Bl. 98 v):

Leniter quidem Zain proferri debet, ita ut inter Somchath et Zzode et Scin differentia prolationis cognoscatur, ut etiam de Zita et aliis sibillantibus Graecorum literis dictum fuit, non autem (ut quidam solent) forti duro ac vehementi impetu, sed molli et obtuso litera ista enuncianda est sibilo, ut passim nostris temporibus Virgilianam in primo Aeneidos invocationem pronuntiari audimus

Musa mihi causas memora quo numine laeso.

Non enim literae s integrum perfectumque sed obtusum in hoc carmine sibilum audivimus, quin etiam lenem sonum qualem Graeci in literae Zita prolatione requirunt.

Digitized by Google

Weiter folgende Geschichte über diesen Buchstaben (Bl. 100):

Apium praeterea Claudium (ut interim etiam aliquid de hac litera referamus) Zita literam odio habuisse invenimus. Et inde forte fortuna proverbium exortum fuisse quidam arbitrati sunt, ut in illos quibus forte ex urna Zita contigisset, veluti infortunatos et minus ad rem aptos Issa acclamaretur et proinde in sortibus inauspicata litera habita fuit.

Cheth ח umschreibt Albonesius Hheth, hh: nec enim placuit pro ea, ut quidam faciunt, c et h ponere quandoquidem literae illae non fortem aspirationem, sed blaesum et crassum sonum efficiant ac linguae motum exigant ut in litera *X* chi Graecorum consonante dictum fuit. Er beruft sich dann auf Reuchlin, nach welchem dieser Buchstabe domicilium in praecordiis possidet. Über ihren Zahlenwert schreibt er:

Octavam etiam numerationem sibi vendicat, quam הוד hod i. e. decus sive laudem et gloriam qui cabbalistica scribunt appellaverunt. Vitam vero significare hheth qui hebraica non ignorant intelligere possunt. Proinde Mathematici et Astrologi octavam domum mortis et finis vitae significatricem dixerunt. Constare illam ex Daleth et Vau, qui de Hebraeorum litteris scripserunt affirmant — das wäre $4 + 6 = 10$. Ex duobus tamen Jodin Chaldaeorum Hheth constare et suas cum separatas tum simul iunctas habere numerationes manifestum est. Idque non vacare a latenti in sacris adytis mysterio nec dum ab omnibus intellecto existimandum est.

Vom Teth (Bl. 101):

Praeterea in alphabeto ultima est inter literas unitatem significantes et T latinam (ut dictum fuit) literam repraesentat, quam Cicero non ab re literam insuavissimam appellavit, quod vitae ultimum mortemque significet, quod et de Thita Graeco Volateranus Persius intellexit cum ait in Satyra quarta

Et potis est vitium mortis praefigere theta vel
Et potis est nigrum vitio praefigere theta.

Domitianus novitate quadam signi, cum in exercitu quempiam interfici voluisset, coram percusore nasum emungebat, ut per hoc aliquem morti obnoxium esse intelligeret et carnificis officio fungeretur, quod Martialis insinuat dicens

Nosti mortiferum quaestoris Castrice signum.
Est operae pretium discere theta novum u. s. w.

Thau vero absolutionis signum est et salutaris nota apud Ezechielem 9 . . . de qua litera Ausonius meminit dicens

Scire volo catalecta legens quid significet Thau.

Virgilius vero in catalecto carmine Thau gallicum appellat inquiens

Thau gallicum imminet ipsemet male illicit

pro cruce intelligens, quia galli crucem ad T literae similitudinem erigere solent.

Trotz dieser schlimmen Bedeutung dieses Buchstabens fange

Digitized by Google

im Hebräischen und Syrischen das Wort „gut" mit ihm an, wie in der Genesis: Gott sah alles was er gemacht hatte und siehe Tou meod bonum valde. Qui hebraicarum literarum secreta rimantur, per Tou vitam, per Meod mortem interpretantur. Multi quippe non nasci longe melius censuerunt aut quam citissime aboleri.

Die Grammatiker, Mathematiker und Astrologen schreiben dem Buchstaben eine gute Bedeutung zu: in ea gaudere solem et trino aspectu ascendens aspicere, domumque esse scientiae et fidei, ac religionis et longae vitae. . . .

Constare hanc literam Hebraeorum magistri, qui de huiusmodi literis tractaverunt, alii ex Caph et Vau, alii ex Caph et Zain. . . . Chaldaeorum Teth ex Olaph et Hheth, aut ex Zzode et Vau constat (1 + 8 = 9, oder 60 + 90). Folgen noch ähnliche Ausdeutungen namentlich der Form des griechischen Θ und des äthiopischen ⴓ, das einem umgekehrten hebräischen ט gleiche.

Vom zehnten, so kleinen Buchstaben heißt es Bl. 104:

Auctores qui Hebraicarum literarum formas, numerationes et mystica in eis latentia sensa explicant, magna in hac litera Jod inesse asseverant, illamque tanquam alterum chaos et primam *ὑλήν*[!] ylin omnium numerationum et principium exhibent: praegnantemque esse contendunt et prolificam, cum tamen puncti locum obtineat et impartibilis fere sit, parva quidem visu, sed magna effectu, ut non ab re ineffabile illud Dei nomen Jehouah, quod Tetragrammaton appellant, ab illa incohare voluerit, et Servator noster Jesus nomen suum ab eadem auspicatus sit, cuius typum gerebat ille, de quo dixit annosa mater, risum fecit mihi dominus, a cuius matris nomine (ut supra tactum fuit) quod cum adhuc sterilis esset atque infoecunda Sarai erat, omnipotens deus, foecundam illam atque prolificam esse volens, Jod literam auferens, Sarah inquit nomen eius erit, auferensque ab eo Jod primam ipsius ineffabilis nominis literam, quae denarium indicat, et secundam eiusdem nominis He scilicet, quae quinarium, dimidium denarii numerum ostendit, sustituens filio praestituit atque quod uni abstulit alteri concessit, nec tamen ullum eorum virtute literarum suis nominis expertem esse voluit sed nec conjugem illius . . . Abraham . . . partem decimae ab uxore ablatam illius nomini subintulit.

Unzählig seien die Ausführungen der Grammatiker und Mathematiker über die Bedeutung der Zehnzahl.

Das hebräische כ bildet caput semicirculi dextri ac lunae faciem reddit, ut non ab re ab Latinis dictum fuisse arbitrer C literam inversam Hebraeorum, scilicet Chaldaeorumque more scriptam foeminam repraesentare et caiam significare. Quae itidem mutato ordine, inversis nimirum cornibus, Chaldaeae Hebraeaeque oppositis constituta masculum, scilicet Solem, in sacris ac mysticis sensibus designare valet. Für C = Caius oder Gaius wird Probus und Quintilian angeführt; die Astronomen geben dem Buchstaben eine

Digitized by Google

glückliche Deutung, ihn mit Jupiter in Verbindung bringend; umgekehrt laute das griechische (und lateinische) Sprichwort:

καππα διπλουν ανθρωπον κακον τρια καππα κακιστα,

nämlich Kappadozier, Kiliker und Kreter.

Et in libris Sibyllinis (si beato Augustino credimus) trium istarum literarum mentio facta est, per quas Cornelii tres designari videbantur (Sylla, Cecinna, Laetulus). Hinc etiam Plautus simili schemate furem trium literarum hominem appellavit. Beim römischen Gericht habe c die condemnatio, a absolutio, n. l. non liquere bedeutet. Augustus vero . . . tertiam iudicibus tabellam tradidit ut qui condemnandi, aut certe absolvendi, dumtaxat notam haberent, ignoscendi quoque calculum haberent, quo accusato ignoscendum veniamque dandam demonstrarent.

Über den Unterschied in der Aussprache von כ und ק sagt er, daß die Juden das erstere liberiori oris hiatu superioribus inferiora labia comprimentes proferunt. Coph vero, decimam nonam literam, quae pro k et q nobis succurrit productis aliquantulum labiis et arcuata ac ad radices anteriorum dentium adpulsa lingua, rotundo ore, obtuso nihilominus vocis sonitu enunciant, ne unum pro altero redere videantur.

Vom ט sagt er:

Constare illam perhibent (qui de Hebraeorum literis tractaverunt) ex Vau et Caph, Vau superiora, Caph inferiora eius occupat. Alta petit Vau, sed Caph cornu contendit ad ima. . . . Astrologi malam domum ac tenebrarum puteum appellant, Saturnumque humanae naturae eversorem in ea gaudere. Im Anschluß daran allerlei über λ bei den Griechen (Aristophanes) und Lateinern (LLL in Terracina nach Cicero; ll = Sesterz).

Ebenso soll ת aus ר und כ bestehen, sed alio atque alio modo . . . et istorum elementorum conformem conflatum difformes vero nutus latissime nostris temporibus Egidius Cardinalis in libello de Hebraicis elementis tractavit.

Quia de Mem et Nun immensas ut sic dicam disputationes faciunt qui de illis tractaverunt, non progrediar ulterius. Constare tamen Hebraicum Nun ex duobus Jodin videtur, superiore et inferiore, ut unum caput alterius conscendat, sed extremum non nihil in sinistrum latus caudam protendat. . . . Sunt praeterea qui Nun conflari ex Zain velint et Jud.

Das Schluß-Nun bedeutete mit seinem langen Schwanz für Israel lange Gefangenschaftszeiten, ut magistri Hebraeorum asserunt. Die Zahl 50, die es bedeutet, spiele eine besondere Rolle in clavis illis Salomonis in templo domini aureis und sonst.

Vom Samech sagen die Theologen sexti millenarii esse symbolum, quem Messiae foelicitati consecraverunt. Über seine Form allerlei Spekulationen, zum Teil nach Egidius.

Ain vel Gain . . . ita gutturalis, ut nullo penitus in sui prolatione videatur indigere instrumento, quandoquidem ex intimis ut

Digitized by Google

aiunt pulmonibus premenda sit . . . nonnulli inter instrumenta proferendi literas nasum quoque addendum censuerunt. Er verweist für diesen Buchstaben auf das Buch qui Sepher thenuoth i. e. liber figurarum inscribitur und auf Egidius; danach besteht es aus Vau, Zain und Nun, erinnert aber auch an den Buchstaben des Pythagoras.

Pe soll aus Kaph und Jod bestehen, altissimum apostoli mysterium referens qui divinae fiunt nuptiae. Ac Jod quidem, quod maris formam habet, Caph quod feminae (ut dictum fuit) utero est persimile, iungitur, sponsi sponsaeque arcanam laetitiam et ineffabilia divinorum fructuum seminaria pietatis studio potius quam inquisitionis audatia vestiganda designat.

Den 18. Buchstaben umschreibt er selbst Tzode und berichtet, daß literam istam Hebraeorum magistri et qui inter christianos de literis Hebraeorum tractaverunt alii Zaddi, ut Rabi Dauid Kimhi in suo Miclol, alii Zadik, alii Zade, alli Tzade, alii Tsade, alii Zadech, alii Sade nominaverunt. Quorum varietas, quid aliud nobis insinuare potest, quam variam ipsius literae prolationem et minus fortasse bene intellectam. . . . Zadich fortius ac maiori cum impetu et ut geminatum zz pronunciandum est, wie in idiomate Italico et ut aiunt vulgari ac materno . . . fortezza, bellezza, allegrezza . . . Proinde qui hanc literam per t et z Tzade aut per t et s Tsade scribunt et proferunt, non mihi videntur Hebraice, sed Arabice atque Vandalice et scribere et proferre, qui quartam decimam (de Punicis loquor) alphabeti literam huic respondentem Tzat appellant. Et quo ad Vuandalos spectat, qui quartam illorum alphabeti literam Tzeds nominant et pro *ts* accipiunt. Quemadmodum etiam qui pro *c* aut t sequente vocali, aut etiam pro *z* simplici aut etiam geminato Taf et Zita graecum ponunt scribentes pro laetitia literis graecis *λετιτζία*, *αλλεγρετζα*, *τξέρβω*, *ἀμιτζίτζια* Allegrezza, ceruo, amicitia et in multis aliis Arabes videntur aemulari, non graeco, sed nec etiam latino more scribere aut proferre, quando quidem apud Graecos et Latinos t et z, nec z et t, quin nec ts in eadem syllaba convenire possint, tam in principio, quam in dictionis medio, ut vel mediocriter in utraque lingua doctis notum esse potest. Quodsi in superioribus a nobis Tzarchasiam scriptum fortasse quispiam obiiciat, noverit ita scriptum, sicut nostro tempore scribunt, qui inde ad nos in Italiam veniunt quando (pro generis infoelicitate) sub barbarorum ditione consistant. Armeni quoque hanc literam ձադէ Tzadæ, vel Zzadæ appellant, scribentes per quartamdecimam sui alphabeti literam quae Tzza vel Zza vel etiam Dha ab illis appellatur. Indi etiam Zadi illam denominant . . . Chaldaei vero (ut dictum est) ac Syri Zode appellant et licet per unum z scribunt, duplicis tamen illi z prolationem tribuunt. . . . Dentibus utraeque linguae adpulsu accedente atque vehementi ac subito (si dici potest) retractu proferri debent. Quibus cum litera Ain quae non multum ab his dissimilis est, ad iuvenum et mortalium

Digitized by Google

eruditionem Pythagoram usum fuisse asseverant. Quod et Virgilius sive quisquis ille sit, ostendit in carmine illo dicens

Litera Pythagorae discrimine secta bicorni
Humanae vitae specimen perferre videtur etc.

Hanc hospes ille *ἔμφρων καὶ δεινὸς περὶ σοφίαν* Cordatus (inquit Cebes Thebanus) et gnarus sapientia, sermone vero et opere Pythagoricam quandam et Parmenidicam emulatus vitam qui sacellum et picturam quandam Saturno dedicans pulchra similitudine insinuavit. Folgt weiteres über die Tafel des Cebes und 8 Verse (Nam via virtutis dextram tenet ardua callem etc.) ut optime etiam Hesiodus Ascreus Poeta dixerit, nebst dem Wort des Aristoteles radices disciplinae amaras esse, fructus vero dulces und des Plato im Carmides: *ἄκουε δὴ ἔφην τὸ ἐμὸν ὄναρ εἴτε κεράτων εἴτε δι' ἐλέφαντος.*

Quoph seu Coph vel Koph, quando pro tribus hisce literis nobis servire commode potest, commodius tamen ac proprie magis pro q accipitur. . . . Et licet hujus literae pronunciatio et praecedentis Coph [= כ] eadem esse videatur, Elias tamen ille Chaldaeus (de quo supra mentionem fecimus) in ipsius literae pronunciatione linguam (si dicere fas est) arcuabat, extremitatem nimirum illius sive aciem in inferiorum anteriorum dentium radicibus collocabat et labia inferiora cum dentibus superioribus magis quam in Coph priore litera, quam Hebraei Caph appellant premebat. Folgen wieder Spekulationen über die Form des Buchstabens, namentlich aus Egidius.

Beim ק wird außer der Ähnlichkeit mit ך die Frage gestreift: quando et quo nam modo apud Latinos in alias literas mutata sit et apud Graecos Latinosve quando aspirari vel levigari debeat in principio scilicet dictionis aut syllabae vel in fine aut quomodo solvenda sit haesitatio illa qua quaeritur, an inter vocales sit numeranda cum sola ex numero consonantium sit spirituum capax.

Sin vel Scin ist verwandt mit Samech und Thau, seine Form triplici quodammodo molari dentem compactam ac ex tribus Zodin et Coph constare illam videmus. Dies gibt Anlaß zu einer Erörterung über die Schreibung des Gottesnamens.

Der letzte Buchstabe, das ת, erinnert natürlich an das Kreuz: sicut omnium elementorum finis est Thau, sic omnium librorum veteris testamenti, qui totidem numero sunt, quod alphabeti sunt literae, Crux Christi finis est. Für die Juden ist es Symbol der Thora. Conficitur autem Hebraicum Thau vel ex Res et Nun (ut ait autor libri de literis Hebraicis) vel ex Caph et Vaw.

Das nächste Kapitel (XI) handelt de Numeris et modo numerandi ac literis nominibusque numeralibus Chaldaeorum etc.

Mit Buchstaben bezeichnen die Zahlen Hebräer, Araber, Armenier, Griechen, Mazedonier und Dalmatiner; Punici vero, Latini et Indi aliis notis sive ciphris in numeris insinuandis, vario ut quisque primum excogitavit modo, effigiatis utuntur.

Kap. XII de syllabis servilibus, was wir (Pronominal-)Suffixe

Digitized by Google

nennen; anderes in tempus aliud ad explicandum reservantes, cum (Deo propitio) de nomine et verbo ac caeteris orationis partibus iusto volumine tractabimus. Daran schließt sich der Abschnitt über den auf Diktat erfolgenden Druck des Werkes, den ich im Centralblatt für Bibliothekswesen 1899, S. 493 ff. mitteilte.

Das XIII. Kapitel ist dem Armenischen gewidmet, Bl. 142—176. Am Schluß sagt er: Ego ipse (novit Deus quia non mentior) *αὐτοδίδακτος* extiti. In Potkens Psalter habe er über 200 Fehler gefunden, das sage er aber nicht ut amicissimum virum taxaremus, cui quod ad Indorum linguam primus viam nobis aperuit, plurimum debere fatemur. Zuletzt kommt er noch auf das Verhältnis der (modernen) Dialekte zur Muttersprache zu sprechen:

Nunquid propter hoc illos taxare mens fuit, qui vulgarem eorum linguam prae caeteris summis laudibus extollunt, et quanto magis a latina dictione discedit, eo amplius commendant. Rogati nihilominus circa literarum mutationem si unquam *l* litera in aspirationis notam *h* scilicet mutatur, profecto respondent quod non. Cum tamen latinam dictionem Claro in obliquo casu pro lucido atque lucenti in materna seu (ut aint) vulgari lingua Chiaro per c h et i scribendum fore contendant, vellem ego (citra tamen contentionem) ut qui huius modi praeceptiones tradunt, Lygurem quempiam, Orobiensem, Patavum, Faventinum, Tuscum, Praenestinum aut Calabrum rusticum ac literarum penitus expertem aliquam latinam dictionem in obliquo casu proferre rogarent et ad singularum prolationes animadverterent, illos profecto sententiam omnino mutaturos crediderim.

Nur im Vorübergehen sei angeführt, daß sich daran die Beschreibung und Abbildung eines von seinem Verwandten Afranius erfundenen Fagots reiht, die für die Musikliebhaber wichtig ist. Dann folgt das Lob seiner Zeit und Vaterstadt, wobei die Verdienste seiner Mitbürger und Zeitgenossen um die verschiedenen Wissenschaften und Künste aufgeführt werden — für die Kulturgeschichte des XV. und XVI. Jahrhunderts lehrreich — z. B. des Charadossus, von dem er sagt: Vidi ego Romae Corniolas (quas vocant) et alios id genus Lapides Praeciosos ab illo insculptos passim ab expertis et magnis viris pro antiquis accipi et vetustioribus saepe praeponi et non vili praecio comparari.

Von Blatt 184 folgen syrische und armenische Lesestücke im Urtext mit Transkription und Übersetzung aus Lk. II (nicht I), Mt. VI, der englische Gruß, Mt. 22 nur noch mit Übersetzung, Gebet an Maria, Magnificat, aus Joh. I, Mt. V, X; Apostolisches Glaubensbekenntnis. Am 14. Juli 1537 wollte er in Ferrara sein Werk vollenden; da bekam er am Tag des h. Antonius von Joanne Baptista Paucidrapo de Burgo Franco Papiensi Bibliopolae apud Venetos ad Anchoram Federici Asulani moram trahente einen Brief cum Libello Duodecim Linguarum Postelli Barentonii. Dem ihm befreundeten Herausgeber hatte er Dominicam (ut aiunt) Salvatoris

Digitized by Google

nostri orationem typis meis Chaldaicis atque Armenicis excussam übergeben und nonnulla ab illo petita Alphabeta. Da er diese nicht aufgenommen hatte, teilt sie Albonesius samt den von ihm mit Postel gewechselten Briefen im Anhang mit. — Diese sind:

1. Alphabetum Jacobitarum.

2. Aliud eorundem Alphabetum, quo magis Cophtitae speciatim utuntur. (Mens fuerat ante patriae meae ruinam, orationem Dominicam et Apostolorum Symbolum et quaedam alia Jacobitarum literis et lingua in lucem edere, quae Vulcano ardente una cum multis aliis mihi ablata fuerunt.) Das hier Gebotene entnahm er einem arabischen Evangelium mit koptischen Glossen.

3. *Βιργιλίου φιλοσόφου ἀλφάβητον* (mit griechischer Umschrift).

4. *Ἀπολλωνίου Τιανέως ἀλφάβητον* (mit griechischer Umschrift).

5. *Γράμματα τὰ καλοῦμενα ἱερογλυφικὰ* (Suprascripto alphabeto nullae aderant aliae adscriptae literae).

6. *Ἀλφάβητον Βαβυλωνικον* (mit griechischer Umschrift).

7. *Ἀλφάβητον Ἑλλήνικον.*

8. *Ἀλφάβητον.*

9. Alphabetum Chaldaeum.

10. Aliud Alphabetum Chaldaeum.

11. [Samaritanum].

12. Adae Protoplasti.

13. Hebraeorum Alphabeta ex variis qui Solomoni attribuuntur libris et interprete eius Apollonio.

14. Aliud alphabetum (mit 3 ꝛ).

15. Indorum literae.

16. Aliud alphabetum Indorum.

17. Assyriae sive Syriacae aut Phoenicum literae.

18. Saracenorum alphabetum.

19. Alphabetum Aegyptiacum (beginnend: athomus benithi chinoth).

20. Aliud alphabetum Aegyptiacum (beginnend: athoin binthin chinoth).

21. Etruscorum alphabetum.

22. Aliud Hetruscorum alphabetum.

23. Alphabetum Gotthicum (s. darüber meine Mitteilung in der Zeitschrift für Deutsche Philologie XXXII, 140 f.).

24. Ein (lateinisches) Alphabet entnommen einem großen Bande der Bibliothek des Antonii de Fantis Tarvisini.

Longobardorum, Vtopiensiumque literas et scribendi modum in praesentia publicare distulimus.

In Rom sah er unter Leo X. Schreiben des Metropoliten von Groß-Iberien Grecis quidem sed a communibus admodum differentibus literis scriptas cum sigillo in quo divi Georgii martyris imago impressa erat. . . . et subscriptione manu ipsius Metropolitae scripta cum literis usque adeo tortuosis et in nodi Herculei modum Capreolatim intextis, ut unde principium caperet et finem omnino facerent

Digitized by Google

nec lynceis quidem oculis quisquam cernere potuisset. Literarum quippe illarum lineae eo modo altera super alteram ducebantur ut nec Joannis Antonii Taiantis phantastica litera sic perplexa atque involucris variis irretita videatur. Ihr Faksimile könnte man hier sehen, si non illa patriae infoelicis meae immanis illa ac semper deflenda calamitas extremunque exitium mihi cum reliqua librorum numerosa supellectile abstulisset. Zum Schluß kommt er auf die Verschiedenheit der arabischen Schriften und Dialekte zu sprechen, und vergleicht dabei den Petrus von Alcantara, den Lagarde uns wieder zugänglich machte, mit Postels Einleitung, verweist auch auf die Margarita philosophica Georgii Reisci Chartusiani. Schließlich fehlt auch nicht, was an den Teufel Bitru erinnert, ein Faksimile von (212 v) Ludouici Spoletani praeceptum siue (ut vulgo dicitur) coniuratio. Cum subscripta Daemonis responsione mit der vernünftigen Bemerkung:

Quid vero characteres illi insinuarent quamve responsionem ad quaesita redderent, scire omnino non curavi. Quandoquidem vanas Magorum superstitiones et somniis similia deliramenta naturali quodam semper odio prosecutus fuerim, nec mihi quispiam persuadere unquam potuerit, ut talia placerent.

Einen Teil seiner Arbeiten hatte er einem Calvo geliehen und bis jetzt nicht mehr zurückerhalten; so schließt er:

Ego interim bonorum omnium virorum ac studiosorum et utriusque praecipue Calvi amicitiam non recusabo. Quorum etiam gratia tot literarum genera in praesenti nostra Chaldaica, Syriaca atque Armenica introductione et adnexa appendice in lucem dedi, plura daturus, si modi ista placuisse cognovero et misericors Deus pro sua benignitate concesserit.

Die Schlußschrift, der noch vier Seiten Errores emendati folgen, lautet:

Excudebat Papiae. Joan. Maria Simoneta Cremoneñ.
In Canonica Sancti Petri in Cœlo Aureo. Sumptibus et Typis, Autoris libri. Anno à Virginis Partu. 1539. Kal'. Martij.

Ich denke, es war der Mühe wert durch diese Auszüge dies sprachwissenschaftliche Werk von 1539 bekannter zu machen, als es bisher gewesen ist.

Anhangsweise hebe ich noch ein paar Einzelheiten aus dem Werke aus:

1. Die römische Jesusmünze mit hebräischer Umschrift.

Vor wenigen Jahren berichteten unsere Tageszeitungen, daß in der Pariser Société des Antiquaires eine Jesusmünze mit hebräischer Umschrift große Aufmerksamkeit erregt habe. Die Leipziger Illustrierte Zeitung brachte eine Abbildung. Niemand erinnerte sich damals, daß schon vor 20 Jahren F. D., d. h. Franz Delitzsch,

Digitized by Google

in der Luthardt'schen Kirchenzeitung 1884, Nr. 8, Sp. 175—177 unter dem Titel „Reformationsgeschichtliche Curiosa" als erstes „die Jesusmünze" behandelt hatte, unter Verweisung auf Wagenseil, Sota 1674. 4°, Saat auf Hoffnung V, 132. Delitzsch übersetzt den Schluß: et homo ex homine factus vivit, und gibt folgende Lesung:

נושיח
מלך בא בש
לום ואד נוא
דם עשוי
חי

Ein neues Zeugnis haben wir bei Albonesius, der Bl. 21 v 22 r erzählt:

Et anno praeterito in aere conflatam Servatoris nostri imaginem ostendit mihi Matrona illa sanctissimae vitae, cuius nomen (ne illam castissimasque eius aures offendam) silentio involvam, cum Ferrariam pertransiret, navique Venetias profectura per Padum veheret, in cuius altera numismatis parte literae conflatae seu percussae videbantur, quarum sensus talis erat: Messias rex venit in pace, Deus homo factus est, vel incarnatus est.

2. Das Wort missa sei hebräisch.

Bl. 14 r erzählt Albonesius, unter Leo X. seien verschiedene syrische Geistliche, Diakonen und Subdiakonen nach Rom gekommen; ihrem Priester sei erst gestattet worden feierlichen Gottesdienst zu halten, nachdem Albonesius von dem Kardinal des h. Kreuzes den Auftrag erhalten ad verbum (quod dicitur) libellum missae chaldaicae transferendi. In diesem Zusammenhang erklärt er das Wort missa für hebräisch, indem er sagt:

Quorum Sacerdos cum divinam lyturgiam (quam Missam hebraico nomine appellamus) celebrare sacraque deo offerre munera intenderet, nec prius illi permissum u. s. w.

Wer hat diese Deutung aufgebracht?

Ich finde sie zur gleichen Zeit in Guilielmi Postelli Baren. Doleriensis de Originibus seu de Hebraicae linguae et gentis antiquitate deque variarum linguarum affinitate, Liber. (Parisiis 1538).

Dasselbe enthält — die Blätter sind nicht gezählt — einen Abschnitt Voces Latinis Gallis et Hebraeis et quandoque Graecis communes, ut se promiscue offerunt. Derselbe nennt an dritter Stelle nach עלמה alma quo titulo ob insignem integritatem beatam virginem donamus und סמרה siffra, chiffre, נוסה missa oblatio non a mittendo ut vulgo dicunt.

Digitized by Google

The Prototype of the Magnificat.[1]

By

Paul Haupt.

My soul doth magnify the Lord, *Magnificat anima mea Dominum*, is the beginning of the hymn in Luke **1**, 46—55. The *Magnificat* was used in the daily service of the Church as early as 550 A. D. It was at first omitted from the American Prayer-book, but was restored in 1886. Harnack has shown in the Proceedings of the Royal Academy of Berlin (1900) that the *Magnificat* is not the *canticum beatae Mariae*[2] *virginis* but the song of Elisabeth, the wife of Zacharias and mother of John the Baptist. His paper is entitled *Das Magnificat der Elisabeth.* The same opinion was expressed in 1897, in the *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, by Jacobé, which is probably a pseudonym for Alfred Loisy,[3] the noted Biblical critic of the Sorbonne, formerly Professor at the *Institut catholique*, Paris, whose *petit livre* on the Gospel and the Church[4] has attracted so much attention in France. Loisy's *L'évangile et l'église* (Paris, 1900) is directed against Harnack's *Wesen des Christenthums* (Leipzig, 1900). St. Jerome said (about 389 A. D.) in his translation of Origen's seventh homily on St. Luke: *non enim ignoramus quod secundum alios codices et haec verba Elisabeth vaticinetur.*[5] The *Magnificat* of Elisabeth is the *pendant* to the hymn in Luke **1**, 63—79, commonly known as the *Benedictus* of Zacharias.[6] Both must be regarded as Greek[7] versions of Maccabean psalms,[8] inserted by the author (about 100 A. D.) of the Third Gospel, not as his own poetic compositions, as Harnack supposes.[9] The *Magnificat* is very similar to the Old Testament psalm, commonly known as the Song of Hannah, which we find in 1 S **2**, 1—10. This prototype of the *Magnificat* represents one of the latest additions to the Books of Samuel, just as the late post-Exilic liturgical hymn for the Passover, which appears in Ex. **15** as Moses' Song of Triumph, seems to have been inserted long after the completion of the Pentateuch.[10]

Thenius'[11] theory (adopted by Böttcher) that the Song of Hannah is a psalm of David, celebrating his victory over Goliath

Digitized by Google

and the defeat of the Philistines (1 S **17**, 52) is untenable, and Keil's[12] opinion, that the poem may have been recited by Hannah, is impossible. Even so conservative a critic as Canon Driver[13] admits that the Song of Hannah in style and tone bears the marks of a later age. Nor do the thoughts appear as the natural expression of one in Hannah's position;[13] the poem is manifestly incongruous to the situation it is supposed to illustrate. The tone of the Song of Hannah (as well as of the *Magnificat* and the *Benedictus*) is national (so Hensler, 1795) rather than individual. I believe, with Sellin,[14] that the Song of Hannah refers to King Jehoiachin of Judah, who was carried captive by Nebuchadnezzar (597 B. C.) to Babylon where he remained in confinement until Nebuchadnezzar's son and successor, Evil-Merodach of Babylon, lifted up the head of Jehoiachin out of prison (562 B. C.) in the 37th year of his captivity, spake kindly to him, and set his throne above the throne of the kings that were with him in Babylon. He changed his prison garments and he did eat bread continually before him all the days of his life.[15] According to **𝔗*** v. 3 of the Song of Hannah is directed against Nebuchadnezzar and all the nations that will rule over Israel.

It is a mistake to suppose that the last line of the poem is a subsequent liturgical addition, although this view is advocated by Bickell,[16] Klostermann,[17] Kuenen,[18] Cheyne,[19] Löhr,[20] K. J. Grimm,[21] and recently by Gunkel[22] in his Selected Psalms. The final couplet.

> The Highest in Heaven destroys them, He judges the ends of the earth.
> Imparting strength to His King, exalting the horn[39] of His Anointed,

refers to Jehoiachin who was regarded as the legitimate king even in his exile. On the other hand the third line of v. 8,

> For JHVH's are the pillars of the earth, He has set the world upon them,

which is omitted in **𝔊**, must be eliminated as a gloss which destroys the symmetry of the poem. This excision is favored by Wellhausen,[23] H. P. Smith,[24] and Nowack,[25] while Driver (following

---

* Note the following abbreviations:—*A* = Aquila;—AJSL = *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, continuing *Hebraica* (Chicago);— *alt.* = as an alternative;—AoF = *Altorientalische Forschungen*;—ASKT = *Akkadische und Sumerische Keilschrifttexte*;—AT = Altes Testament;—AV = Authorized Version;—**𝔈** = Ethiopic Bible;—**𝔊** = Greek Bible, $\mathfrak{G}^{A}$ = Codex Alexandrinus, $\mathfrak{G}^{L}$ = Lucianic Recension, $\mathfrak{G}^{V}$ = Codex Vaticanus;—**𝔍** (*i. e.* Jerome) = Vulgate;—JAOS = *Journal of the American Oriental Society*;—JBL = *Journal of Biblical Literature*;—JHUC = *Johns Hopkins University Circulars*;—K = Kings;—KB = *Keilinschriftliche Bibliothek*;—l. = line, ll. = lines;—**𝔐** = Masoretic text;—MSS = Manuscripts;—n. = note, nn. = notes; NT = New Testament, OT = Old Testament;—RV = Revised Version;—S = Samuel;—**𝔖** = Peshita;—**Σ** = Symmachus;—SBOT = *The Sacred Books of the Old Testament*;—**𝔗** = Targum (ed. Lag.);—v. = verse, vv. = verses;—ZK = *Zeitschrift für Keilschriftforschung*;—ZNT = *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*;—1° = first occurrence, 2° = second occurrence; [1] = first edition, [2] = second edition, &c.

Digitized by Google

Ewald[26] would remove v. 2, and H. P. Smith[24] and Budde[27] are inclined to cancel v. 9[c]: ***His own strength availeth to no one.***

This ***psalmus extra canonem*** consists of two sections: vv. 1—5 and 6—10; each section comprises four couplets, and each couplet contains two double-hemistichs[33] with 3 + 3 beats. The two lines of v. 3,

The bow of the mighty is shattered, the weak are girded with strength;
So much in haughtiness talk not, nought arrogant come from your mouth!

must be transposed. The four couplets of each section may be grouped in two stanzas; *cf.* my metrical reconstruction of Moses' Song of Triumph in AJSL **20**, 155 (April, 1904).

In J. D. Michaelis'[28] translation the text is printed in lines, but there is no strophic division, just as in Swete's **𝔊**, the Revised Version, Budde's edition (SBOT) of the Heb. text, Sievers' *Textproben* (1901) p. 421, and Nowack's commentary.[25] Augusti and De Wette[29] have a blank line before v. 4, while Palm[30] leaves a blank line before v. 9 (he prints אל־תרבו as a separate line). Ernst Meier[31] assumed six stanzas, of 12 lines each, the hemistichs being broken up into two lines. Ley[32] printed this psalm correctly in double-hemistichs[33] but made no attempt at strophic division or emendation of the received text; nor has he given a metrical analysis of the poem in his *Grundzüge* or in his *Leitfaden*.[32] Ewald[26] arranged the song in four stanzas, each stanza consisting of 8 hemistichs (**1**: vv. 1—3; **2**: 4—6; **3**: 7. 8; **4**: 9. 10); he omitted v. 2 but retained the third משלים[33] of both vv. 8 and 10. This arrangement was adopted by Driver,[13] p. 22. Klostermann[17] followed Bickell[16] in dividing the text into eight stanzas of four hemistichs, omitting v. 2[b] (so, too, Meier,[31] while Bickell cancels v. 2[a]) and v. 10[c], but retaining v. 8[c]; Löhr[20] states that he arrived at the same conclusions independently. H. P. Smith[24] marks off four stanzas, like Ewald,[26] but his division, which is endorsed in Budde's commentary,[27] is different, *viz.* **1**: vv. 1. 2 (7 hemistichs)—**2**: vv. 3—5 (4 + 6 hemistichs, with a blank line before v. 4)—**3**: vv. 6—8 (4 + 4 hemistichs, with a blank line before v. 8 and excision of the last two hemistichs of v. 8)—**4**: vv. 9. 10 (7 hemistichs, with excision of the third hemistich of v. 9). According to Budde's commentary the arrangement of the text in stanzas with four hemistichs is untenable; he believes that v. 3 begins a new section, 3[b] giving the reason for 3[a]; also v. 4 is according to Budde the beginning of a fresh paragraph and cannot be separated from v. 5. In Reuss' AT **1**, 175[34] the translation is given in eight unequal stanzas, *viz.* **1**: v. 1 (4 hemistichs)—**2**: v. 2 (3 hem.)—**3**: v. 3 (4 hem.)—**4**: vv. 4. 5 (6 hem.)—**5**: vv. 6. 7 (4 hem.)—**6**: v. 8 (6 hem.)—**7**: v. 9 (3 hem.)—**8**: v. 10 (5 hem.). In Kautzsch's *Textbibel*[35] we find six unequal stanzas: *viz.* **1**: v. 1 (4 hem.)—**2**: v. 2 (2 hem.)—**3**: v. 3 (4 hem.)—**4**: vv. 4. 5 (6 hem.)—**5**: vv. 6—8 (10 hem.)—**6**: v. 9. 10 (8 hem.). Neither Reuss nor Kautzsch eliminate any hemistich or double-hemistich.

Digitized by Google

V. Zapletal, in his recent publication entitled *Alttestamentliches*,[36] issued about the end of last year, arranges the Song of Hannah in six couplets and six single lines: each couplet is followed by an isolated single line. He adopts my arrangement in double-hemistichs,[33] but his metrical reconstruction is impossible. Gunkel[22] divides the poem into six unequal stanzas, *viz.* **1**: v. 1 (4 hem.)—**2**: vv. 2. 3 (6 hem.)—**3**: vv. 4. 5 (6 hem.)—**4**: vv. 6—8 (10 hem.)—**5**: vv. 9. 10ᵃ (6 hem.)—**6**: v. 10ᵇ (2 hem.). He considers v. 1 to be introductory and believes that the last two hemistichs of the poem may represent a subsequent liturgical appendix.

N. Schlögl[12] divides the poem into four stanzas, each consisting of four lines with 3 + 3 beats. The last line is according to Schlögl a subsequent (Messianic) appendix; it was not sung by Hannah, like the preceding lines, but added by the compiler of the book at a time when David had been elected by God to be King of the Chosen People and ancestor of the Messiah; the words refer not only to David, the prototype of Christ, but to our Savior Himself.

All these strophic divisions are unsatisfactory. As to the traditional stichic arrangement in the Hebrew text, it is very bad, much worse than it is in the Song of the Sea (see AJSL **20**, 154). For instance, in v. 1 the blank space should be before רמה, not after it; in the same way there should be a blank space after אויבי, not before it; the scribe evidently did not like to leave a blank space at the beginning and at the end of the line; he also disregarded the blank space in the middle of the line; *cf.* vv. 2. 3ᵇ. 5. 6. 8ᵃ·ᶜ. 9ᶜ. Ginsburg[37] has no stichic arrangement, just as the text is printed in prose in Lagarde's 𝔊ᴸ, but Bær states on p. 93 of his edition, *Gratia Hannae in codd. scriptum est in forma cantici, ut Exod.* **15**.

I subjoin a metrical reconstruction of the Hebrew text and a metrical English rendering,[38] followed by some critical and explanatory notes.

A, i

1 עלץ לבי ביהוה — רמה קרני ב'אל'והי'
רחב [] על־אויבי [פי] — {}שמחתי בישועתך:

2 {כי}־אין קדוש כיהוה[α] — ואין צור כאלהינו:
3ᵇ כי־אל דעות יהוה — ול'ו' נתכנו עללות:

ii

3ᵃ אל־תרבו תדברו גבהה[β] — 'אל'־יצא עתק מפיכם
4 'כי'־קשת'ת' גבדים חת'ות' — ונכשלים אזרו חיל:

5 שבעים בלחם נשכרו — ורעבים חדלו ע'ב'ד
עקרה ילדה שבעה — ורבת בנים אמללה:

Digitized by Google

B, iii

6 יהוה ממית ומחיה מוריד שאול ויעל׃
7 יהוה מ׳י׳ריש ומעשיר משפיל ׳ו׳אף מרומם׃

8 מקים מעפר דל ׳ו׳מאשפת ירים אביון
להושיב עם נדיבים וכסא כבוד ינחלם()׃

iv

9 רגלי חסיד׳י׳ו ישמר ורשעים בחשך ידמו
כי־לא בכח יגבר[δ] ׀ יהוה ׳יחת׳ מריב׳י׳ו׳׃

10 על׳י׳ו׳ן׳ בשמים ׳יר׳עם ׳ו׳הו׳א׳ ידין אפסי־ארץ(γ)
ויתן עז למלכו וי׳ר׳ם קרן משיחו׃

(α) 2b כי־אין ׳אל׳ בלתך (β) 3a גבהה
(γ) 8c כי־ליהוה מצקי ארץ וישת עליהם תבל (δ) 9 איש

The Song of Hannah.

(1 S 2, 1—10)

1 Through Jhvh my heart exults, 'my God' exalts my horn;[39]
I shout wide-mouthed over enemies,[40] I joy in Thine assistance.

2 No deity is there like Jhvh,[α] no Rock like our own God;
3b A God omniscient is Jhvh, 'by Him' (our) deeds are weighed.

3a So much in haughtiness[β] talk not, 'nought' arrogant come from your mouth;
4 The bow's of' the mighty are shattered, the weak are girded with strength.

5 The rich are drudges[41] for bread, the hungry cease 'from their labor',
The barren woman bears seven, the fruitful mother withers.

6 Jhvh makes dead and alive,[42] He sends to Hades and back again;[42]
7 Jhvh makes poor and makes rich, abases and sets men on high.

8 From dust He raises the lowly, from rubbish[43] He lifts up the needy,
And makes him sit among nobles, and glorious thrones he inherits.()

9 He watches the feet of His faithful,[44] the wicked are silenced in darkness;
His own strength availeth to no one,[δ] it is Jhvh who shatters his foe's'.

10 'The Highest' in Heaven 'destroys' them, 'He' judges the ends of the earth,(γ)
Imparting strength to His King,[45] exalting the horn[39] of His Anointed[45].

(α) 2b there is no 'God' beside Thee (β) 3a haughtiness
(γ) 8c For Jhvh's are the pillars of the earth, He has set the world upon them
(δ) 9 man

Digitized by Google

Critical Notes on the Hebrew Text.

V. 1.—For 𝔐 ביהוה 2° (omitted in 𝔖) at the end of the second hemistich read באלהי, following 𝔊 *ἐν θεῷ μου*, 𝔍 *in Deo meo*, and several Heb. MSS (so Wellhausen, Klostermann, Driver, Kautzsch, Löhr, Oort, Budde,[27] Nowack, Zapletal, Gunkel, Schlögl[12]).

The rhythm of the first hemistich of the second line is improved by transposing 𝔐 פי, following 𝔊^{V} *ἐπλατύνθη ἐπ' ἐχθρούς μου τὸ στόμα μου* (but 𝔊^{AL} *ἐπλατύνθη τὸ στόμα μου ἐπ' ἐχθρούς μου*). This transposition is adopted by Wellhausen and Nowack; contrast Löhr, Budde, and Zapletal. Z. reads רְחב פִּי עַל־אויבִי, with recessive accent, but this is not rhythmical. The first syllable of a line should, as a rule, not be accented.

For the recessive accent in אֹויבַי פִּי instead of אויבַי פִּי, *cf.* אֹזרו חִיל (v. 4^{b}) and ויִתֶּן עֹז (and ויָרֶם קרן) in the last line of the poem, also מִצֻּקֵי אֶרֶץ in the gloss v. 8^{c}; see Gesenius-Kautzsch, § 29, e; *cf.* also נוסדו יָחד and ותאבדו דרך in ψ 2, 2. 12.

𝔐 כי at the beginning of the last hemistich of v. 1 should be transposed and prefixed to the beginning of the first hemistich of v. 2 (so 𝔊^{V}); *cf.* Norbert Peters,[33] p. 191 and Schlögl,[12] p. 8; contrast Klostermann.

𝔐 בישועתך has two beats; *cf.* my remarks on the Song of Lamech, AJSL **20**, 164.

V. 2.—For 𝔐 קדוש see my note on Ex. **15**, 11 (AJSL **20**, 161).

𝔐 כי אין בלתך (𝔍 *neque enim alius est extra te*) is a gloss (or variant*) to the first hemistich; so Meier, Klostermann, Löhr, N. Peters, Oort, Sievers, Budde, Nowack, Zapletal, Gunkel, Schlögl.

Before 𝔐 בלתך (𝔖 ܡܢܗ† ܒܝ) we must insert קדוש (following 𝔊 *οὐκ ἔστιν ἅγιος πλὴν σοῦ*, which appears in 𝔊 as third hemistich) or, with Budde (SBOT): אל (*cf.* 2 S **22**, 32). N. Peters suggests בעל. H. P. Smith's readings (following 𝔊) כי־אין צדיק כאלהינו *for there is none righteous like our God* and ואין צור בלתך *and there is no rock beside thee* (Bickell, *Unser Gott nur Fels ist, Heilig nur Jehova*) are not good. N. Peters thinks that 𝔐 צור is a corruption of the abbreviation צד' = צדיק (contrast Löhr and Nowack). Budde, on the other hand, remarks that 𝔊 *δίκαιος* is derived from צד miswritten for צר. N. Peters reads: כי אין קדוש כיהוה ואין צדיק כאלהינו; also Zapletal and Schlögl read צדיק instead of 𝔐 צור.

V. 3.—I have stated in my paper on Moses' Song of Triumph (AJSL **20**, 169) that the two משלים of v. 3 must be transposed: 3^{b} and 2 go together, while 3^{a} belongs to v. 4.

---

* *Cf.* Crit. Notes on Kings (SBOT) p. 213, l. 48.

† For this interchange between the second and third persons *cf.* my remarks on the last line of the Song of the Sea, AJSL **20**, 163.

Digitized by Google

For the intensive plural דֵּעוֹת (*cf.* AJSL **20**, 160, *ad* Ex. **15**, 5 and JAOS **22**, 10) we must not, with Grätz, substitute the singular דעת. 𝔊^{V} *θεὸς γνώσεως*, but 𝔊^{A} *γνώσεων*.

For the K^{e}thīb לא we must substitute the Q^{e}rē לוֹ; the K^{e}thīb may be an intentional pessimistic alteration; *cf.* Eccl. **9**, 2. 11. 12; **8**, 14. 10; **7**, 15—18 and Crit. Notes on Kings (SBOT) p. 216, l. 13; see also my remarks on the reading טוב מות instead of מוב מאד† on p. 247 of my paper on Ecclesiastes in *Oriental Studies* (Boston, 1894). According to Klostermann and N. Peters the Q^{e}rē לו is secondary.

It is not necessary to read: (Oort, עִלְּלוֹתָיו) וְאַל תִּכֵּן עִלְּלוֹת, following 𝔊 *καὶ θεὸς ἑτοιμάζων* (𝔈 ⲡⲉⲛⲧⲉⲣⲅⲁⲥⲓⲁ) *ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ* (𝔊^{A} *αὐτῶν*); so Siegfried-Stade, Kautzsch, Löhr, H. P. Smith, N. Peters, Nowack, Schlögl. Budde is inclined to think that the original text was (עללתו or) ואלהינו תכן עללות; this is adopted by Zapletal. Klostermann's reading לאינתכנו עללותיקשת (which is supposed to mean: *Thaten des Bogens geben keinen Ausschlag*) spoils the meter. Palm's rendering *Nicht können halten sich die frevlen Thaten!* and Reuss' translation *Und Frevel bleiben nicht ungestraft* (lit. *werden nicht ausgeglichen*) are untenable. 𝔖 ܘܠܐ ܢܬܩܠ ܥܠ ܥܒܕܘܗܝ ; 𝔗 ; וְעַל כָּל עוֹבְדוֹהִי מִתְיַהֵב דִּינָא *Σ*, *καὶ οὐκ εἰσὶ παρ' αὐτῷ προφάσεις*.

𝔐 גבהה 2° (omitted in 𝔊^{V}) must be canceled (but not תדבר, H. P. Smith; or תדברו, Sievers, *alt.*). Klostermann's גבורה גבורה (Ex. **32**, 18) is impossible. Ewald, *Redet nicht viel stolzes, stolzes*; Kautzsch (following Wellhausen) *Sagt nicht immer: Hoch hinaus! Hoch hinaus!* (accusative of direction). The repetition of גבהה is not intentional (Driver); it is simply due to dittography (Löhr, Budde, Nowack, Zapletal, Schlögl); contrast the emphatic repetition of לא כן in ψ **1** 4; see my remarks in AJSL **19**, 131. 𝔖 has simply ⲗⲁⲥⲟⲩⲟⲓ (𝔈 ⲟⲩⲙⲏⲣⲧ) but 𝔗 רברבן רברבן.

𝔐 אל should be repeated before יצא (so, correctly, Ley, p. 172, n. *); *cf.* n. 23 to my paper on ψ **1** in AJSL **19**, 138. 𝔊 has *μὴ ἐξελθάτω*, 𝔈 ⲙⲡⲣⲉϥⲉⲓ, 𝔖 ܠܐ ܢܦܩܘܢ ܡܠܝ, 𝔗 לא יפקון.

𝔐 יצא יתק בשפיכם cannot mean *Nur Schein geht aus von eurem Mund!* (Palm). 𝔗 renders: גיהנסין (𝔈 ⲟⲩⲙⲏⲣ ⲛ̀ⲅⲏⲥ). In Assyrian the stem יתק means not only *to progress* but also *to transgress*. *Σ*, *ἀνομία*; *Α'*, *μέτρσις* (*cf.* *μετάρσιος* = *proud, haughty*).

V. 4.—Insertion of כי at the beginning of this verse improves the rhythm and is necessary if we transpose the two משלים of the preceding verse.

† Heb. בְּאֹד was pronounced בְּוֹד; see Crit. Notes on Kings (SBOT) p. 282, l. 4.

Digitized by Google

𝔐 קשת גבורים חתים cannot mean *Bogen-helden sind bestürzt* (Ewald, Keil) or *Die Helden mit dem Bogen sind verzagt* (Palm). We must read, with Grätz, קשתי for 𝔐 קשת, and חתת or חתית (not חתה, H. P. Smith, Oort, Zapletal; or חתו, Klostermann) for 𝔐 חתים, following 𝔖 ܡܓܒ̈ܪ̈ܐ ܕܚܝܠܐ, 𝔗 קשתא דגיברא יוובי יתברון* (ARV. *The bows of the mighty men are broken*); Schlögl reads: קשתים גבורים חתו *the powerful archers* (Gen. **21**, 20) *were discouraged* (Schlögl refers to Is. **21**, 17; **22**, 3; **37**, 27; Jer. **46**, 5); but this is impossible. We can hardly believe that 𝔊 *τόξον δυνατῶν ἠσθένησεν* read חתת (*i. e.* חִתַּת); *ἠσθένησεν* cannot be transitive (*ἀσθενέω* for *ἀσθενόω*) although 𝔈 renders ⲫⲁⲣⲙⲁ : ⲫⲛⲏⲧ : ϩⲣⲁⲓ ⲁⲛⲟⲩ. This would be in Assyrian: *qašta qurāde unniš*. Heb. קשתת גבורים חִתָּת would be: *qašāti* (cf. *dalāti* = Heb. דלתי) *qurāde išbir* (كسر, *cf.* تبر = اعلك) or *uparrir* (*cf.* فرّ); *cf.* Hos. **2**, 20 and the Esarhaddon Prism B, col. **1**, l. 23 (see AJSL **4**, 148, l. 23; KB **2**, 142, and my translation in Drugulin's *Marksteine* (Leipzig, 1902) p. 63. In Assyrian the reflexive of the intensive stem, *ūtanniš*, or (with اعلك) *ūtenniš* is both transitive and intransitive; *cf.* Gesenius-Kautzsch, § 52, k. 𝔊 *ἠσθένησεν* v. 4 might be due to the *ἠσθένησεν* at the end of v. 5; in v. 10, however, 𝔊 uses not *ἀσθενοῦν*, but *ἀσθενῆ ποιεῖν*.

For the recessive accent in אִזְרוּ חָיִל see above, on אוּבִי פִּי (v. 1ᵉ).

V. 5.—H. P. Smith's הסרו instead of 𝔐 נשכרו (𝔖 ܐܬܓܪ) is gratuitous. Nor can we accept his conjecture ירשו ארץ for 𝔐 חדלו עד. The first two hemistichs of v. 5 are mistranslated in 𝔊 *πλήρεις ἄρτων ἠλαττώθησαν καὶ ἀσθενοῦντες παρῆκαν γῆν*. 𝔖 has for 𝔐 ורעבים חדלו עד:—ܘܣܒܥ̈ܝܢ ܐܬܟܦ̈ܘ *the hungry have plenty*.

According to Driver, 𝔐 עד means *even* (Kautzsch, *ja*). N. Peters suggests לד *again*; *cf.* 𝔐 עֲד for לְד Job **1**, 18 and Crit. Notes on Kings (SBOT) p. 223, l. 43. 𝔐 עד was connected with the preceding חדלו as early as 1777 by J. D. Michaelis who rendered: *Und die Hungrigen feyren* (= *feiern*) *auf immer*. Zapletal's reading לעד is no improvement. We must read עבד instead of עד, following Reifmann, Klostermann, Budde, Löhr, Oort, Nowack, Gunkel, Schlögl. Driver mentions Reifmann's emendation, but does not adopt it (contrast Budde's statement in his commentary). Grätz retains 𝔐 עד, but inserts עבד before it; *cf.* my remarks on the emendation of 2 K **19**, 27 in Crit. Notes on Kings (SBOT) p. 282, l. 1.

* That is, Antiochus Epiphanes and his successors.

Digitized by Google

The second משל of v. 5 seems to be based on Jer. **15**, 9 (Budde) just as we find in 𝔊 before the last two double-hemistichs of v. 10 an illustrative quotation (*cf.* AJSL **20**, 163, l. 1) of six hemistichs borrowed from Jer. **9**, 23.

𝔖 ܘܥܩܪܬܐ ܝܠܕܬ ܘܣܒܥܬ misunderstands the numeral שבעה.

𝔐 אֻמְלְלָה does not mean *mourns* = אבלה (so Bickell, Siegfried-Stade, Löhr, Budde, Nowack, Zapletal) or *bleibt verlassen* (Reuss, 𝔖 ܪܝܡܬ) but *withers* (so J. D. Michaelis, Ewald, Keil, Klostermann, Kautzsch, Gesenius-Buhl). AV *waxed feeble*; RV *languisheth* (so Brown-Driver-Briggs); Augusti and de Wette, *ermattet*; Gunkel, *verzweifelt*; 𝔈, correctly, ስእነት፡ወሊደ፡.

V. 6.—We need not read ומעלֶה (Budde) instead of 𝔐 וַיָּעַל.

V. 7.—It is better, however, to read מיריש (Budde, מֵרִיש) instead of 𝔐 מוריש (*cf.* Crit. Notes on Kings, SBOT, p. 259, l. 29) unless we prefer to explain מוריש as an analogical formation.

Instead of 𝔐 אף we may read, with Zapletal, following 𝔖𝔗, ואף.

V. 8.—In the same way we may read ומאשפֹּת instead of 𝔐 מאשפת, following 𝔊𝔗𝔖 (ܘܡܢ ܩܩܠܬܐ); so H. P. Smith, Budde, and several Heb. MSS.

But we need not read להושיבָם, with Schlögl, instead of 𝔐 להושיב, following 𝔗 לאותבותהון, 𝔖 ܠܡܘܬܒܘܬܗ; or עם־נדיבי־עם (so Grätz, H. P. Smith, Budde, Zapletal) or עם־נדיבי־עמים, following 𝔊^{V} *μετὰ δυναστῶν λαῶν* (𝔊^{L} *λαοῦ*) instead of 𝔐 עם נדיבים, 𝔖 ܥܡ ܪܘܪܒܢܐ; or (with Winckler, AoF **2**, 240) כביר (𝔈 ወዖወር ሶ፡መንበረ፡ክብር፡) instead of 𝔐 כבוד in the fourth hemistich. Zapletal is inclined to read the plural כבירים. *Cf.* my remarks in AJSL **20**, 171, l. 18.

For the recessive accent in מֹצֲקֵי אֶרֶץ (Ewald,[26] p. 159, n. 1: *Gründe*) in the gloss v. 8^{c}, which belongs to v. 10, see the note on אויבי פי (v. 1).

Sievers' reading *'alēm* or עלימו for 𝔐 עליהם is gratuitous; *cf.* AJSL **20**, 163, l. 5. 𝔖 renders this double-hemistich: ܛܠܠ ܡܪܝܐ ܥܘܡܩܝܗ ܕܐܪܥܐ. ܘܣܡ ܥܠܝܗܘܢ ܬܒܝܠ; *cf.* my paper on the beginning of the Babylonian Nimrod epic, JAOS **22**, 10.

𝔊 omits the last two hemistichs of v. 8 and the first two hemistichs of v. 9, inserting between the fourth hemistich of v. 8 and the third hemistich of v. 9 (which is really the first hemistich of v. 10): *διδοὺς εὐχὴν τῷ εὐχομένῳ, καὶ εὐλόγησεν ἔτη δικαίου* = נֹתֵן לִנֹּדֶר נִדְרוֹ ושנות צדיקים יִבְרֶךָ. According to Wellhausen, Driver, Löhr, H. P. Smith, Budde, this variation represents an attempt to accomodate the Song more closely to Hannah's position;

Digitized by Google

but it is probably an illustrative quotation (AJSL **20**, 163, l. 1) which crept into the text from the margin, just as the illustrative quotation (Jer. **9**, 22. 23) inserted in 𝔊 before the last two משלים of the poem. According to Klostermann and Nowack the lines were perhaps inserted to fill up an illegible passage; *cf.* Crit. Notes on Isaiah (SBOT) p. 84, l. 34; p. 152, l. 3, and the English translation of Isaiah (in the Polychrome Bible) p. 209, l. 35; also Crit. Notes on Kings (SBOT) p. 178, l. 22.

Zapletal inserts this illustrative quotation in his reconstructed text.

V. 9.—The last hemistich of v. 9 must be combined with the first hemistich of v. 10 (so, correctly, Klostermann, Kautzsch, Nowack, Zapletal, Gunkel. The סוף פסוק of v. 9 should be after מריביו. Ley[32] p. 173 arranged v. 10 in five hemistichs.

It is not necessary to read, with Schlögl, בְּכֹחוֹ, following 𝔍 *in fortitudine sua*, instead of 𝔐 בכֹח.

𝔐 איש after יגבר is a gloss; *cf.* my reading of Cant. **8**, 7 in AJSL **19**, 22. For the impersonal construction see Crit. Notes on Kings (SBOT) p. 289, l. 20.

V. 10.—𝔐 כי at the beginning of this verse does not mean *surely*, as Zapletal states.

The suffix in 𝔐 מריבָו refers, not to יהוה, but to the man who boasts of his own strength; therefore יהוה cannot be *casus pendens*, but we must read יהוה יָחֵת מריבו, following Thenius, Wellhausen, Klostermann, H. P. Smith, Nowack, Schlögl; contrast Driver, Löhr, Budde, Zapletal, Gunkel. Oort reads יחית (from חות = חתת).

The Qᵉrē מריביו is preferable to the Kᶜthīb מריבו (Klostermann, Gunkel: מריבוֹ, following 𝔊 *Κύριος ἀσθενῆ ποιήσει τὸν ἀντίδικον αὐτοῦ*); *cf.* the plural suffix in ירֹעֵם in the following hemistich and 𝔗 יהוה יתבר בעלי דבבא דקיימין לאבאשא לעמיה. On the other hand, 𝔈 read at the end of the fourth hemistich instead of 𝔊 *κατακληρονομῶν αὐτοῖς* (= 𝔐 ינחִלם) the singular *αὐτῷ* (ⲢⲰⲤⲦ:).

Before the last two double-hemistichs of the poem 𝔊 inserts (*cf.* N. Peters, p. 18) an illustrative quotation derived from the Heb. text of Jer. **9**, 22. 23. Driver compares the addition in 𝔊 ψ **14**, 3 = Rom. **3**, 13—18. In the present passage the translator used *φρονιμός* instead of *σοφός* (Jer.) and *δυνατός* instead of *ἰσχυρός* (Jer.). 𝔊ᴸ, however, reads *σοφός* for *φρόνιμος* and *ἰσχυρός* for *δυνατός* in the present passage. The phrase *καὶ γινώσκειν ὅτι ἐγώ εἰμι Κύριος ὁ ποιῶν ἔλεος καὶ κρίμα* in Jer. appears in the present passage as *καὶ γινώσκειν τὸν Κύριον, καὶ ποιεῖν κρίμα*, adapted to the context of the Song of Hannah. For the same reason the conclusion in Jer. **9**, 23, *ὅτι ἐν τούτοις τὸ θέλημά μου, λέγει Κύριος* is omitted. This conclusion, however, seems to be a subsequent addition in Jer.

Digitized by Google

The Heb. text of Jer. **9**, 22. 23 is composed in a different meter: the lines have not 3 + 3 beats, as in the Song of Hannah, but 2 + 2. The text should be arranged as follows:

אַל יתהלל חכם בחכמתו[α]
ואל יתהלל גבור בגבורתו
ואל יתהלל עשיר בעשרו:

כי־אם בזאת יתהלל המתהלל
השכל וידע[β] כי־אני יהוה
עשה חסד משפט וצדקה[γ][δ]:

(α) כה אמר יהוה (β) אותי (γ) בארץ (δ) כי־באלה חפצתי נאם יהוה

These two triplets were not composed by Jeremiah, *cf.* Duhm *ad loc.* and contrast Cornill (SBOT) p. 26. *Cf.* also my metrical reconstruction of the triplets in Jer. **17**, 5—8, AJSL **19**, 133.

𝔊 *Κύριος ἅγιος*, which precedes this illustrative quotation in the Septuagintal version of the Song of Hannah, is an explanatory gloss to *Κύριος* in the preceding hemistich, calling attention to the fact that *Κύριος* refers to Jhvh, not to the King; *cf.* ψ **110**, 5 where *Κύριος* (אדני) refers not to Jhvh but to Zerubbabel; see JHUC, No. 114 (July, 1894) p. 110[b]. 𝔈 adds after אפסי ארץ: **እስመ፡ጻድቅ፡ውእቱ፡** = כי צדיק הוא. Several 𝔊 MSS read *δίκαιος ὤν*.

For 𝔐 עלו (Qᵉrē עליו) read, with Thenius, Fürst,* Budde, Nowack, Zapletal, Gunkel, Schlögl, עליו'ן (not עלימו, Grätz, following 𝔍 *super ipsos*, 𝔖 ܥܠܝܗܘܢ, 𝔗 עליהון) and ירעם (*cf.* ψ **2**, 9) for 𝔐 יַרְעֵם (Reuss, *er verdonnere sie vom Himmel her!*) following Budde, Nowack, Zapletal, Schlögl. Klostermann retains 𝔐 יַרְעֵם, (𝔗 עליהון מן שמיא בקל רם ישקיף) but reads עֹלֶה (following 𝔊 *ἀνέβη*) instead of 𝔐 עלו; *cf.* Lagarde, *Semitica* (Göttingen, 1878) p. 8.

For 𝔐 ויהוה at the beginning of the following hemistich read והוא (𝔈 **ወውእቱ፡**) following 𝔊 *αὐτός* (so, correctly, Klostermann). But we must not, with Sievers, read: הוא־ידין אפסי ארץ; the pronoun הוא is not proclitic, but אפסי is unaccented, as in ψ **2**, 8: ואחזתך אפסי־ארץ; *cf.* my remarks in in AJSL **20**, 164, n. 2; and for the omission of יהוה see *ibid.*, p. 160, *ad* v. 3.

* *Cf.* Perles, *Analekten*, p. 29.

Digitized by Google

𝔊 *τοῖς βασιλεῦσιν ἡμῶν* (𝔈 ለነገሥትነ፡) = מלכינו instead of 𝔐 למלכו (𝔖 ܠܡܠܟܗ, 𝔗 למלכיה) is by no means *ganz ungehörig* (Klostermann). Heb. מלכים may mean *the great king*; *cf.* the remark on דֵּעוֹת (v. 3).

The rhythm is improved by reading וַיָּרֶם for 𝔐 וַיָּרֵם (Grätz, וירים); but these jussives are mere 'rhythmical jussives'; *cf.* Crit. Notes on Proverbs (SBOT) p. 53, l. 7, and contrast Budde's commentary on the present passage.

NOTES.

(1) Read at the meeting of the American Oriental Society in Washington, April, 1904.

(2) For the etymology of the name *Mary* see AJSL **20**, 152, n. *.

(3) See H. Köstlin's article in Herzog-Hauck's *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, third edition vol. **12** (Leipzig, 1903) p. 71; *cf.* the *Addenda, ibid.* p. 819 and his paper in ZNT (Giessen, 1902) p. 139 ff.

(4) German translation by Joh. Grière-Becker (Munich, 1904). *Cf.* Loisy's *Autour d'un petit livre.*

(5) The original reading in Luke **1**, 46 was neither *καὶ εἶπεν Μαριαμ*, nor *καὶ εἶπεν Ελισαβετ*, but simply *καὶ εἶπεν*, just as 𝔊^{V} has in 1 S **2**, 1 (𝔈 ወትቤ፡) for 𝔐 ותתפלל חנה ותאמר (𝔊^{A} + *καὶ προσηύξατο*). *Cf.* Crit. Notes on Kings (SBOT) p. 72, l. 42.

(6) The *παιδίον* in Luke **1**, 76 originally referred to Israel; vv. 76—79 is not a Christian addition to an original Jewish Messianic song; *παιδίον* may be an editorial adaptation for *παῖς* = עבד; see the following note.

(7) Some Maccabean psalms may have been originally composed in Greek; *cf.* my remarks on *ψ* **45** in AJSL **19**, p. 136, n. 11, last paragraph and JHUC, No. 163 (June, 1903) p. 54^{a}.

(8) Job Ludolf printed the Song of Hannah in his edition of the Ethiopic Psalter (Frankfort-on-the-Main, 1701) p. 325, preceded by Moses' Song of Triumph (Ex. **15**) and the Song of Moses (Deut. **32**).

(9) See Professor Irving F. Wood's paper, *Τῆς δούλης* in the Magnificat, Luke **1**, 48, in JBL **21** (1902) 48—50. *Τῆς δούλης αὐτοῦ* is an editorial adaptation of an original *τοῦ δούλου αὐτοῦ* = עבדו, or *τῶν δούλων αὐτοῦ*, *i. e.* Israel; *cf.* *ψ* **136**, 22. The *Magnificat* must be divided into 2 sections: vv. 47—50 and 51—55; each section comprises two couplets: 46—88; 49. 50; 51—53; 54. 55; each couplet consists of two double-hemistichs.

(10) See my paper on Moses' Song of Triumph in AJSL **20**, 154.

Digitized by Google

(11) Otto Thenius, *Die Bücher Samuels* (Leipzig, 1842); second edition, 1864.

(12) C. F. Keil, *Die Bücher Samuels*, second edition (Leipzig, 1875). The same view is expressed by Dr. Nivard Schlögl, *Die Bücher Samuels* (Vienna, 1904) p. 11, in the new Catholic commentary on OT, edited by Professor Bernhard Schäfer, of Vienna.

(13) S. R. Driver, *Notes on the Heb. Text of the Books of Samuel* (Oxford, 1890) p. 21; *cf.* his *Introduction to the Literature of the OT*[7] (New York, 1898) p. 174.

(14) See my paper cited above, in n. 10, p. 167, n. 29.

(15) See Critical Notes on Kings (SBOT) p. 305, l. 50.

(16) Gustav Bickell, *Dichtungen der Hebräer* (Innsbruck, 1882) **1**, 33.

(17) August Klostermann, *Die Bücher Samuelis und der Könige* (Nördlingen, 1887) p. 5.

(18) Abraham Kuenen, *Die historischen Bücher des AT* (Leipzig, 1890) p. 48.

(19) T. K. Cheyne, *Origin of the Psalter* (London, 1891) p. 57, note *e*. In his *Critica Biblica*, part **3** (London, 1903) Cheyne has no notes on 1 S 2, 1—10.

(20) Max Löhr, *Die Bücher Samuels* (Leipzig, 1898) p. 12 (third edition of Thenius' commentary); *cf.* above, n. 11.

(21) K. J. Grimm, *Euphemistic Liturgical Appendixes in the OT* (Baltimore, 1901) p. 3.

(22) Hermann Gunkel, *Ausgewählte Psalmen* (Göttingen, 1904) p. 238. According to Gunkel the Song of Hannah is certainly pre-Exilic (Ley considered it to be archaic). Similarly he believes (p. 16) that ψ **2** was composed in the 7th cent. B. C. and (p. 95) that ψ **45** may refer to Jeroboam II (783—743 B. C.); contrast my notes on $\psi\psi$ **2** and **45** in my paper The Poetic Form of the First Psalm, AJSL **19**, pp. 134—136; see also the translation of ψ **2** in JHUC, No. 163, p. 91 and my remarks *ibid.*, p. 54[a], above. I believe that ψ **2** was prefixed to the Psalter out of deference to Queen Salma Alexandra under whose reign (76—67 B. C.) the final redaction of the Psalter seems to have been concluded; *cf.* Duhm, *Die Psalmen* (Freiburg i. B., 1899) p. xii. We know that the Pharisees were well pleased with Salma Alexandra. Her first husband was Aristobulus whose coronation as King of the Jews (104 B. C.) is glorified in ψ **2**. The first psalm, it may be supposed, is a subsequent Pharisean addition; it may have been prefixed to ψ **2**, which was originally the first psalm (Acts **13**, 33*) in the collection, at a later date (possibly after 100 A. D.) although it was probably written about 153 B. C. It was originally not intended as proem to the Psalter.

---

* *Cf.* Pauli de Lagarde *Novae psalterii Graeci editionis specimen* (Göttingen, 1887) p. 16.

Digitized by Google

(23) J. Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis* (Göttingen, 1871).

(24) H. P. Smith, *The Books of Samuel* (New York, 1899).

(25) W. Nowack, *Die Bücher Samuelis* (Göttingen, 1902).

(26) H. Ewald, *Die Dichter des Alten Bundes*, part **1**, first half, second edition (Göttingen, 1866) p. 158.

(27) K. Budde, *Die Bücher Samuel* (Tübingen, 1902).

(28) J. D. Michaelis, *Deutsche Übersetzung des AT. mit Anmerkungen für Ungelehrte*, part **5**, second half (Göttingen, 1777).

(29) J. C. W. Augusti und W. M. L. de Wette, *Die Schriften des AT*, vol. **2** (Heidelberg, 1809).

(30) A. Palm, *Alt-Hebräische Lieder* (Zurich, 1881) p. 71.

(31) Ernst Meier, *Die heilige Schrift des AT*, part **1** (Stuttgart, 1850) p. 8.

(32) J. Ley, *Die metrischen Formen der hebr. Poesie* (Leipzig, 1866) p. 172; *cf.* his *Grundzüge des Rhythmus, des Vers- und Strophenbaues in der hebr. Poesie* (Halle, 1875) and his *Leitfaden der Metrik der hebr. Poesie* (Halle, 1887).

(33) See AJSL **20**, p. 15, n. *; **19**, 194, n. **; *cf.* A. E. Cowley and Ad. Neubauer, *The Original Hebrew of a Portion of Ecclesiasticus* (Oxford, 1897) p. xiii, l. 6 and H. L. Strack's edition, *Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirach's* (Leipzig, 1903) also Origen's scholion *ad ψ* **119**, 1, quoted in Paul Vetter's *Metrik des Buches Job* (Freiburg i. B., 1897) p. 2, n. 1 (*cf.* ZAT **11**, 214) and Norbert Peters' *Bücher Samuel* (Freiburg i. B., 1899) p. 175.

(34) Ed. Reuss, *Das AT*, **1** (Braunschweig, 1892) p. 175.

(35) E. Kautzsch, *Textbibel des Alten und Neuen Testaments* (Freiburg i. B., 1899).

(36) It is interesting to note that five of the twelve articles in the book of the learned Dominican critic deal with subjects discussed about a year ago by myself and my students, *e. g.* the Ephod (see JBL **21**, 1—47; H. J. Elhorst, *De Ephod* in *Theol. Tijdschrift*, 1904, pp. 158—177); David's Dirge (see JHUC, No. 163, pp. 53—57); Psalm **2** (see AJSL **19**, 134; JHUC, No. 163, p. 90); Isaiah's Parable of the Vineyard (see AJSL **19**, 193—202); but Zapletal's book contains no reference to my papers published in AJSL and JHUC. Zapletal has discovered a number of things which I pointed out more than a year ago, *e. g.* נשקו בר = *kiss the ground* (see AJSL **19**, 134) &c., but we must, of course, believe that he arrived at his conclusions quite independently.

(37) Christian D. Ginsburg's Massoretico-Critical edition of the Heb. Bible, published by the Trinitarian Bible Society, London 1894.

(38) The rhythm of my translation has been much improved by the kind cooperation of the distinghuished co-editor of the Polychrome Bible, Horace Howard Furness.

(39) Lit., *My horn is exalted through my God*, that is, I triumph; *cf.* the bilingual text published in my ASKT 81, 22:

Digitized by Google

ina berišunu kima rīmi rabī qarnāšu ittanáši (Sumer. *murubā-bi-a am-gal-gim a-bi mi-nin-il-il*) 'in the midst of it he lifts up his horns like a great wild bull' (Num. **23**, 22; Deut. **33**, 17); see my translation in my *Akkadische Sprache* (Berlin, 1883) p. 35 = Transactions of the Fifth International Congress of Orientalists (Berlin, 1881) part **2**, first half, p. 283; *cf.* A. H. Sayce's *Hibbert Lectures* (London, 1888) p. 480, l. 26, and Friedrich Hrozný, *Mythen von dem Gotte Ninrag* (Berlin, 1903) in *Mittheilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*, **8**, 201, l. 22. In his comments on this text Dr. Hrozný has disregarded the 'apologetic remarks' (Bezold's *Catalogue of the K Collection*, p. 35) in ZK **2**, 273. See also my remarks in the Crit. Notes on Kings (SBOT) p. 283, l. 40 and the conclusion of my paper on the introductory lines of the cuneiform account of the Deluge in JAOS **25** (1904) 74.

(40) Lit., My mouth is enlarged over mine enemies (so AV).

(41) Lit., Hire themselves out for bread (*cf.* AV).

(42) This does not refer to resurrection, as Budde and Zapletal suppose; it means simply, JHVH may deliver His faithful out of the most extreme danger, a man who is 'sick unto death' may recover, a man who is condemned to death or imprisonment for life may be pardoned (like Jehoiachin); *cf.* Thenius, Keil, Löhr, Reuss *ad loc.*, also KAT^3, 639, n. 1 and Gunkel, p. 236. *Himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt* does not refer to ascension and death.

(43) AV, *dung-hill* (J. D. Michaelis, *Feldstein*). W. R. Smith in his *Lectures on the Religion of the Semites*, new edition (London, 1894) p. 235, n. 1 calls attention to the fact that in an Arab encampment slaves sleep beside the blood and the dung (*Agh.* 8, 74, 29). H. P. Smith *ad loc.* remarks, The אַשְׁפַּת is the mound of rubbish which accumulates near an Oriental town. Beggars often spend the night upon it in default of a lodging. *Cf.* Wetzstein's note on the مَزْبَلَة *mazbala* of villages in the Hauran, in Franz Delitzsch's commentary on Job **2**, 8, second edition (Leipzig, 1876) p. 62, n. 3. The American equivalent would be *dump* or *dumping ground*. A euphemism for (שפך הדשן) אַשְׁפַּת is נקום טהור = Assyr. *ašru ellu*; *cf.* my paper *Babylonian Elements in the Levitic Ritual* (JBL **19**, 55) and Bæntsch and Bertholet *ad* Lev. **4**, 12; **6**, 4; see also the translation of Lev. **1**—**5** in JHUC, No. 114 (July, 1894) p. 113 and n. 13 *ibid.*, p. 115. 𝔄 שפך in שפך הדשן is, of course, not a corruption of שפת, but corresponds to the Assyr. *šipku* 'accumulation, heap.' Heb. דשן 'offal' is identical with سمان.* For the partial assimilation of the original *m* to the *s* (*dasin* for *dasim*) see Crit. Notes on Isaiah (SBOT)

* Arab. قدر *qidr* 'pot' appears in Assyrian as *diqāru*; see n. 101 to my paper *Babyl. Elements in the Lev. Ritual* in JBL 19, 77.

Digitized by Google

p. 133, l. 25; Kings, p. 192, l. 21 and the cross-references there given. According to W. Robertson Smith תפת is an Aramaic form for שפת; the ש is a ש$_1$ (see my remarks, ZDMG **34**, 761) = ث = ل (*cf.* القدر* اثّف = جعلها على الاثافى). The original stem is שפי$_1$ (*cf.* تثفية, اثفاء); the prefixed א is secondary. For the vowels of the Q^{e}rē in תֹּפֶת *cf.* Crit. Notes on Kings (SBOT) p. 122, l. 11.

(44) *Cf.* my remarks on ψ **1**, 6 in AJSL **19**, p. 141, n. 44.

(45) King Jehoiachin of Judah (562 B. C.); *cf.* AJSL **20**, 167, n. 2. The terms מלך and משיח refer to an individual, not to the Congregation. In the same way מלכי ψ **2**, 6 refers to Aristobulus (104 B. C.). Contrast Löhr and Nowack *ad loc.* According to Budde and Schlögl the King is the Messiah.

---

* See p. 631 note *.

Digitized by Google

Phönizische Namen auf שלך.

Von

Franz Praetorius.

Häufig sind im Phönizischen einige theophore Namen, die als zweites, nicht theophores Glied שלך aufweisen. Besonders häufig ist בעלשלך, das inschriftlich als *Βαλσιλληχ* umschrieben erscheint, dann אשמנשלך; endlich (wenn sicher?) שמשלך C. I. Sem. No. 1273. Von jeher hat die Erklärung des zweiten Gliedes ernste Schwierigkeiten gemacht, und man hat sich meist nicht anders zu helfen gewußt, als durch die verzweifelte Annahme, daß שלך = שלח sei; s. Schröder, Phöniz. Spr. S. 200, C. I. Sem. zu No. 50 und 132. Clermont-Ganneau hat im Rec. d'arch. orient. Bd. I, S. 165 f. auf arabisches سلك hingewiesen, das im heutigen Magrebinischen die Bedeutung „retten" entwickelt hat. (Vgl. auch Landberg, Proverbes et dictons, vol. I, S. 385 يسلك se tire d'affaire.)

Ich möchte die fraglichen Namen an die wohlbekannten, völlig durchsichtigen Namen בעלשלם und אשמנשלם knüpfen. Sie sind von letzteren gebildet durch Antritt des caritativen *k* (ZDMG. Bd. 57, S. 533 f.), wobei das radikale *m* schwinden mußte. שכך der Eigennamen steht zur Wurzel שלם also in dem gleichen Verhältnis, wie זבל der Eigennamen zur Wurzel זבד (Bd. 57, S. 532. 794).

Ob die vereinzelten und unklaren Namen בעלעלך No. 619, עבראבך No. 1018 etwa dasselbe *k* enthalten, bleibe ganz dahingestellt.

Digitized by Google

Der Kanon der biblischen Bücher bei den babylonischen Nestorianern im 9./10. Jhdt.[1]

Von

Gustav Rothstein.

Der Text, um den es sich handelt, ist entnommen der anonymen arabischen Chronik des Cod. Spreng. 30 in der Berliner Königlichen Bibliothek, die J. G. Rothstein, De chronographo arabe anonymo etc., Bonnae 1877, behandelt hat. Aus demselben Cod. hat Gildemeister ein Fragment einer arabischen Übersetzung des IV. Ezrabuches (cp. 14, 38—50) in Esdrae liber quartus arabice. E codice Vaticano .... ed., Bonnae 1877, p. 40 f. mitgeteilt. Die Chronik stammt wahrscheinlich aus dem 9./10. Jhdt., vgl. Rothstein l. c. 35 ff. Mit Ahlwardts Verweis (im „Verzeichniß der arabischen Handschriften IX, S. 43—44) auf eine Stelle (p. 44, 11) sind R.'s Ausführungen nicht widerlegt, da Einschübe des Schreibers sicher vorhanden sind, also die Stelle nicht vom Verfasser zu handeln braucht.[2]) Ich bleibe vorläufig bei R.'s Ansetzung. Die dreiteilige Chronik behandelt im ersten Teil wesentlich „Prophetengeschichten" und benutzt dabei eine Reihe von jüdischen und christlichen Werken, deren Titel sie nennt, die aber bisher nur zum Teil zu identifizieren sind. Eine Aufzählung dieser Werke und ihrer Titel gibt Rothstein l. c. p. 42 ff. Der anonyme Verf. scheint diese Werke nicht bloß anzuführen, sondern auch, wenigstens zum Teil, wirklich zu kennen. So läßt sich die Angabe (p. 16 des Ms.), Verf. habe zur Erklärung einer Differenz zwischen jüdischer und persischer

---

1) Für Verbesserungen und Anregungen habe ich Herrn Prof. Fischer herzlich zu danken.

2) Nach Ahlwardt würde der Verf. um das Jahr 1135 geschrieben haben. Der Cod. würde auch dann seine Bedeutung für die Kanongeschichte behalten. — Ahlwardts Angaben sind aber unklar. Auf derselben Seite gibt er an: „Der Verf. schrieb im Jahre 543/1148 s. S. 44, wo er am Ende der Chronologie der LXX angibt, daß ..... [von der Hiǧra] bis zur Abfassung des Werkes 531 J. 10 M. verstrichen seien" und später: „Daß der Verf. und nicht der Schreiber S. 44, 11 zu verstehen sei, scheint mir selbstverständlich, mithin lebt der Verf. um 530/1135." Nur die letztere Angabe stimmt mit dem Text von S. 44. — Meine Ansicht ist noch schwankend, neigt aber vorläufig auf J. W. Rothsteins Seite.

Digitized by Google

Überlieferung bei genauem Studium in zwei mit ihrem Titel genannten jüdischen Schriften das Wahrscheinlichste gefunden, nicht anders deuten, als daß er diese Schriften selbst gelesen.[1]) Jedenfalls kennt er die biblischen Bücher aus eigener Anschauung. Denn er bemerkt einmal von einer Tradition über Esther, sie finde sich nicht in der Megille Esther.[2]) Es scheint dies auch mehrfach aus Berichten hervorzugehen, zu denen Ṭabarī Parallelen hat. Der Anonymus zeigt dabei mancherlei kleine Abweichungen, die durchweg genauere Anlehnung an die biblische Überlieferung zeigen, wie er denn auch einmal einen kleinen Abschnitt einschiebt, der offenbar ein kurzer Auszug aus Jud. 2, 11 ff. ist (Ms. p. 12). In welcher Gestalt er die biblischen Bücher vor sich hatte, vermag ich augenblicklich nicht zu sagen. Zu der von Ahlwardt angenommenen Entstehungszeit des Buches lagen arabische Übersetzungen ja sicher vor, aber auch bei der von mir akzeptierten Ansetzung ca. 900 darf man die Möglichkeit der Existenz solcher Übersetzungen kaum bestreiten. Jedenfalls war das 4. Ezrabuch schon arabisch übersetzt; denn diese von Gildemeister vertretene Vermutung (cfr. Esdrae liber quartus p. 3) ist wohl wahrscheinlicher als die, daß der Anonymus diese Übersetzung erst selbst aus dem Syrischen angefertigt habe. Dabei darf man vielleicht (!) behaupten, daß die Benutzung dieser von den bekannten abweichenden und nur in dem oben erwähnten Fragment erhaltenen Version auf ein ziemlich hohes Alter des Kodex selbst schließen läßt. — Um 900 lebte auch Sa'adjā, aber ich weiß jetzt noch nicht, ob der Anonymus seine Übersetzung benutzt hat. Die Möglichkeit wäre wohl vorhanden. Die vorhandenen Zitate aus biblischen Büchern scheinen ungenau zu sein; cf. Rothstein l. c. 43.

In der Art, wie der Anonymus die „Prophetenlegenden" behandelt, erinnert er an Ibn Ḳutaibas († 889 D.) relativ kritisches Verfahren im Kitāb al-ma'ārif, wozu Lidzbarski (De propheticis, quae dicuntur, legendis arabicis. Prolegomena, Lipsiae 1893, p. 9) zu vergleichen ist.

---

1) Die Stelle lautet: ولمّا رأيناهم متعلّقين بهذا القول تتبّعنا العلّة في ذلك فلم نرَ شيئاً أشبه بالحقّ في هذا الباب ممّا وُجد في شمعتا وفي حشبن عيلم الخ = „Als wir sahen, wie sie (= die Magūs) an dieser Ansicht (nämlich in bezug auf die Stellung des Kajūmart in der Genealogie) festhielten, da haben wir gründlich nach der Ursache (ihrer Meinung) geforscht. Da sahen wir nichts, was dem Richtigen in bezug auf dieses Kapitel näher kommt als das, was in شمعتا und حشبن عيلم gefunden wurde u. s. w."

2) Pag. 13 wird die Legende, daß Cyrus ein Sohn der Esther und des Ahasverus sei, mit der Bemerkung erwähnt: وليس ذلك في المجلّة.

Digitized by Google

Lidzbarskis Resultat, daß die schon in den ältesten Zeiten des Islam entstandenen Prophetenlegenden vieles aus jüdischen und christlichen Büchern aufgenommen haben, gilt jedenfalls für unsern Anonymus. Über die Vermittlung dieser Kenntnis im einzelnen läßt sich wohl wenig Sicheres ausmachen. Doch glaube ich auch mit Bezug auf den Anonymus Lidzbarski (l. c. 27 ff. 30) recht geben zu müssen, wenn er mehr an Übertragung durch Christen als durch Juden denkt. Das scheint mir wenigstens für die Kenntnis der biblischen Bücher sicher zu sein; auch bezüglich des A. T.'s, für das N. T. ist es ja selbstverständlich. Vom Buche Esther heißt es einmal (p. 13/14 des Ms.): وهو أحد كتب الصورة التى يقرأها النصارى فى البيعة „und das ist eins der kanonischen Bücher, welche die Christen in der Kirche lesen". Sonst werden, so auch in dem unten abgedruckten Stück, Juden und Christen auch für das A. T. genannt. Dem entspricht es, wenn Ṭabarī häufig die *naṣārā* auch für alttestamentliche Stoffe als Autoritäten nennt. Die syrischen Namensformen dürften ebenfalls auf christliche Quellen zurückgehen. Schließlich darf man wohl auch auf die Kenntnis des Anonymus von der LXX hinweisen,[1]) deren chronologische Angaben, die er gewiß eher von Christen als von Juden hat, er genau aufzählt.

Die Heimat des Anonymus ist zweifellos Babylonien (ʿIrāḳ wird اقليمنا genannt, cf. Rothstein l. c. 41). Unter babylonischen Christen hat man aber zunächst Nestorianer zu verstehen. Demgemäß werden wir den Kanon der Nestorianer in Babylon aus dem 9./10. Jhdt. vor uns haben, der für das A. T. aber nach der ausdrücklichen Angabe des Verfassers mit dem der Juden übereinstimmt. Die Richtigkeit dieser Annahme, welche sich übrigens von selbst ergibt, wird sich unten durch andere Zeugnisse bestätigen.

In der Wiedergabe des Textes habe ich mich absichtlich genau an die Vorlage gehalten — wenige Ausnahmen sind angegeben. Die Handschrift ist ein Unikum und hat für diese Partie, wie für manche andere, keine Parallele, auch bei Ṭabarī nicht, mit dem sich der Anonymus sonst vielfach berührt. Namentlich mit den Zahlwörtern verfährt sie oft nicht nach den Regeln der gewöhnlichen Grammatik.[2]) Die, an und für sich leichten, Änderungen habe ich aber vermieden. Auch sonst zeigt sie in der Schreibung manche Eigentümlichkeiten (einige davon bei Rothstein l. c. 4 f.),

1) So hat auch der Anonymus an einer Stelle (Ms. p. 193) da, wo der Hebräer (2 Reg. 23, 33 u. Parall. in der Chronik) bei der Angabe des dem Jojāḳīm auferlegten Tributs keine Zahl hat, mit LXX richtig 10 (عشر ككرات ذهب).

2) Dafür, daß die „Deteriorierung" bei den Zahlwörtern am frühesten einsetzt, vgl. Sachau in: Albêrûnî, Chronologie oriental. Völker II, LXX.

Digitized by Google

die zum Teil aber gewiß auf eine von der klassischen abweichende Aussprache zurückgehen und darum beizubehalten sind. Solche Erscheinungen der arabischen *κοινή* zeigen sich ja auch in anderen Mss., die ungefähr der vermutlichen Zeit unseres Verf.'s angehören, massenhaft; vgl. die Ausführungen Fleischers (Kleinere Schriften III, 378 ff., spez. 385) über den Tischendorfschen griechisch-arabischen Codex rescriptus aus ca. X. Saec. Dieselbe Erscheinung habe ich selbst an zahlreichen Beispielen in der nestorianisch-arabischen Übersetzung des N. T. (ebenfalls von Tischendorf mitgebracht und in Petersburg befindlich; cf. Fleischer l. c. 389 ff.) nach einer Photographie der Handschrift (Herrn Dr. Stenij in Helsingfors gehörig) beobachtet. Diese Handschrift ist 892 D. geschrieben, stammt also wieder aus derselben Zeit. Es ist also offenbar das methodisch einzig Richtige, in solchen scheinbar willkürlichen Dingen die Vorlage genau wiederzugeben, wie dies in anderen Fällen z. B. auch von A. Müller und von C. Bezold geschehen ist.

In der Übersetzung sind die Namen, deren Vokale ja nur z. T. sicher sind, in der arabischen Schreibung belassen worden. Das Verständnis leidet darunter nicht.

Der Anonymus gibt die Aufzählung der Bücher zweimal, das erste Mal (= A, hier abgedruckt) nach der Gruppeneinteilung (Tōrā, N^{e}bī'īm, K^{e}t^{b}ūb^{b}īm), das andere Mal (= B) jedes Buch einzeln gezählt. Die Abweichungen dieser zweiten Aufzählung sind in den Noten angegeben; die Noten beziehen sich immer auf die Worte vom * bis zur betreffenden Zahl.

وصار من مولد المسيح الى ان صُلِبَ الشبيهُ اثنين وثلثين سنة وايامًا۞ وانقطع الوحْى وارتفعتْ أسبابُه بعد عيسى وحوارِيّه فلم يُحْدَثْ بعد ذلك الوقت كتاب يُنْسَبُ الى التنزيل غير القرآن الذى يُذْكَرُ من عَدَدِ الكتب المنسوبة الى كتب الله جلّ وعزّ ما لا يَخْتَلِفُ فيه اليهود والنصارى معلوم محدود[1] منها الاربعة والعشرون كتابا التى يقرأوها (sic) اليهود ويجتمعوا والنصارى عليها ليس بينهم فيها خلاف الاّ ان اليهود يسمّونها الكتب الجامعة والنصارى يسمّونها كتب التورة القديمة وهى اربعة وعشرون كتابا بلسان العبرانيّة على رسم اليهود۞

منها التورية *وهى خمسة اسفار وتمر يقيمونها مقام خمس

1) Ms. مجدود (verbessert: Prof. Fischer; durch diese Verbesserung ist der Sinn klar, vgl. die Übersetzung.)

Digitized by Google

كُتُب كل سفر وهو الخُمْس مقام كتاب[1] ☆ ومنها الكتب التى تعرف بالانبياء بعد اسفار التورية من ذلك كتاب يوشع بن نون وكتاب سافطى *الذى يعرف بكتاب القضاة والديّانين[2] ☆ وكتاب شمويل ☆ وكتاب سفر ملكى ☆ وكتاب ايرميا[3] ☆ وكتاب حزقيال ☆ وكتاب ايشعيا ☆ *وكتاب الانبيآء الاثنى عشر الذى يسمّونه ترعسر واليهود والنصارى يعدّونه كتابا واحدا فامّا أسمآء هؤلاء الاثنى عشر فهُمْ[4] عوشع .*بن بارى[5] ويووال بن ثنوال[6] وعاموص بن زرحيا وعوديا بن حبقوق وميخا بن سمى ويونس بن متّى وناحوم بن سمحا وحبقوق بن صودق وصفنيا بن عبيال وحجى[7] بن محا وازحريا[8] بن عدى وملاحى[9] بن بهدى ☆ *وكان ابو يحيى غير هؤلاء وهو زكريا بن برحيا[10] ☆ *وتمام الاربعة والعشرين الكتاب وهو احد عشر كتابا منها[11] كتاب ايوب كتاب رعوث كتاب داوود *وهو الزبور[12] كتاب امثال سليمن كتاب قوعلت *وهو كتاب آخر لسليمن ايضا[13] كتاب شرت سيرين[14] كتاب نوح ايرميا وولولته[15] *المعروف بقينث[16] كتاب دانيال[17] كتاب مجلّة استير *بنت بهموى ابنة عمّ مردحى وكانت اخته من الرضاعة[18] كتاب عزريا[19] *سافرا كتاب علوم الربّ عزّ وجلّ وهو العزير[20] كتاب دبريامين *وهو الكتاب المعروف بكتاب الازمنة

---

1) B nur: خمسة كتب. 2) B vac. 3) B ارميا, doch nachher (bei den Threni) auch ايرميا, wie auch z. B. p. 649, aber vgl. Tabelle. 4) B vac. 5) B: hier wie auch bei den folgenden Namen fehlt der Vatersname. 6) B يوبال. Zum Vatersnamen vgl. Tabelle. 7) B حجى. 8) B زخريا [richtig; vgl. die Tabelle]. 9) So A u. B [aber vgl. die Tabelle]. 10) B vac. Zu برحيا vgl. die Tabelle. 11) B vac. 12) B vac. 13) B vac. 14) Cod. hat sicher beide Male شرت und ستربن neben سيربن, woraus auch سيربن (mit س) sicher ist. 15) Nach B, während A وولوله hat, was nicht angeht. 16) B vac. 17) Bei B folgt jetzt دبريامين, dann دانيال. 18) B vac. 19) B انعزير. 20) B vac.

Digitized by Google

والانساب[1] فهذه اربعة وعشرين (sic) كتابا وهى الكتب التى يُجْمِع عليها اليهود والنصارى ويُدخِلونها البيع والكنائس ويقرؤنها فيها ويُقِرّون بها وانّما كتب القوم القديمة والنصارى يسمّونها كتب الصورة القديمة ☆

وللنصارى كتب ينفردون بها دون اليهود وهى الكتب المُحْدثة وهى الاَنجيل *وهو اربع نُسَخ بمعنى واحد منسوبة الى اربعة من الحواريّين كلّ نسخة الى واحد وهم متّى ومرقس ولوقا ويوحنّا ☆ وبعد الانجيل[2] *كتاب فركسس وهى رسائل الحواريّين وكتب بعضهم الى بعض[3] ☆ وكتاب بولس[4] السليخ[5] ☆

فاذا صُيّر عَدَدُ هذه الكتب على ما بُيّن فى هذا الكتاب من رَسْم النصارى واليهود فى عَدَدها واحصائها صارت عِدّته سبعة وعشرين كتابا منها الصورة القديمة اربعة وعشرين (sic) كتابا ☆ ومنها الكتب الحديثة ثلث كتب ☆ وان نُظِرَ فى العَدَدِ بالحَقّ وعُمِلَ فى ذلك على أن يَصير كلّ كتاب من هذه النبوّات كتابا مُفْردا بِرَأْسه كانت العِدّة احد واربعون (sic) كتابا ☆

Übersetzung.

Und es wurden [= es verflossen] von der Geburt des Messias an, bis daß der „Ähnliche“[6] gekreuzigt wurde, 32 Jahre und [eine gewisse Anzahl] von Tagen. Und nach ʿĪsā und seinen Jüngern wurde die Offenbarung [*waḥy*][7] unterbrochen und ihre

---

1) B vac. Ebenso fehlt der Passus bis zur Aufzählung der nbl. Bücher.

2) B statt dessen nur: أربع كتب. 3) B فراكسس; von وهى an vac.

4) B فولوس. 5) A u. B: السليخ (aber ح richtig). Das Folgende gehört natürlich nur A an und bildet den Übergang zu B.

6) Für die Anschauung, daß statt Jesu ein ʿĪsū b. Fandīrā gekreuzigt wurde, vgl. außer dem Cod. Spr. 30 p. 24 (wo ايشوع بن فنديرا steht) bei den Arabern noch Ṭabarī I, p. 741 und ann. c (wo die Talmudstellen zitiert sind), sowie Rothstein, De chronographo p. 12, ann. 1.

7) Vgl. Pautz, Lehre Muh.'s von der Offenbarung p 85 u. 100.

Digitized by Google

Veranlassungen aufgehoben. So wurde nach dieser Zeit kein Buch hervorgebracht, das zur Offenbarung [*tanzil*][1]) in Beziehung gesetzt wird, außer dem Ḳorān. Was unter die Zahl der Bücher gerechnet wird, die als Bücher Allāhs — groß und mächtig ist er — gelten, das, worüber zwischen Juden und Christen keine Differenz besteht, ist bekannt und bestimmt. Dazu [also zu diesen Büchern Allāhs] gehören die 24 Bücher, welche die Juden lesen und in bezug auf welche sie mit den Christen übereinstimmen. In bezug auf sie herrscht zwischen ihnen keine Differenz, außer daß die Juden sie *al-kutub al-ǧāmi'a*[2]), die Christen *kutub aṣ-ṣūra*[3]) *al-ḳadīma* nennen. Es sind 24[4]) Bücher in hebräischer Sprache — nach der Weise der Juden[5]).

Zu ihnen gehört:

Die *tōrā*, das sind 5 *asfār*. Sie setzen sie [die *asfār*] an Stelle von 5 *kutub*, jedes *sifr* (und das ist der fünfte Teil[6])) an Stelle eines *kitāb*.

Ferner die Bücher, welche bekannt sind als „Die Propheten" (*al-anbiyā'*) nach den *asfār* der *tōrā*. Dazu gehören:

Das Buch des Jūša' b. Nūn; das Buch سافطي, welches bekannt ist als „Buch der Richter und Vergelter" (*k. al-ḳuḍā ua'd-daiyānīn*); das Buch Šamū'īl; das Buch *sifr* ملكي; das Buch des ايرميا; das Buch des حزقيال; das Buch des ايشعيا; das Buch der 12 Propheten, welches sie ترعسر nennen, und die Juden und Christen zählen es als ein Buch. Was die Namen dieser 12 anbetrifft, so sind es:

---

1) Vgl. Pautz, l. c.

2) Die Bezeichnung ist mir sonst nicht bekannt und nicht klar. Prof. Fischer übersetzt: „die alles [Wesentliche] umfassenden (?) Bücher", was eine wenigstens sinngemäße Erklärung ergibt. Man könnte denken an die Bezeichnung des Buches Koheleth als كتاب الجامعة in arabischen Bibeln (vgl. z. B. Londoner Polyglotte), aber das ist Übersetzung des hebräischen Namens und läßt nicht erkennen, wie daraus eine Bezeichnung des ganzen A. T.'s werden konnte.

3) Als Bezeichnung des A. T.'s bei den Christen auch Fihrist ed. Flügel p. 23, Z. 20; sie stammt aus dem Syrischen; vgl. Payne Smith s. v. ܣܦܪܐ Sp. 3387: ܕܐܢܘܢ ܟܬܒ̈ܐ ܕܒܥܕܬܐ ܕܝܫܪܝܠ ܘܐܢܘܢ ܟܬܒ̈ܐ ܕܚܕܬܐ und auch ܣܦܪܐ allein = Text der hl. Schrift.

4) Die Zahl 24 auch an andern Stellen des Kodex.

5) Bezieht sich auf die Zählung.

6) Damit soll natürlich nicht *sifr* übersetzt sein, sondern es ist an den Ausdruck: חמשה חומשי תורה gedacht, wie Fihrist ed. Flügel p. 22, Z. 32: خمسة أخماس.

Digitized by Google

1) يوشع بن باری 2) يووال بن ثنوال (od. يويال) 3) عاموص
بن زرحيا 4) عوديا بن حبقوق 5) ميخا بن سمی 6) يونس
بن متّی 7) ناحوم بن سمحا 8) حبقوق بن صودق 9) صفنيا
بن غبيال 10) حجی بن محا 11) ازحريا بن عدی (od. زخريا)
12) ملاخی بن بهدی.

Der Vater des Johannes[1] (*Jaḥjà*) gehört nicht zu diesen; er ist Zakarijjā' b. برخيا.

Die Vervollständigung der 24 Bücher bilden 11[2] Bücher: das Buch Aijūb's, das Buch der Ra'ūt, das Buch Dā'ūd's, nämlich der Psalter [*zabūr*], das Buch قوعلت — und das ist ein anderes Buch von Sulaimān —, das Buch شرت سيرين (= *širat*[3]) (?) *sirin*), das Buch der Klagen des ايرميا, bekannt als قينث, das Buch des دانيال, das Buch *maǧallat*[4]) استير *bint* بهموی, der Tochter des Oheims des مردخی[5]) — und sie war seine [des مردخی] Milchschwester —, das Buch des عزريا, des Schriftgelehrten [سافرا], das Buch der Weisheit des Herrn[6]) — mächtig und groß ist er — und das ist al-'Uzair; das Buch دبريامين[7]) — das ist das Buch, welches bekannt ist als das Buch der Zeiten und Stammbäume.

Das sind 24 Bücher — und es sind die Bücher, in bezug auf welche die Juden und Christen übereinstimmen und welche sie in die Synagogen und Kirchen bringen[8]) und dort lesen und die sie anerkennen. Es sind nur die Bücher des alten Volkes (?)[9])

---

1) D. i. des Täufers.

2) Mit den vorhergegangenen 9 ergibt das 20 Bücher. Trotzdem ist die Zahl der ausdrücklich zu nennenden Bücher richtig. Unter den 9 befinden sich 2, welche als je 2 zu nehmen sind, ebenso unter den 11 (Samuelis, Reges, Ezra, Chronik). So kommt die Zahl 24 heraus.

3) Vgl. dazu die nachher folgende Tabelle.

4) So auch an andern Stellen des Cod. Spr. 30.

5) Ṭabarī schreibt مردخی (mit خ); da aber auch sonst Spr. 30 von Ṭab. in der Schreibung der Namen, auch in im übrigen fast gleichlautenden Parallelstellen, abweicht, speziell auch an andern Stellen مردحی schreibt, habe ich das ح stehen lassen. al-Bērūnī 280, 16 hat مرخا.

6) Dieses „Buch" fehlt mit Recht in B. In A liegt ein leicht zu verbessernder Textfehler vor, vgl. die Bemerkungen.

7) Scheint als ein Wort gedacht zu sein, ganz zweifellos ist es nach den Schriftzügen nicht.

8) D. h. im Gottesdienst, in der lectio publica, verwenden.

9) Wahrscheinlich Textverderbnis.

Digitized by Google

[oder die alten Bücher des Volkes (?) — Fischer]; die Christen nennen sie *kutub aṣ-ṣūra al-ḳadīma*.

Die Christen aber haben Bücher, durch welche sie sich absondern gegenüber den Juden; das sind die neuen Bücher, nämlich:

Das Evangelium (*al-'inǧil*), das sind 4 Exemplare (*nusaḫ*)[1] mit demselben Inhalt (*ma'nā*), zurückgeführt auf 4 von den Jüngern — jedes Exemplar auf einen — nämlich: لُوقَا, مَرْقُس, مَتَّى, يوحنّا.

Nach dem Evangelium:

Das Buch فِرْكسس (resp. فِرْكسيس?[2]), das sind die Briefe der Jünger und Schreiben des einen von ihnen an den andern.

Und das Buch des بولُس[3], des Apostels.

Wenn man nun die Zahl dieser Bücher nach der in diesem Buche erläuterten Weise der Christen und Juden in bezug auf die bei ihnen gültige Zahl bestimmt, dann beträgt ihre Zahl 27, davon *aṣ-ṣūra al-ḳadīma* 24 Bücher und *al-kutub al-ḥadīṯa* 3 Bücher.

Wenn man aber sein Augenmerk auf die wirkliche Zahl richtet und dabei in der Weise verfährt, daß jedes Buch von diesen Prophetien für sich ein gesondertes Buch bildet, dann beträgt die Zahl 41 Bücher[4].

Ich lasse zur bequemen Übersicht und zur schnellen Orientierung über die Namenformen eine Tabelle folgen, in der die Formen des Cod. Spr. 30 neben den hebräischen und neben den syrischen stehen. Die Tabelle ist nicht Selbstzweck, sondern will nur dazu dienen, die Namen des Cod. Spr. nach Form und Herkunft erkennen zu lassen. Sie ist darum, namentlich in den Noten, durchaus nicht vollständig. Ich gebe, was ich zur Hand habe. Wenn ich bisweilen etwas mehr als gerade notwendig gebe, wird man das nicht tadeln. — Daß die Formen des Cod. Spr. 30 auf das Syrische zurückgehen, wird man sofort erkennen. Für das Syrische lege ich die Liste in Studia Sinaitica I, No. 10 zugrunde; wo diese versagt, den Codex Ambrosianus der Pešīttā (Translatio Syra Pescitto Veteris Testamenti Ex Codice Ambrosiano Sec. Fere VI Photolithographice Edita Curante .... A. M. Ceriani, Mediolani 1876 ff.). Sonst habe ich die Lond. Polyglotte verglichen, sowie eine Berliner Pešīttā-Handschr. (Sachau 201) für die

---

1) كتاب absichtlich nicht gebraucht für die Einzelschriften? (vgl. aber B!).

2) Der Ausfall eines ي sehr leicht möglich.

3) Zur Schreibung vgl. unten.

4) Dann sind im A. T. 23 + 12 (kl. Propheten) = 35 und im N. T. 2 + 4 (Evgll.) = 6, zusammen 41 gezählt. — Der Anonymus geht nunmehr zu der Aufzählung B über.

Digitized by Google

Propheten. — Die Vokale habe ich nach Payne Smith gesetzt, wo nichts anderes angegeben ist.

Für das Arabische kam in erster Linie der Fihrist in Betracht (= Kitāb al-Fihrist. Mit Anmerkungen hsgb. von G. Flügel, 2 Bdd. 1871—72). Für einige Prophetennamen habe ich mehrere arabische historische Werke herangezogen, vor allem Ṭabarī, Annales ed. M. de Goeje, 1879 ff.; Ibn Ḳutaiba, Kitāb al-ma'ārif (ed. Wüstenfeld 1850); Ibn Wāḍiḥ, Historiae (ed. Houtsma Bd. I, 1883); Albērūnī, Chronologie orientalischer Völker ed. Sachau 1876—1878; Ṯa'labī, Ḳiṣaṣ al-anbijā' = al-'Arā'is im Druck Cairo 1282. Ferner habe ich manche Notizen den Handschriftenkatalogen des British Museum von Ch. Rieu und der Königl. Bibliothek in Berlin von W. Ahlwardt entnommen. Für die alttestamentlichen Prophetennamen habe ich besonders das arabische Manuskript der Königl. Bibliothek in Berlin Dietz A Fol. 41 (= Df. 41) verglichen.[1]) Dies Ms. ist reichlich vokalisiert und gut geschrieben. Dagegen habe ich nicht alle gedruckten Texte der Bibel oder ihrer Teile, sondern nur die Lond. Polygl. herangezogen. Die gebrauchten Abkürzungen sind nunmehr von selbst verständlich.

Bemerken will ich noch, daß sich die Noten der Regel nach nur auf die Namen beziehen, bei denen sie stehen. Nur wenn etwas Besonderes zu bemerken war, habe ich z. B. die Vatersnamen mit berücksichtigt.

---

1) Es führt den Titel: الجوهر المضيء في الستة عشر النبي und ist datiert vom J. 1041 d. Märtyrer = 725 H. = 1324 D. Es bildet die Abschrift eines Kodex vom J. 6702 (?) [es steht zuletzt nur ثا] d. Schpfg. (vgl. Ahlwardt im „Verzeichnis"). Die f. 257b am Rande stehende, sehr verblaßte, von Ahlwardt ohne Bemerkung wiedergegebene Notiz, daß es eine Übersetzung aus dem Koptischen sei, ist falsch. Die zu erwartende Übereinstimmung mit der LXX besteht weder in der Anordnung der Bücher noch in der Textgestaltung, wie wenige Stichproben gleich ergeben. Die Anordnung stimmt dagegen genau mit der in vielen Peš̈ittā-Handschriften üblichen, vgl. z. B. den erwähnten Codex Sachau 201.

Digitized by Google

Liste der Büchertitel des Alten Testaments.
(Reihenfolge des Cod. Spr. 30 [A].)

Arabisch: Spr. 30 (A).	Hebräisch: Kanon.	Syrisch: Studia Sinait. I, No. 10.
I. Tōrā = التورية = اسفار 5[1]	תּוֹרָה	ܢܡܘܣܐ
II. Propheten (الانبيآء):		
1) Josua = يوشع بن نون[2]	יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן	ܝܗܘܫܥ ܒܪ ܢܘܢ
2) Judices = سافطى[3] (= كتاب القضاة والدبّانين)	שֹׁפְטִים	ܕܝܢܐ Lond. Polygl.: ܕܝܢܐ
3) Samuelis = شموبل[4]	שְׁמוּאֵל	ܫܡܘܐܝܠ vgl. Payne Smith s. v.: ܫܡܘܐܝܠ; ܫܡܘܐܠ ; ܫܡܘܐܝܠ
4) Reges = سفر ملكى[5]	מְלָכִים	ܡܠܟܐ
5) Jeremia = ايرميا[6]	יִרְמְיָהוּ (יִרְמְיָה)	ܝܪܡܝܐ Lond. Polygl.: ܝܪܡܝܐ
6) Hesekiel = حزقيال[7]	יְחֶזְקֵאל	ܚܙܩܝܐܠ [P. Sm. s. voc.] ܚܙܩܝܐܠ P. Sm. s. v.: ܚܙܩܝܐܠ
7) Jesaja = ايشعيا[8]	יְשַׁעְיָהוּ (יְשַׁעְיָה)	ܐܫܥܝܐ Lond. Polygl.: ܐܫܥܝܐ

Digitized by Google

1) Bekanntlich wechselt تورية mit توراة ohne mir ersichtlichen Unterschied; zu der Fünfteilung vgl. oben S. 8.

2) So hat Cod. Spr. 30 auch an andern Stellen; vgl. ferner: Ṭab. I, 499, 5. 507, 2. 12 u. o. Ibn Ḳutaiba 22, 11. Ibn Wāḍiḥ 46, 2. al-Bērūnī 279, 8. 281, 10. 283, 1. 'Arā'is 264, 19 u. o. Fihrist (christl.): يوسع, doch p. 24, 5 auch يوشع. Fihrist (jüd.): يهوسع. Dazu bemerkt Flügel in der Note II, 12: „Nach der hebr. Form יהשע, sonst gewöhnlich يشوع". Die gewöhnliche arab. Form für Josua b. Nun ist aber sicher يوشع. Daneben kommt يشوع nach syr. Vorbild wohl nur vereinzelt vor (z. B. Lond. Polygl.). Anders liegt die Sache, wenn es sich um Übertragung eigentlich syr. Namen handelt; aber selbst da wirkt offenbar das Vorbild des يوشع بن نون noch mit ein (vgl. die syr. Namen Fihrist p. 24, 5. 6).

3) Fihrist (jüd.): سفطى. Lond. Polygl.: شُفْطَا (hebr.). Fihrist (christl.): كتاب الاسباط [vgl. oben die 1. syr. Form] = كتاب القضاة. Vgl. auch die (syr.) Form der Lond. Polygl.: ܣܦܪ ܕܝܢܐ .... u. Spr. 30 p. 30: سفر ديانى.

4) Ebenso: Ṭab. I, 547, 14 ff. Ibn Wāḍiḥ 50. Fihrist (jüd.). اشمويل: al-Bērūnī 281, 14. 282, 7. 301, 1. Ibn al-Aṯīr 151. 'Arā'is 282. شماويل: Fihrist (christl.). اشماويل: Ibn Ḳutaiba 22, 13. شَمُوَال: Lond. Polygl.

5) Fihrist (jüd.): ملخى (Cod. Paris. ملحى) = سفر داود واصحابه. Fihrist (christl.): اخبار بنى اسرايل (?).

6) ارميا: Spr. 30 p. 188 u. oben „B". Ṭab. I, 647, 9 u. o. Ibn Wāḍiḥ 70, 3 v. u. Fihrist (jüd. u. christl.). al-Bērūnī 278, 6. 300, 23. أرميا: Df. 41. أرمياء: 'Arā'is 360. إرمياء: Lond. Polygl. [ايرميا scheint das syr. ē am Anfang wiederzugeben].

7) Ebenso: Spr. 30 p. 188. Brit. Mus. Suppl. No. 1 [ابن بوزى]. Vokalisiert: حَزْقَيال: Df. 41. حَزْقِيَال: Lond. Polygl. — Die geläufigste arabische Form (namentlich in den Prophetenlegenden) ist حزقيل: Ṭab. I, 535, 14 u. o. Ibn al-Aṯīr 146. Ibn Ḳutaiba 25. 'Arā'is 201. Auch Fihrist (jüd. u. christl.). — Daneben auch: هزقيل: Ṭab. I, 537, 11 [Tradition des Mūsā b. Hārūn resp. as-Suddī]. Ferner: هسقايل: Cod. Spr. 30 p. 12.

8) Ebenso Cod. Spr. 30 an andern Stellen z. B. p. 16 u. p. 30 und al-Bērūnī 19, 4. 7 (dort wohl auf syr. Christen zurückgehend). اشعيا: Fihrist (jüd. und christl.). Ibn Wāḍiḥ 67. 'Arā'is 354. أشعيآ: Df. 41. إشَعْيَآء: Lond. Polygl. — شعيا: Ṭab. I, 637, 13 ff. u. o. Ibn al-Aṯīr 178. Ibn Ḳutaiba 25, 3 (شَعْيَا). Zu vgl. al-Bērūnī 298, 22/299, 1: ... اشعيا النبى وذكره داذ يشوع فى ترجمته للانجيل شعيا والله اعلم' [ايشعيا scheint wie bei Jer. das syr. ē wiederzugeben].

Digitized by Google

Arabisch: Spr. 30 (A).		Hebräisch: Kanon.	Syrisch: Studia Sinait. I, No. 10.
8) Die XII =	ترعسر	תְּרֵי עָשָׂר	ܬܪܥܣܪ
a) Hosea =	(1هوشع بن باری	הוֹשֵׁעַ בֶּן־בְּאֵרִי	ܗܘܫܥ
b) Joel =	(2يووال [يويال] بن ثنوال	יוֹאֵל בֶּן־פְּתוּאֵל	ܝܘܐܝܠ P. Sm. s. v. und Lond. Polygl. ܝܘܐܝܠ. Auch: ܝܘܐܠ (P. Sm.).
c) Amos =	(3عاموص بن زرحيا	עָמוֹס	ܥܡܘܣ
d) Obadja	(4عوديا بن حبقوق	עֹבַדְיָה	ܥܒܕܝܐ P. Sm. auch: ܥܒܕܝܗ
e) Micha =	(5ميخا بن سمى	מִיכָה הַמּוֹרַשְׁתִּי	ܡܝܟܐ
f) Jona =	(6يونس بن متّى	יוֹנָה בֶּן־אֲמִתַּי	ܝܘܢܐ
g) Nahum =	(7ناحوم بن سمخا	נַחוּם הָאֶלְקֹשִׁי	ܢܚܘܡ
h) Habakkuk =	(8حبقوق بن صودق	חֲבַקּוּק	ܚܒܩܘܩ
i) Sephanja =	(9صفنيا بن غبيال	צְפַנְיָה בֶּן־כּוּשִׁי וגו׳	ܨܦܢܝܐ
k) Haggai =	(10حجى بن مسخا	חַגַּי	ܚܓܝ
l) Zacharja =	(11ازحريا [زخريا] بن عدى	זְכַרְיָה בֶּן־בֶּרֶכְיָה בן־עדו	ܙܟܪܝܐ

Digitized by Google

1) عُوشَع: Df. 41. Lond. Polygl. Merkwürdigerweise wird Hosea mit عوزيا gleichgesetzt in der Lond. Polygl. und in Brit. Mus. Suppl. No. 2 im Kolophon (تمّت نبوّة عوزيا النبى وهو عوشع بن بارى الخ). Als Vatersname erscheint in diesem Ms. in v. 1: اوريم (Lond. Polygl.: بائيرى).

2) يُوال: Df. 41. يويل بن بتويل: Brit. Mus. Suppl. No. 2. يوئيل: Lond. Polygl. — Den Vatersnamen Petū'ēl schreibt Cod. Spr. 30 auch sonst wie oben ثتويل. Es ist wohl zu lesen: بثوال oder بثويل. [Zu يويال vgl. die entsprechende syr. Form oben.]

3) So auch: Df. 41. Lond. Polygl. عامص: Spr. 30 p. 188 (Schreibfehler?).

4) So Spr. 30 (A und B), aber p. 188: عوبديا wie Df. 41. عبديوا: Brit. Mus. Suppl. No. 2. عُوبَدْيَا: Lond. Polygl.

5) So immer.

6) Sonst im Titel des biblischen Buches, soweit ich sehe, immer: يونان vgl. Cod. Spr. 30 p. 188. Df. 41. Lond. Polygl. Brit. Mus. Suppl. No. 2. — In Cod. Spr. 30 p. 188 ist يونس von يونان unterschieden. — In den Prophetenlegenden heißt Jonā ständig, wie bekannt, يونس.

7) So immer.

8) حَبَقُّوق: Lond. Polygl. Df. 41.

9) صفونيا: Df. 41 in der Buchüberschrift (im Text: صفنيا, in der Unterschrift: اصفينا l. اصفنيا) und Brit. Mus. Suppl. No. 2. صفونيّا: Lond. Polygl. [offenbar Einfluß der griechischen Form *Σοφονίας*].

10) حَجَّى: Lond. Polygl. حَجَّى: Df. 41.

11) Die Form mit خ die richtigere. زخريا: Df. 41 im Buchtitel, die Seitenüberschriften haben زحريّا, der Text aber زَكَرِيّا بن برخيا بن عِدّوا; so auch al-Bērūnī 16, 16. 300, 23 (aber عدّوا). زَكَرِيَّا: Lond. Polygl. زكريا بن براشيا: Brit. Mus. Suppl. No. 2, vgl. zu dieser ägyptischen Wiedergabe des χ mit ش: Nöldeke ZDMG. 38, 154. — Vgl. die Bemerkung oben S. 6 im Text des Cod. Spr. 30. Die geläufige arab. Form ist زكريّاء; زخريا kann auf syr. ܙܟܪܝܐ zurückgehen (vgl. Lond. Polygl.).

12) ملاخى: Df. 41. ملاخيا: Brit. Mus. Suppl. No. 2. ملاخِيَا: Lond. Polygl. Das خ ist jedenfalls richtig. [Die beiden letzten Formen zeigen griechischen Einfluß: *Μαλαχίας*.]

Digitized by Google

Arabisch: Spr. 30 (A).	Hebräisch: Kanon.	Syrisch: Studia Sinait. I, No. 10.
III: [11] Kutub (= Kᵉtʰūbʰīm):		
1) Hiob = ايّوب [1]	אִיּוֹב	ܐܝܘܒ
2) Ruth = رعوث [2]	רוּת	ܪܥܘܬ { Cod. Ambr.: ܐܪܥܘܬ; P. Sm. auch: ܪܥܘܬ
3) Psalmen = كتاب [3] داوود وهو الزبور	תְּהִלִּים	ܕܘܝܕ
4) Proverbien = كتاب [4] امثال سليمن	מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה	ܣܒܘܬܐ ܕܡܠܬܐ { ܡܠܬܐ ܕܫܠܝܡܘܢ (Lond. Polygl.)
5) Ḳoheleth = قوهلت [5]	קֹהֶלֶת	ܩܘܗܠܬ { aus Lond. Polygl. vgl. P. Sm.
6) Canticum = شرت سيرين [6]	שִׁיר הַשִּׁירִים	[Lond. Plgl.] ܫܝܪܐ ܫܝܪܝܢ { P. Sm.: ܫܝܪܐ ܫ'; und: ܫܝܪܐ ܫܝܪܝܢ
7) Threni = كتاب [7] نوح ايرميا وولولته = قينث	אֵיכָה [קִינוֹת]	ܐܘܠܝܬܗ [sc. ܕܐܪܡܝܐ]

Digitized by Google

8) Daniel =	دانيال [8]	דָּנִיֵּאל	ܕܢܝܐܝܠ { Lond. Polygl. und P. Sm.: ܕܢܝܐܝܠ

1) So immer.

2) Ebenso Fihrist (christl.). Fihrist (jüd.): روث. Lond. Polygl.: راعوت. Van Dyk (angeführt bei Fihrist II, 12): راعوث. Zu diesen beiden Formen das syr. ܪܥܘܬ zu vergleichen. Das ع geht auf die syr. Form zurück; darum ist es nicht richtig, wenn Flügel (Fihrist II, 12) meint, man müsse auch im christlichen Kanon روث (ohne ع) erwarten.

3) زبور = Psalter und مزامير = Psalmen wechseln. Zum letzteren vgl. das syr. ܡܙܡܘܪܐ ܕܕܘܝܕ (Lond. Polygl.).

4) Ebenso Fihrist (jüd.). Lond. Polygl. Brit. Mus. Suppl. No. 1. — Fihrist (christl.): كتاب سليمان بن داود فى الحكم.

5) Ebenso Fihrist (jüd. u. christl.). Lond. Polygl.: كتاب اقوال الجامع بن داود = الجامعة. Brit. Mus. Suppl. No. 1: كتاب جامع الخطب لسليمان [= „ein die Predigten Salomos umfassendes Buch“?]. Die Form قهلت in Spr. 30 p. 30 beruht wohl auf Schreibfehler.

6) Fihrist (jüd. und christl.): سير سيرين'. Cod. Spr. 30 zeigt genauen Anschluß an das Syrische (شرت, daneben سيرين [?]). Die syr. Form ܫܪܬ (ohne ܝ) zeigt wie P. Sm. oben auch Brit. Mus. (syr.) No. VI (Catal. p. 5). Hier hat man ein Analogon zu Cod. Spr. 30. — Sonst heißt Canticum auch [od. نشيد الانشاد [الاناشيد: Lond. Polygl. u. Brit. Mus. Suppl. No. 1. Syr.: ܬܫܒܚܬ ܬܫܒܚܬܐ.

7) Fihrist (jüd.): اخا (= איכה). Die Form des Cod. Spr. 30 geht deutlich auf das oben angegebene syr. Vorbild zurück, das sich häufig findet. — ܩܝܢܬܐ resp. ܩܝܢܬ ܐܪܡܝܐ habe ich als syrischen Titel des Buches nicht gefunden, auch Payne Smith s. v. führt ihn nicht an. Aber قينث muß auf eine solche Form zurückgehen. In der Aufzählung der Ketbūbhīm in einem masoretischen Werk findet sich der Titel קִינוֹת vgl. Strack, Protest. Realencykl. IX, 756. So auch im Talmud. Eine Wiedergabe dieses Titels scheint al-Bērūnī 278, 6 mit قينوث gemeint zu haben (der Passus bezieht sich auf Jer. 36; ق' bezeichnet dort das von Baruch vorgelesene Buch Jeremias). — Es findet sich auch als Titel die Übersetzung مراثى ارميا: Df. 41.

8) So gewöhnlich. Lond. Polygl. دانيّال. Df. 41: ذَانَيَال.

Digitized by Google

Arabisch: Spr. 30 (A).	Hebräisch: Kanon.	Syrisch: Studia Sinait. I, No. 10.
9) Esther = كتاب [1] مجلّة استير بنت بهموى	אֶסְתֵּר	ܐܶܣܬܶܝܪ
10) Ezra = عزريا (= [2] كتاب عزريا سافرا العزير)	עֶזְרָא	ܥܙܪܐ P. Sm. auch: ܥܙܪܝܐ
11) Chronik = كتاب (= [3] كتاب دبريامين الازمنة والانساب)	דִּבְרֵי הַיָּמִים	ܕܒܪܝܡܝܢ P. Sm. auch: ܕܒܪ ܝܡܝܢ und ܕܒܪ ܝܡܝܢ (in zwei und in einem Wort geschrieben).

1) Cod. Spr. 30 schreibt auch sonst استير, wo Ṭabarī (I, 653, 10 u. o.) اشتر hat. استر: Brit. Mus. Suppl. No. 1. al-Bērūnī 280, 16. — Fihrist (jüd.): كتاب حشوارش vgl. dazu die Bezeichnung des Buches mit „אחשורש" in dem erwähnten masoretischen Werk bei Strack l. c. Der obige Mutter(?)name ist mir sonst nicht bekannt, über den Vater gibts verschiedene Angaben: ابو جاويل (Ṭab. I, 653, 10) oder جاويل resp. حاويل ohne ابو (Ṭab. I, 644, 4) oder يائير (Ṭab. I, 688 = Cod. Spr. 30 p. 104 — nach Esther 2, 5).

2) عزرا: Brit. Mus. Suppl. No. 1. عَزْرَا: Lond. Polygl. عَزُّور: Fihrist (jüd.).

3) Fihrist (jüd.): ديوان الايّام. Lond. Polygl.: كتاب اخبار الايام = (hebr.) دِبْرَا هَيَّاميم = (syr.) ܣܦܪ ܕܒܪܐ ܝܘܡܬܐ ܕܒܪܝܡܝܢ = ܕܡܠܟܐ ܕܝܘܡܬܐ. Die Bezeichnung des Cod. Spr. 30 geht auf die (wechselnd in einem und in zwei Worten geschriebene) syr. Form ܕܒܪܝܡܝܢ zurück.

Digitized by Google

Die neutestamentlichen Namen.

Die Namen der vier Evangelisten im Cod. Spr. 30 zeigen die gewöhnliche Form. Aufgestoßen sind mir sonst: متى für Matthäus: Brit. Mus. Suppl. No. 6 (datiert 1208 D.). Für Markus مرقص: Brit. Mus. Suppl. No. 9 (1663 D.); مرقوس: Brit. Mus. Suppl. No. 5 und No. 6 (No. 5 ca. aus dem 12. Jhdt. ist sicher aus dem Syrischen übersetzt); مارقوس: al-Bērūnī 22, 5. 299, 13. Dazu die syrische Form ܡܪܩܘܣ z. B. Stud. Sin. I p. 13. Für Lukas und Johannes habe ich nichts Besonderes notiert.

Für die Acta hat Fihrist فراكسيس (mit ف am Anfang). Sonst herrscht das Anfangs-ب vor in verschiedenen Formen: براكسيس z. B. Berliner Ms. Dietz O. 162 („Verzeichnis" IX, 527), Sachau 317 (l. c. IX, 527); gewöhnlicher scheint: ابركسيس z. B. Brit. Mus. Suppl. No. 1 u. 11. Pertsch, Die arab. Handschriften d. Herzogl. Bibliothek in Gotha IV, 533. Einmal habe ich ابركسس (ohne *i*) gefunden: Brit. Mus. Suppl. No. 13; ebenso ist mir einmal die syrische Form ܒܪܟܣܣ (ohne *i*) aufgestoßen, Cat. Mus. Brit. (syr.) p. 15 (No. XIII). Man wird dabei an die Form des Cod. Spr. 30 erinnert, doch kann es sich in diesen Fällen um zufälligen Ausfall von *i* handeln. Im übrigen wird kein Zweifel sein, daß das Anfangs-ف auf syrisches, das Anfangs-ب auf griechisches Vorbild zurückgeht.

Paulus heißt gewöhnlich, soviel ich sehe, بولس resp. بولص (z. B. Berlin. Ms. Dietz O. 162) mit Anfangs-ب. Die Form des Cod. Spr. 30 mit Anfangs-ف wird auf syrischen Ursprung zurückgehen (vgl. ܦܠܛܘܣ in Stud. Sin. I p. 13), analog der Wiedergabe von *πράξεις*.

Bemerkungen.

Die Bücher des Alten Testaments.

A und B stimmen bis auf zwei Abweichungen überein. A hat zunächst ein Plus in dem كتاب علوم الرب الخ. Ist der Text richtig, dann kann damit nicht gut etwas anderes als IV. Ezra gemeint sein, da nach dem Zusammenhang an Ezra als Verfasser gedacht sein muß. Der Titel müßte dann wohl aus dem von Gildemeister edierten Abschnitt aus IV. Ezra stammen, der sich nicht weit hinter unserer Stelle findet. Dort heißt es abschließend: وبذلك سُمّي كاتب علم الرب; die Differenz zwischen علم und

Digitized by Google

علوم würde ja wohl nicht weiter stören. Schwerlich wird man wegen des ungefähren Anklangs auf den Gedanken kommen, daß dieses كتاب علم الرب = ספרי חכמות שלמה (Sapientia Salomonis) im Canon Sinaiticus (Studia Sinaitica I, 13) sei. In Wirklichkeit wird es sich um eine Textverderbnis handeln. Der vorliegende Text bietet eine Schwierigkeit in dem ohne rechte Beziehung nachschleppenden وهو العزير. Es wird einfach zu lesen sein كاتب für كتاب und vielleicht auch علم für علوم. Dann heißt es: Das Buch 'Azarja's des sōfēr, des Schreibers des علم الرب — und das ist [arab.] al-'Uzair. Der Anonymus hat aus jener IV. Ezra-Stelle einfach ein Attribut Ezras übernommen.[1]) Damit ist auch die Schwierigkeit beseitigt, daß Anonymus 24 Bücher nennen will und tatsächlich 25 aufzählt. Ferner erklärt sich, warum B das angebliche Buch nicht hat; bei B werden eben alle Zusätze zu den Namen weggelassen. A und B stimmen also tatsächlich überein.

Eine wirkliche Abweichung bleibt aber in bezug auf die Reihenfolge der K^{e}th^{u}b^{h}īm. A: Daniel, Esther, Ezra, Chronik. B: Chronik, Daniel, Esther, Ezra. Darüber noch unten.

In der Zahl 24 folgt der Anonymus der jüdischen und vermutlich ältesten Überlieferung (vgl. Ryle, The Canon of the Old Testament, Tabelle zu 292; Wildeboer, Die Entstehung des atl. Kanons S. 10). — B zählt allerdings **35** Bücher, und das ist in einem späteren Midrasch zu Numeri ebenfalls der Fall (vgl. Wildeboer l. c. 11). Ich weiß aber nicht, ob das dort eine rein singuläre Absonderlichkeit ist oder etwa eine Gewohnheit angeben soll. Strack (Protest. Realencykl. IX, 757) hält die Angabe für nicht „ernstgemeint". Ebenso ist mir beim Anonymus fraglich, ob er mit dieser Zählung eine ihm bekannte Ansicht wiedergeben will oder ob es nur ein Einfall von ihm ist. Der Text scheint mir eher auf das letztere hinzudeuten.

Die Reihenfolge stimmt im ersten und zweiten Teil des Kanon ebenfalls mit der jüdischen Überlieferung im Talmud (Bāb^{ā} bat^{h}rā f. 14^{b}, 15^{a}) überein[2]) (nur bei den kleinen Propheten steht

1) Damit erledigt sich, was Rothstein l. c. 43 ausführt. Dieses Attribut Ezras ist mir sonst nicht bekannt; nach Gunkel, Bemerkg. zu IV. Esra 14, 50 (in Kautzsch, Apokryph. u. Pseudepigr. II, 401) ist es sonst Attribut Henochs. Ezra heißt sonst الكاتب قارئ الناموس vgl. Lond. Polygl. und Brit. Mus. Suppl. No. 1 (الكاهن قارئ الله).

2) Spr. 30 hat p. 188 in ganz anderm Zusammenhang noch eine Aufzählung der Propheten, in der ganz am Anfang يونس بن متى steht, dann genau die Reihenfolge unseres Kanon innegehalten wird. Jōnā erscheint als يونان, Maleachi fehlt.

Digitized by Google

abweichend von der gewöhnlichen Ordnung Jona hinter Micha). Wunderbar sind z. T. die Vatersnamen der kleinen Propheten, deren Herkunft mir nicht bei allen klar ist. Dagegen beginnen die K^{e}t^{h}ūb^{h}īm mit Hiob, worauf dann A wieder genau nach Talmud ordnet, während B die angeführte Abweichung zeigt. In der jüdischen Tradition hat nach Ryles Tabelle nur Hieronymus Hiob am Anfang der K^{e}t^{h}ūb^{h}īm, weicht aber sonst ab. — Für die Stellung der Chronik bei B hat wieder nur Hieronymus ein Analogon, aber doch nicht genau. Er ordnet: Daniel, Chronik, Ezra, Esther. Sonst steht die Chronik regelmäßig entweder am Anfang oder am Schluß der K^{e}t^{h}ūb^{h}īm.

Die in allem wesentlichen vorhandene Übereinstimmung unseres aus dem 'Irāḳ stammenden Anonymus mit der talmudischen Tradition mag als ein Zeugnis dafür gelten, daß wirklich die babylonische G^{e}mārā auch die Ansicht der babylonischen Juden angibt, von der die der Palästinenser abgewichen sein soll; vgl. Ryle, The Canon etc. 243 u. Buhl, Kanon und Text des A. T. S. 39. Letzterer führt dafür die Notiz eines masoretischen Werkes aus dem Jahre 1207 an. Nach der palästinensischen Ordnung steht Chronik am Anfang, dann Psalmen, Hiob, Proverbien, Ruth etc.

Babylonische Tradition soll auch dem in den Studia Sinaitica I No. 10 (p. 8 ff.) veröffentlichten Kanon zugrunde liegen, vgl. J. R. Harris ibid. p. 15/16, ferner Zahn, Neue Kirchl. Zeitschr. 1900, p. 793 Anm. 2 und 795). Die Reihenfolge der Bücher weicht erheblich ab.

Ebenso weicht ab der im Jahre 377 H. (beg. 3. Mai 987 D.) auf babylonischem Boden geschriebene Fihrist des an-Nadīm (ed. Flügel 1871), über dessen Angaben ich nur ein paar Worte hinzufüge. Er berichtet sowohl über den jüdischen, wie über den christlichen Kanon.

Die jüdische Ordnung (I, p. 22, 30 ff.) hat die bekannte Dreiteilung:

1) Tōrā (= 5 Fünftel = اخماس خمسة [= חמשה חֻמְשֵׁי]).

2) Propheten: Josua, Judices, Samuelis, Jesaja, Jeremia, Hesekiel, Reges (ملخى = سفر داود والحجابه), die XII.

3) Bücher (كتب): Ezra (عزور!), Daniel, Hiob, Canticum, Threni (اخا = איכה), Ruth, Koheleth, Psalter, Proverbia, Chronik, Esther (= المجلّة = كتاب حشوارش).

Nur ist fraglich, ob bei der Einzelaufzählung alles in Ordnung ist. Die Stellung von „Reges" dürfte doch kaum sonst ein Analogon finden. Jedenfalls weicht die Reihenfolge, wie ersichtlich, von der babylonisch-jüdischen sehr ab.

Digitized by Google

In der Anführung des christlichen Kanons (p. 23, 17 ff.) ist m. E. sicher der Text nicht in Ordnung, soweit das A. T. in Betracht kommt. Der gesamte Kanon heißt: كتاب الصورة und teilt sich in الصورة العتيقة und الصورة الحديثة. Beim A. T. scheint nun auch eine Dreiteilung beabsichtigt:

1) Tōrā = 5 Bücher (خمسة اسفار).
2) كتاب محتوى (nach Flügel: „ein viel enthaltendes Buch", vgl. die Fortsetzung ويحتوى على عدّة كتب = „und es umfaßt eine Anzahl von Büchern"): Josua, Judices, Samuelis, Reges (?), Ruth, Proverbien, Ḳoheleth, Canticum, Jesus Sirach.
3) Propheten („umfaßt 4 Bücher"): Jesaja, Jeremia, XII, Hesekiel.

Was ich zweifelnd mit Reges gleichsetze, ist genannt كتاب اخبار بنى اسرايل und wird von Flügel (II, 12 in der Note zur Stelle) als „unstreitig" die Chronik betrachtet. Der Stellung nach kann man nur an die Reges denken, und ich sehe keinen Grund, davon abzugehen. Denn unter der mir immerhin wahrscheinlichen Annahme, daß der Gewährsmann an-Nadīms ein Nestorianer war,[1]) läßt sich das Fehlen der Chronik, die bekanntlich lange im Kanon der nestorianischen Syrer (und eines Teils der Monophysiten, vgl. Buhl, Kanon und Text des A. T.'s 1891, p. 52) fehlte, eher begreifen. Begreifen läßt sich unter dieser Voraussetzung weiter, daß Ezra und Esther sowie Hiob fehlen, aber unbegreiflich ist, daß die Psalmen ausgefallen sind. Ebensowenig ist ein Grund für den Ausfall von Daniel abzusehen. Daß der Verf. Vollständigkeit beabsichtigte, halte ich für sicher, auch trotz des unbestimmten عدّة كتب in Z. 23. Daß der Gewährsmann, der Presbyter Jūnus, aus Unkenntnis oder Absicht gerade diese Bücher verschwiegen habe, halte ich nicht für denkbar. So wird nichts übrig bleiben, als einen Textverlust anzunehmen, was bei der schlechten Überlieferung des Fihrist sehr wohl möglich ist.

Cod. Spr. 30 zeigt in der Anordnung der biblischen Bücher des Alten Testaments nichts spezifisch Nestorianisches, sondern gibt im wesentlichen die babylonisch-jüdische Tradition wieder. Das Recht, bei ihm trotzdem vom nestorianischen Kanon zu reden,

1) Mir ist diese Annahme dadurch ziemlich sicher gemacht, daß Jesus Sirach als kanonisches Buch mitgezählt ist. Das ist nestorianische Eigentümlichkeit, vgl. Buhl l. c. 52. — Zur Stellung des Jesus Sirach vgl. noch unten p. 22. — Übrigens ist die Lesart in Flügels Ausgabe كتاب حكمة يسوع بن سيرى schwerlich richtig. Zu lesen يسوع بن سيرى? oder يهوسع?

Digitized by Google

gibt aber unzweifelhaft der Bestand des Neuen Testaments, wobei auch auf eine interessante Notiz des Cod. Spr. 30 bezüglich Jesus Sirach hinzuweisen ist.

Die Bücher des Neuen Testaments.

Da der Anonymus in Babylonien schreibt und seine Informationen von dortigen Christen hat, wird man seine Gewährsmänner naturgemäß am ehesten in der dort herrschenden Konfession der Nestorianer suchen. Bestätigend kann man darauf hinweisen, daß er Schriften von Nestorius, Ephraem und Narses anführt (p. 29). Weiter aber ist zu erinnern an die nestorianische Eigentümlichkeit, daß Jesus Sirach zum Kanon gerechnet wird. Spr. 30 hat ihn in der Aufzählung der kanonischen Bücher nicht, gibt aber p. 29 eine interessante Notiz: كتاب [d. h. der نصارى] وفى ايديهم يدعى بر سيرا يكتب مع حكم سليمن فى اخرها وليس معدودا فى كتب الصورة برأسه ولكنه لزيق [s. p.] مع حكم سليمن ۞

„In ihren [der Christen] Händen befindet sich ein Buch, genannt Bar Sirā, welches mit den Weisheitssprüchen Salomos zusammen, an deren Ende, geschrieben wird. Es wird nicht für sich unter den kanonischen Büchern gezählt, vielmehr hängt es unzertrennlich mit den Weisheitssprüchen Salomos zusammen." — Danach steckt also im Kanon der Christen Jesus Sirach drin, aber nur als eine Art Anhang zu den Proverbien.[1]) — Die Bezeichnung der Proverbien als حكم سليمن erinnert an die Bezeichnung im christlichen Kanon im Fihrist und die im Cod. Sinaiticus. Die Stellung von Jesus Sirach im Fihrist ist etwas anders. Dort steht er am Ende aller salomonischen Schriften und wird offenbar auch gezählt. Immerhin wird man in der angeführten Stelle einen Beleg dafür sehen dürfen, daß der Anonymus nestorianische Tradition geben will.

Wichtig ist, daß der Anonymus nur drei Corpora im N. T. kennt: Evangelium, Acta, Paulus.

Das ist sicher nestorianische Tradition. Als Cosmas sich im 6. Jhdt. von nestorianischen Christen belehren ließ, erfuhr er, daß sie weder Apokalypse noch katholische Briefe hatten, vgl. Th. Zahn, Neue Kirchliche Zeitschrift 1900, S. 792. Das stimmt nach Zahns Ausführungen zu den Angaben, die bezüglich des nestorianischen

1) Zur Stellung von Jesus Sirach zwischen Proverbien und Koheleth in syrischen Bibelhandschriften vgl. Protest. Realencykl.[3] IX, 761. — Spr. 30 p. 30 sagt, in Übereinstimmung mit der obigen Ausführung, im Anschluß an die Nennung der Proverbien: وفيها بر سيرا.

Digitized by Google

Kanons aus Aphraates und (für das 9. Jhdt.), durch Išō'dādʰ zu gewinnen sind.

Nun ist es auch zweifellos geworden, was wir oben schon als höchst wahrscheinlich konstatieren mußten, daß der Kanon des Fihrist nestorianische Tradition wiedergibt. Auch er hat für das N. T. nur drei Corpora (p. 23, 28 ff.). Das *Kitāb aṣ-ṣūra al-ḥadiṭa* enthält:

1) Die vier Evangelien (الاناجيل الاربعة).

2) Das Buch der Apostel (الحواريّين), bekannt als فراكسيس.

3) Das Buch des Apostels Paulus (بولس السليح): 24 Briefe.

Die letztere Zahl, die man kaum anders als auf das Kitāb بولس beziehen kann, ist unverständlich und schwerlich richtig. Ich denke, es ist für اربعة وعشرون zu lesen اربعة عشر. Denn **14** paulinische Briefe zählt man auch sonst, z. B. Origenes und Eusebius, sofern man eben den Hebräerbrief mit mehr oder weniger Bestimmtheit dem Paulus zuschrieb. Das war aber auch bei den Nestorianern der Fall, vgl. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament p. 345.

Auch an-Nadīm, der Verf. des Fihrist, schrieb in Babylonien. Und für Babylonien kommt nun weiter noch das Zeugnis des Cod. Sinaiticus hinzu. Auch er hat nur: Evangelien — Acta — Paulusbriefe.

Der Cod. Sinaiticus soll aus dem 9. Jhdt. stammen, womit er in die Nähe der vermutlichen Zeit des Cod. Spr. 30 rückt. Die Liste des Cod. Sin. soll freilich nach Zahn den Zustand um etwa 350—400 wiederspiegeln. Das mag wohl richtig sein — Zahn schließt es aus der Stellung zum Diatessaron; Sin. hat bereits die Getrennten —; das interessiert hier weniger als die Tatsache, daß der Tatbestand, wie ihn der Cod. Sin. angibt, noch lange nachher bestanden hat und daß zu den von Zahn angeführten Zeugnissen noch das unseres Spr. 30 und des Fihrist hinzukommt. Zu dem Zeugnis des Išō'dādʰ aus dem 9. Jhdt. kommt also das des Cod. Spr. 30 aus ca. 9./10. Jhdt., das des Fihrist aus dem Jahre 377 H. = 987 D. Nach Jülicher, Einleitung in das N. T. p. 337 wäre noch eine Handschrift aus dem Jahre 1470 hinzuzufügen, über die mir aber nichts bekannt ist. Bemerkenswert ist, daß diese Zeugnisse, wie es scheint, sämtlich auf Babylonien zurückführen, daß man also speziell den Kanon der babylonischen Nestorianer vor sich hat.

Leider läßt uns der Anonymus wie auch der Fihrist für die Einzelheiten im Stich. Wie groß das Corpus des Paulus war, darüber sagt Spr. 30 gar nichts, Fihrists Angabe ist zweifelhaft. Die Bezeichnung der Acta als Briefe oder Buch der Apostel (pl.) (vgl. Spr. 30 und Fihrist) erinnert an die Angabe

Digitized by Google

bei Jülicher l. c. p. 387 „die Handlungen der 12 — oder auch a l l e r — Apostel".

Eine Erinnerung an das Diatessaron wird man nicht konstatieren können. Spr. 30 zählt zwar „d a s Evangelium" als e i n Buch, weiß aber doch von 4 *nusaḫ* (A) oder 4 *kutub* (B), und der Fihrist zählt 4 *'anāǧil*. Genaue Kenntnis der 4 Evangelien — und zwar, wie es scheint, in einer nach dem Syrischen gefertigten arabischen Übersetzung — finden wir schon bei Ibn Wāḍiḥ (al-Ja'ḳūbī), Historiae ed. Houtsma p. 75 ff. um das Jahr 871 D. (die „Historiae" reichen nur bis 258 H. = 871 D.). Man vergleiche zu Ibn Wāḍiḥs Evangelienauszügen M. Klamroth, Der Auszug aus den Evangelien bei dem arabischen Historiker Ja'qūbī. Festschrift zur Einweihung des Wilhelm-Gymnas. in Hamburg. 1885, p. 117 ff. — Bei Ibn Wāḍiḥ schon ist deutlich der doppelte Sprachgebrauch vorhanden, nach dem *al-'inǧil* sowohl die Gesamtheit der Evangelien als Summe der Geschichte Jesu als auch die einzelnen Evangelien bezeichnet — genau entsprechend dem christlichen Sprachgebrauch bei „Evangelium". Die Evangelisten sind die اصحاب الانجيل, daneben gibt es auch ein انجيل مرقس u. s. w. Weiterhin wird dann auch die Nisbe *al-'inǧili* für „Evangelist" gebildet, vgl. Brit. Mus. Suppl. No. 1 und Berliner Ms. WE 184 („Verzeichnis" IX, 530. — Evangelienübersetzung. Abschrift aus dem Jahre 1197 D.). Diesen Beinamen trägt als „Evangelienü b e r s e t z e r" schon Aḥmed b. 'Abdallāh b. Salām cf. Fihrist p. 22.

Anhang.

Die veröffentlichte Stelle zeigt, daß Spr. 30 interessantes Material enthält. Interessant sind auch weitere Angaben über allerlei jüdische und christliche Werke, wenn nur ihre Identifizierung leicht wäre. J. W. Rothstein ist sie in der früher angeführten Abhandlung nicht möglich gewesen; auch mir fehlen die nötigen eingehenden Kenntnisse auf diesem Gebiet, um weiter zu kommen. Wenn ich mich recht besinne, ist einmal in d i e s e r Zeitschrift eine Notiz über eins der fraglichen Bücher erschienen. Ich kann die Stelle aber nicht wiederfinden. Möglicherweise ist auch sonstwo an mir unbekannten Stellen etwas darüber gesagt oder sind Kenner namentlich der jüdischen Literatur in der Lage, Auskunft zu geben. Um eine erneute Prüfung zu erleichtern, stelle ich, da die Arbeit J. W. Rothsteins manchen nicht zur Hand sein wird, die fraglichen Stellen hier noch einmal zusammen, gebe zugleich mehr als J. W. Rothstein gegeben hat.

Zunächst einige c h r i s t l i c h e Schriften:

1) p. 29: وفي ايدى النصارى كتابان شريفان فيهما تفسير

Digitized by Google

يقال لهما لعلكورس(؟) وهو [der Schluß des Wortes sehr undeutlich] النصفان وهي تفاسير كتب الصورة القديمة والحديثة ☆. Es handelt sich also um ein Kommentarwerk zum Alten und Neuen Testament, dessen Titel arabisch *an-nisfāni* = „Die beiden Hälften" ist. Prof. Fischer vermutet, daß vielleicht هي in dem unbekannten Namen steckt. Aber wie heißt nun der Titel, welches Werk ist gemeint? Vielleicht kann die Tatsache weiter helfen, daß es sich um ein bei den Nestorianern gebrauchtes Werk handelt; es schließt sich nämlich sofort an: ولهم كتاب مار نرسي und كتاب مار فرم [= Buch des Narses und Buch des Ephraem], dann folgt:

2) كتاب قُدّاسات نسطورس = „Buch der Liturgien des Nestorius". Trotz des Pluralis wird es sich um die sog. „Liturgia Nestorii" handeln, die zwar nicht von Nestorius herrührt (vgl. Loofs, Die Überlieferung und Anordnung der Fragmente des Nestorius untersucht von Fr. L. Halle 1904, p. 5), aber doch unter seinem Namen tradiert wurde. — Dann schließt sich an:

3) وكتاب احراسلس وهو كتاب فيه ما قال كلّ جاثليق من اليعقوبيّة والنسطوريّة والملكيّة واختلاف كل واحد منهم وردّه على صاحبه ☆ = „ein Buch, in dem steht, was jeder Catholikus — von den Jakobiten, Nestorianern und Melkiten — gesagt hat und die abweichende Meinung eines jeden von ihnen und ihre Widerlegung gegenüber ihrem Vertreter".

Ob man dabei an ein Werk denken darf, welches dem bei Loofs l. c. p. 41 unter No. 133 beschriebenen entspricht? Dort sind Anathematismen des Cyrill je von Gegenanathematismen des Nestorius gefolgt, diese begleitet von Gegenbemerkungen des Marius Mercator. Es sind allerdings auch mit den genannten nicht identische syrische Anathematismen des Nestorius erhalten, die aber für sich allein stehen und, was nicht hinderlich wäre, zweifelhafter Echtheit sind, vgl. Loofs l. c. 68 f. (unter No. 204). — Ganz unklar ist mir der Titel.

Jüdische Werke:

1) p. 28: ولليهود كتاب يقال له حفت عملم [s. p.] وتفسيره بالسريانيّة حسبن عيلم وتفسيره بالعربيّة حساب العلم معناه تاريخ الدنيا واخبارها وفيه تسمية [s. p.] الاعياد وهو الكتاب الذى تسمّيه النصارى بالروميّة الاخرانيقون ☆.

Digitized by Google

Vgl. p. 15: حشبن [sic!] عيلم وهو كتاب لبنى اسرائيل مكتوب على سبيل التاريخ وتقييد عظام الامور الحادثة فى الدهور وهو الكتاب الذى يسمّيه النصارى بالرومية الاخرانيقون۞.

p. 53. Nach Angabe der drei Titel: وهو كتاب قد جمعت فيه تواريخ واخبار من اخبار الامم واوقات كثيرة۞.

An der zweiten Stelle wird das Werk als Quelle für Angaben über Nebukadnezars Zug nach Jerusalem sowie über Bahman, den bekannten König, zitiert. p. 79 sagt ein عوزيا بن مسافر, daß er eine lange Rede des Manūǧihr nach Diktat des Mōbed aufgeschrieben und in das حسبن عيلم eingefügt habe. p. 103 heißt es: وزعم الاكحيلى [= Aḥmed b. ʿAbdallāh b. Salām] فى كتاب حسبن عيلم۞ J. W. Rothstein (De chronographo etc. p. 44/45) vermutet, daß es sich um eine erweiterte arabische Bearbeitung des Sēder ʿOlām handle, die der Anonymus benutzt. — Ist der hebräische oder der syrische Titel bekannt? Der griechische ist natürlich = *Χρονικόν*.

2) An die zitierte Stelle auf p. 28 schließt sich an: وثم كتاب يجمع اليهود عليه يقال له دارت سمحمى [Punkte ganz unsicher] بن داود ومعناه تعاقدهم وتحالفهم على جحود أمر المسيح عليه السلم وترك الاقرار به۞. Der Inhalt soll also betreffen „ihre [der Juden] Vereinigung und Verbündung zur Leugnung der Angelegenheit des Messias عم und zur Unterlassung des Glaubens an ihn". Handelt es sich demnach um eine polemische Schrift der Juden gegen das Christentum? Wie kann der Titel lauten?

3) p. 28. Im Zusammenhang mit den vorerwähnten Werken steht am Anfang der Aufzählung: كتاب الاشمعت وهو صحف ابراهيم وموسى صلى الله عليهما وهو كتاب يجمع الاخبار من آدم الى موسى على طريق التنزيل [s. p.] والأمر والنهى۞.

Vgl. p. 52: شمعتا وهو كتاب فى ايدى اليهود دون النصارى يُسمّى بصحف ابراهيم وموسى وفيه ما أُنزل على آدم وشيث وادريس وابراهيم وموسى من الصحف فان ذلك جمع لموسى عليه السلم۞

p. 16 wird ebenfalls „شمعتا" neben حشبن عيلم zitiert.

Digitized by Google

Aus der, wie es nach den mitgeteilten Stellen wahrscheinlich ist, vorhandenen Identität des Inhalts schließt Rothstein l. c. p. 46 auch auf Identität der Titel, indem er شمعتا als aramäische Emphaticus-Form ansieht. — Zweimal wird das Buch als Quelle für Angaben über Kajūmart angeführt, das eine Mal mit حشمن عيلم zusammen, es muß also irgendwie auf geschichtliche resp. legendarische Dinge eingegangen sein. Auf die *Suḥuf Ibrāhīm ya-Mūsā* im Ḳorān (vgl. dazu Pautz, Muḥammeds Lehre von der Offenbarung p. 123) und den Bericht des Fihrist p. 22, 15 ff. hat J. W. Rothstein bereits hingewiesen. — Ist der Titel sonst bekannt?

4) Schließlich kommt ein Werk in Betracht, welches von Christen gebraucht ward, aber offenbar wesentlich jüdische Stoffe enthielt. Ich beginne mit der leider recht dunklen Hauptstelle.

p. 30. Die Aufzählung der christlichen Schriften war durch das lange, von Gildemeister veröffentlichte Stück aus IV. Ezra unterbrochen und wird nun wieder aufgenommen: وفى ايدى النصارى كتب يسمّونها البرانية والدُباقات والمصاحف وغير الكتب الذى (!) حالها كتب التفسيرات وغيرها والنصارى [ein Wort zerstört] ..... تنسب عشرة من هذه الكتب الى كتاب ديثموتقى فمنها كتاب يوشع بن نون وكتاب سافطى المعروف بسفر ديانى وكتاب شمويل وكتاب سفر ملكى وكتاب ايرميا وكتاب حزقيال وكتاب ايشعيا وكتاب حكمة سليمن وعى امثاله وكتاب قيلت بن داود وفيها بر سيرا وكتاب رعوث وكتاب سرب [s. p.] سيرين وكتاب ايوب وكتاب دانيال وكتاب العزير وكتاب دبر [s. p.] دامين ۞.

So wie die Stelle dasteht, verstehe ich sie nicht, auch abgesehen von dem einen ganz zerstörten Wort. Zunächst die Schreibung der hauptsächlich interessierenden Namen: البرانيه könnte allenfalls auch البرابنة gelesen werden. دُباقات ist sicher. ديموتقى kommt fünfmal vor. Die Schriftzüge sind sicher. Da wo es am deutlichsten punktiert ist (p. 17), heißt es ziemlich sicher, wie oben geschrieben. Vielleicht kommt daneben noch in Betracht ديثموتقى. Der Schluß des Wortes scheint p. 37 قى .... zu lauten, was möglicherweise vorzuziehen ist. — Schlimm steht es mit dem Sinn der Stelle. Die Christen setzen 10 von „diesen“ [d. h. den vorgenannten] Büchern in Beziehung zum kitāb ديموتقى. Worauf aber eigentlich das „diese“ sich genau beziehen soll, ist nicht zu bestimmen. Möglicherweise ist zu über-

Digitized by Google

setzen: „Und in den Händen der Christen befinden sich Bücher, welche sie nennen البرازيه und الدباقات und *al-maṣāḥif*; und andere als die Bücher, deren Zustand ....., sind die Bücher der Erklärungen (= Kommentarwerke) und andere als sie ....." Soll nun das folgende عدا auf die „Kommentarwerke" zurückgehen? Möglich; J. W. Rothstein l. c. p. 46 scheint diese Annahme für diskutabel zu halten. Sicher ist aber garnichts. — Unklar ist mir nun weiter das anschließende فمنها, worauf eine unvollständige Aufzählung biblischer Bücher folgt, deren Namenformen durchweg mit den in der oben veröffentlichten Liste enthaltenen übereinstimmen. J. W. Rothstein p. 45 hat auf dieses منها keine Rücksicht genommen, wohl weil er keine Beziehung zu دنمونفى annahm. Aber solange die Beziehung des suff. ها nicht klar ist, muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß eine Verknüpfung mit dem unmittelbar Vorhergehenden anzunehmen ist. Die Beziehung ist aber nicht klar. منها kann hier nicht in loser Fortführung der begonnenen Aufzählung christlicher Werke einfach heißen: und zu ihnen — den Büchern der Christen — gehören u. s. w. Abgesehen davon, daß ein Analogon zu dieser Ausdrucksweise vorher fehlt, kann der Verf. hier nicht alttestamentliche Bücher als spezifisch christliche Bücher anführen, nachdem er einige Seiten vorher auseinandergesetzt hat, daß sie gemeinsames Eigentum von Juden und Christen sind. Dann aber bleibt nur die Möglichkeit, die Anknüpfung für das Suffix in dem unmittelbar Vorhergehenden zu suchen. Die dort genannten 10 Bücher können es nicht sein, weil die Zahl nicht stimmt. Weiter weiß ich bei dem Zustande des Textes keine Entscheidung zu geben. — Somit läßt sich aus dieser Hauptstelle für die Bestimmung des Buches nach seinem Inhalt nichts Sicheres entnehmen.

Ein wenig mehr ergeben die übrigen Stellen. P. 37 und 170 wird beidemal das Buch neben der توربة الصورة = hebr. Pentateuch als Quelle angeführt für die Summe der Jahre von der Schöpfung bis zur Hiǧra. p. 37: فجميع ما مضى من سنى العالم منذ وقت خلق الله تعلى آدم الى وقت الهجرة على سياق ما ثبت فى التورية وهى توربة الصورة التى يجمع عليها اليهود والنصارى وكتاب دنمونفى الخ.

Fast genau so p. 170: على ما فى توربة الصورة وكتاب دنمونفى.

Einmal (p. 41) aber wird das Buch auch als Quelle für die Summe der Jahre nach den LXX angegeben. Nachdem über die

Digitized by Google

Differenz zwischen den Angaben des griechischen und hebräischen Pentateuch gesprochen ist, heißt es: وجميع ما مضى من سنى آدم الى وقت خلق الله العالم منذ وقت الهجرة على سياق ما ثبت فى توراة اليونانيّة وكتاب دسموذى الخ.

Weiter ist bemerkenswert p. 17: وقد نُسِق هذا التاريخ المذكور فى هذا الكتاب الى غلبة بخت نصر على ما فى توراة العبرانيين وكتاب دسموذى وغيره من كتب اليهود والنصارى على أصحّ ما يكون من ذلك. Hier ist also das Buch als Quelle für die Feststellung der Zeitrechnung bis zur Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar benutzt.

Schließlich ist p. 184 zu beachten. Dort wird Saul mit seiner gewöhnlichen arabischen Namensform طالوت genannt und die Bemerkung angeknüpft: واسمه فى كتاب دسموذى شاؤول بن قيس. Auf derselben Seite heißt es aber kurz vorher: واسمه بالسريانيّة شاؤول.

Somit dürfte sich ergeben:

1) Der Verf. kennt das Buch nur in den Händen von Christen.

2) Es enthält besonders chronologische Angaben.

3) Diese chronologischen Angaben reichen in genauerem Eingehen auf Einzelheiten sicher bis auf Nebukadnezar; die weitere Rechnung bis zur Hiğra geht natürlich nicht auf dieses Buch zurück.

4) Es enthält vor allem die Angaben des hebräischen Pentateuchs, scheint aber auch die der LXX zu kennen.

5) Aus den Angaben auf p. 184 darf man möglicherweise auf syrische Sprache des Buches schließen; es kann aber natürlich ins Syrische übersetzt sein. Da der Verf. es in den Händen der Christen kennt, wird man ohnehin ans Syrische denken.

Wie lautet der Titel? Syrisch scheint er nicht zu sein; die Endung scheint, wie J. W. Rothstein vermutet, auf τικη zu deuten. Dann müßte das Buch wohl aus dem Griechischen übersetzt sein.

Da ich eine Ausgabe des Cod. Spr. 30 vorbereite, liegt mir viel daran, über die angeführten Dinge soweit möglich ins Klare zu kommen. Bemerkungen, die der Aufklärung dienen können, bitte ich in dieser Zeitschrift zu veröffentlichen oder mir persönlich zukommen zu lassen. Ich werde jeden Wink dankbar benutzen.

Digitized by Google

Addenda.

1) Zu p. 649 Anm. 5: Nach Prof. Fischer ist vielleicht zu übersetzen: „Das Buch des Predigtensammlers von Salomon" oder besser: „Das Buch ‚Predigtenumfasser' (d. h. ‚Predigtsammlung') von Salomon". Er hält für möglich, daß dieser Titel irrtümlich und mechanisch aus الجامعة ‚ entwickelt ist.

2) Zu p. 651: Zum arabischen Titel der πράξεις vgl. Studia Sinaitica III = Catalogue of the Arabic Mss. in the Convent of S. Catharine etc., p. 22—24 passim. Dort zweimal ابركسس ohne ـيس, dann auch die Übersetzung اعمال الرُّسُل als Titel.

3) Zu p. 658, 4 v. u.: حقب wohl, wie ich selbst und auch Prof. Fischer vermutete, = חֻקָּה.

Digitized by Google

Eine Anfrage an Arabisten über Psalm 55, 23.

Von

Eb. Nestle.

Über יהבך Ps. 55, 23 ist aus Siegfried-Stade's Wörterbuch gar nichts zu entnehmen als die Verweisung auf Olsh. 240. Hatch-Redpath führt zu *μέριμνα* יְהָב an, als ob gar keine Schwierigkeit vorläge, während die 3 andern Stellen, wo *μέριμνα* vorkommt, mit dem Kreuz bezeichnet sind, das eine Schwierigkeit andeutet. דאגה ist das Wort, dem sonst *μέριμνα* entspricht (bei Aquila, Ez. 4, 6. 12, 19; bei Theodotion Pr. 12, 25, 4 mal in Sirach).

Auch Brown-Driver-Briggs geben ohne Weiteres:

†[יְהָב] n. [m.] lot (as that which is *given*) — *ψ* 55, 23 *cast on* י *thy lot* (the care, anxiety, etc. which are thy portion; cf. *ψ* 37, 5).

Gesenius-Buhl führt das Wort gleichfalls als maskulines Substantiv auf, sagt mit Berufung auf Levy, Nh. Wb. 2, 223, es werde im Talmud mit „Last" erklärt, von König 2, 1, 141 „er hat es dir gegeben", Baethgen wolle nach Aq., Sym. יְחֻבְּךָ (so!) „er hat dich lieb" (יֶאֱהָבְךָ?); Wellhausen יְאָבְךָ v. יאב.

Das Targum hat סיברך. Leider gibt es noch immer keine aramäische Konkordanz oder auch nur ein aramäisch-hebräisches Glossar zum A. T., dem man auf einen Blick entnehmen könnte, welche aramäischen Ausdrücke den hebräischen entsprechen und umgekehrt. Auch Techens Syrisch-hebräisches Glossar zu den Psalmen (Bd. 17 der Zeitschrift für alttest. Wissenschaft) hat noch immer nicht die so wünschenswerte Fortsetzung und Ergänzung gefunden. Letztere müßte die hebräischen Wörter mit den syrischen Äquivalenten angeben.

Dalman gibt יְהָבָא *a. m.* Last.

Zwei Fragen erheben sich:

1. Ist es nötig mit Baethgen und Stärck für *ἀγαπήσει σε* יְחֻבְּךָ vorauszusetzen?
2. ist ein Anhaltspunkt vorhanden, die masoretische Form für eine Substantivform zu erklären?

Ich verneine beide. So gut wie אֵהָב = *אאהב ich liebe, so gut kann auch *יֵהַב = יֶאֱהַב sein, wie schon Gesenius-Buhl an-

Digitized by Google

deutete. Ein festes Ṣere würde man wohl erwarten; wie wenig aber unsere Masoreten konsequent sind, zeigt die Vokalisierung אֹהֲבֵהוּ und אֹהֲבֵם, wo auch gegen alle Regel der Vokal wegfiel. Daß schon die Masoreten kein Substantiv annahmen, wird der Pesik andeuten zwischen י׳ und יהבך. Auch eine Vergleichung zwischen Ps. 22, 9 und 37, 5 zeigt, daß ein Objekt fehlen kann. Dalmans aramäisches יהבא wird wieder unserer Stelle entstammen. Jastrow führt an: R. Hash. 26ᵇ; Meg. 18ᵃ (as an analogy to יהב Ps. LV, 23) the *Arab* said, שקול יְהָבִיךְ take off thy bundle and put it on my camel; Gen. R. S. 79, end תלי הדין י׳ עלי help me to put my load on; שמעין מיניה י׳ משוי from this they learned that *y'haba* means *load*.

Es wäre sehr dankenswert, wenn Arabisten uns nachweisen könnten, an welches (arabische) Wort die obigen Stellen denken. Einstweilen halte ich den Text für verderbt, meine aber, wir haben nach der Überlieferung weder ein Substantiv, noch eine Form von יהב, sondern eine solche von אהב hier zu sehen. Nur gelegentlich mache ich darauf aufmerksam, wie Unzählige seit 1 Petr. 5, 8 an der Stelle sich erbaut haben, deren grammatikalische Erklärung durchaus unsicher ist. *Οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ δόγματα.*

[Nöldeke hat in seiner Anzeige von Kautzsch, Die Aramaismen im Alten Testament, I. Teil, wo S. 36 f. auch von der hier von neuem von Nestle behandelten crux interpretum יהבך die Rede ist, die Frage aufgeworfen, ob dieses יהב, als Substantiv mit der Bedeutung „Last" aufgefaßt, zu arab. أُهْبَة gehören könne (diese Zeitschrift, Bd. 57, 417, Anm. 1). أُهْبَة dürfte in der Tat das einzige für ein Substantiv יהב „Last" in Betracht kommende arabische Äquivalent sein. Ich kenne das Wort allerdings nur in den Bedeutungen „Ausrüstung, Kriegsbedarf, Betriebsmaterial, Reisevorrat, Kleidung" etc. (vgl. außer den Lexicis z. B. Ḥamāsa ٥١٤, 15. ١٠٣, 10; Kāmil ٦٥٦, ult. etc.). Aber aus diesen Bedeutungen konnte sich die Bedeutung „Last" natürlich leicht entwickeln. Ungefähr die entgegengesetzte Bedeutungsentwicklung zeigt das lat. *impedimentum*.

Indes dürfte die ganze Anfrage Nestle's auf einem Irrtum beruhen. Die Zitate aus Talmud und Midrasch bei Jastrow, die Nestle zu seiner Anfrage veranlaßt haben, leiden nicht an übergroßer Deutlichkeit. Ausführlicher und darum verständlicher finden sich die nämlichen Zitate bei Levy, Neuhebr. und chald. Wörterbuch, sub יהבא. Es heißt hier: „Genes. r. s. 79 g. E. . . . ר׳ חייא שכחון מילין מן התרגום ואתון להדא (l. להדין) תגרא דערביא למלפיניה מן תמן שמעון קליה דאמר לחבריה תלי הדין יהבא עלי שמעון מיניה יהבא משוי R. Chija, der Aeltere, R. Simon bar Rabbi und R. Simon

Digitized by Google

bar Chalafta hatten einige Worte aus dem Targum (d. h. dem Aramäischen) vergessen; sie gingen daher zu einem arabischen Kaufmanne, um es von dort zu erlernen. Da hörten sie, daß er zu seinem Nächsten sagte: Lege (hebe) mir diesen יהבא auf! Daraus entnahmen sie, daß יהבא: Last bedeute; ferner auch, daß unter יהבך (Ps. 55, 23) zu verstehen sei: deine Last. Nach Meg. 18[a] un. hätte der Araber (טייעא) gesagt: שקול יהביך ושדי אגמלאי nimm deine Last und lege sie auf mein Kamel! R. hasch. 26[b] dass.“ Als Autorität für יהב = „Last“ wird also hier zwar ein arabischer Kaufmann eingeführt, aber ein arabischer Kaufmann, der, wie ersichtlich, Aramäisch spricht. Seine Worte können also nicht, wie Nestle denkt, ein arabisches Äquivalent für hebr. יהב an die Hand geben, sie würden uns vielmehr nur, die Zuverlässigkeit des ganzen Berichts vorausgesetzt, die aramäische Entsprechung יהבא liefern.

Das richtige hat, wie so oft, bereits Gesenius in seinem unvergleichlichen Meisterwerk exakter Forschung, dem Thesaurus. Er schreibt hier sub יהב: „Statuunt Talmudistae nomen יהב *oneris* significatum habuisse, et provocant ad usum quendam Aramaeorum [non Arabum, ut a recentioribus quibusdam annotatum video; verba enim mox e Talmude laudanda chaldaea sunt, quanquam ab Iudaeo Arabe dicta]. Kimchi: *Talmudistae onus interpretantur* לקחרהו מלשון ארמי באמרם לא הוו ידעי רבנן מאי השלך על יהוה יהבך שמעיה להחוא טייעא דקאמר להחוא גברא שקול יהביך ושדי אגמלאי [i. e. sume onus et proiice illud super camelos[1])]“, cf. Megilla fol. 18 col. 1 . . . . .“.

A. Fischer.]

1) אגמלאי im Talmud kann bedeuten „die Kamele“, „meine Kamele“ und „mein Kamel“. Vgl. C. Levias, A Grammar of the Aramaic Idiom contained in the Babylonian Talmud (im Am. Journ. of Sem. Lang. and Lit., voll. XIII—XVI), §§ 989b und 993a und b; auch Dalman, Grammatik des jüd.-paläst. Aramäisch, § 41, 1. Hinsichtlich des prosthetischen Vokals von אגמלאי vgl. Levias, a. a. O., § 87 (Dalman, a. a. O., § 14, 8).

Digitized by Google

Notes concernant le Maghreb,

par

E. Fagnan.

I.

'Arīb ben Sa'd, qui était Cordouan et d'origine chrétienne, devint secrétaire de Hakam II, prince Omeyyade d'Espagne, et écrivit notamment une chronique dont une portion nous est parvenue et a été utilisée par Dozy pour son édition du texte arabe du *Bayān*; il mourut vers 370 de l'hégire. Il est aussi auteur d'un traité d'obstétrique, bien que son nom ne figure pas dans le livre consacré aux médecins par Ibn Abī Oceybi'a, ainsi que d'un calendrier[1]). D'autre part, Ibn Khaldoun parle à deux reprises dans son *Histoire des Berbères* (trad. fr., I, 203 et 261) d'un historien nommé 'Arīb ben Homeyd, orthographe qui est aussi celle de l'édition de Boulak (t. VI, p. 105, l. 24, et 130, l. 23). M. de Slane fait remarquer dans une note que l'auteur du *Bayān* cite assez souvent l'abrégé des Annales de Tabari par Arīb ben Hamīd *ou* Homeyd [sic], et ajoute: „Dans un ms du *Silat*, dictionnaire biographique d'Ibn Bachkoual, on lit qu'Arīb ibn *Mohammed*, historien natif d'Espagne, mourut en 490 de l'hégire (1097). Comme ce ms est rempli de fautes de copiste, je suis très porté à croire que pour *Mohammed* il faut lire *Hamīd*: dans l'écriture maghrébine, ces deux noms peuvent se confondre très facilement . . ."

Or, en se reportant au texte de la *Cila* publié par M. Codera (t. II, n° 962), on trouve la notice dont voici la traduction: „'Arīb ben Mohammed ben Motarrif ben 'Arīb, prénommé Aboū Merwān et originaire de Cordoue, suivit en Orient, à la Mekke, les cours d'Abou'l-Hasan ben Djahd'am. C'était un homme lettré et instruit, bien en état de rapporter les évènements. Il exerça les fonctions de Kādi dans le canton de Reyo (Malaga) pendant la période de troubles [lors de la chute des Omeyyades]. Il fut tué par erreur pendant qu'il était à la porte de sa demeure en rebī' II 409 (août-septembre 1018) et fut enterré dans le cimetière d'Omm Selama.

1) Dozy, *Bayān*, intr. du t. I. p. 37; le même, *Corrections*, p. 1—2, et ZDMG., 1866, p. 595; de Goeje, *Arīb, Tabari continuatus*.

Digitized by Google

Ibn Hayyān relate sa mort.“ Je n'ai, d'autre part, pas retrouvé que ce savant soit cité ailleurs.

On voit par cette notice que M. de Slane a commis une confusion entre deux 'Arīb, l'un fils de Mohammed l'autre fils de Sa'd. Quant à la date de 490 qu'il donne comme étant celle de la mort d'“Arīb ben Mohammed, c'est le résultat ou d'une erreur de lecture qui lui est personnelle ou d'une erreur du ms de la *Cila* qu'il a consulté. On vient de voir en effet que l'édition imprimée de cet ouvrage donne la date *409*; celle-ci est, il est vrai, donnée en chiffres, contrairement à l'usage suivi dans les mss anciens ou quelque peu soignés, ainsi que j'ai eu l'occasion de le signaler à plusieurs reprises; mais je suis persuadé qu'elle est exacte, puisqu'elle rentre dans la période de troubles dénommée *fitna* par les chroniqueurs espagnols, ce que l'on ne peut dire de l'année *490*.

Des observations qui précèdent il y a donc à conclure:

1° que 'Arīb ben Sa'd et 'Arīb ben Homeyd sont deux auteurs différents;

2° que 'Arīb ben Mohammed, probablement différent d'“Arīb ben Homeyd et mort en 409, a *peut-être* écrit une ou des chroniques, mais que la *Cila* ne le dit pas en termes exprès;

3° qu'un lettré du nom d'“Arīb ben Homeyd, dont nous ignorons la date, mais dont l'ouvrage paraît avoir été consulté par Ibn Khaldoun, est l'auteur d'une chronique dans laquelle il est parlé de la dynastie des Benou Midrār, qui régna à Sidjilmāssa.

Il faut ajouter encore que l'existence de cette chronique n'a été signalée ni par Wüstenfeld dans son *Geschichtschreiber der Araber*, ni par Pons Boigues dans son *Ensayo bio-bibliografico*, ni par Brockelmann dans sa *Gesch. d. ar. Litteratur*, et que la liste des ouvrages historiques bien probablement perdus doit être allongée d'un manquant de plus.

II.

Entre autres extraits de lettres du Kadi El-Fādel insérés par Aboū Chāma dans son *Kitāb er-rawdateyn*, il en est un qui signale l'arrivée à Alexandrie, le 2 redjeb 586 (5 août 1190), d'une lettre de Mehdiyya antérieure de seize jours et donnant quelques renseignements sur les affaires du Maghreb, notamment celui-ci: „. . . Youzepa a été vu dans El-Mehdyyah chargé de chaînes. Il a été envoyé par Karakouch au seigneur de Tunis; ce dernier est chargé de le diriger sur l'Espagne au camp où se trouve (le sultan) Ibn 'Abd el-Moumen à la tête de ses troupes“ (*Hist. arabes des Croisades*, IV, 508).

La forme bizarre du nom „Youzepa“ et sa transcription à l'aide d'un *p*, inconnu à l'alphabet arabe, appelaient une explication que les traducteurs ont négligé de donner, non plus qu'ils n'ont fourni de renseignements sur le personnage ainsi dénommé.

Digitized by Google

On ne peut, semble-t-il, hésiter à y reconnaître l'Aboū Zebā Fārisi (*ou* Felousi, d'après une variante) dont il est question dans l'*Istibçār* (p. 5 de la trad. fr.), qui se révolta à cette époque dans le Zāb d'Ifrīkiya et qui — continue l'auteur de cette compilation, contemporain des évènements — fut envoyé enchaîné à Merrākech en 586 Hég. par Karakouch. Ce dernier nom ne peut d'ailleurs désigner que Cheref ed-Dīn Karakouch, qui était passé dans la Tripolitaine pour y préparer les voies à Takī ed-Dīn, neveu de Saladin (cf. Ibn el-Athir, *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, p. 605). Il faut en effet se garder de confondre ce Karakouch avec son homonyme Behā ed-Dīn Karakouch, officier au service de Saladin lui-même, et alors enfermé à 'Akka, dont il était gouverneur (voir *Hist. ar. des Cr.*, IV, 476, 520, etc.).

On trouve indiquées dans la *Vie d'Ousāma* de H. Derenbourg (p. 450) les diverses orthographes du nom بوزيا, بوزيا et بوزابة; il y en a une quatrième, celle de ابو زبا de l'*Istibçār*. Je suis bien persuadé, ainsi que je l'ai dit en traduisant ce dernier texte, qu'il y a lieu de distinguer entre le révolté du Zāb et Bouzāba, mamlouk de Takī ed-Dīn et compagnon de Cheref ed-Dīn Karakouch. Si véritablement l'un et l'autre portaient le même nom, l'orthographe correcte serait probablement celle de l'*Istibçār*, c'est à dire ابو زبا en deux parties, la chute de l'*alif* initial et la fusion en un seul mot constituant simplement une forme vulgaire.

Comme documents relatifs au Maghreb et figurant dans Aboū Chāma, signalons encore le texte des deux lettres qui ont trait à la demande de secours adressée par Saladin à l'Almohade Ya'koūb ben Yoūsof (*l. l.*, p. 491 et s.).

III.

On sait que Dozy n'a eu à sa disposition, pour publier en deux éditions successives le texte de son "History of the Almohades by Abdo'l-Wahid al-Marrekoshi", qu'un seul ms qui est conservé à Leide et auquel il manque même un cahier. J'ai appris l'existence à Alger d'un second exemplaire de cet ouvrage, mais je n'ai pu jusqu'à ce jour réussir à en obtenir l'usage pour en entreprendre la collation.

Le ms 907 du Catalogue Uri, 429 Hunter, a été utilement consulté par les éditeurs des *Analectes* de Makkari (voir t. I, intr., p. 15). J'ai retrouvé dans ce volume, avec quelques variantes, le fragment en prose rimée correspondant à la p. 119, l. 1—12 de la 2e éd. du texte de Marrekoshi (= p. 142, alinéa, de la trad. fr.). Par suite d'une confusion qui s'est glissée dans mes notes, je ne puis malheureusement indiquer le folio du ms.

Digitized by Google

Anzeigen.

Le dialecte arabe parlé à Tlemcen. Grammaire, textes et glossaire par W. Marçais, Directeur de la Médersa de Tlemcen. Paris, Ernest Leroux, 1902. 325 S. 8. (= Publications de l'École des Lettres d'Alger. Bulletin de Correspondance africaine. XXVI.)

Zum ersten Male tritt uns hier ein Werk entgegen, das einen algierischen Lokaldialekt in Laut- und Formenlehre erschöpfend und präzis darstellt und auf die vage Darstellungsweise verzichtet, die allen bisherigen Grammatiken des algierischen Arabisch als Makel anhaftet. Das treffliche Buch widmet — nach einer, drei Seiten umfassenden Einleitung, die deutlich beweist, daß der Verfasser in der einschlägigen Literatur wohlbewandert ist und Publikationen von uns Deutschen über maghrebinisches Arabisch nicht unbeachtet beiseite liegen läßt — der Lautlehre 52 und der Formenlehre (in die zahlreiche syntaktische Bemerkungen eingestreut sind) 137 Seiten; hieran schließt sich ein 8 Seiten langer Anhang über Verwandtschaftsbezeichnungen; hernach finden wir 25 volkstümliche Lieder in Transkription, arabischer Schrift und Übersetzung, — Lieder der Art *ḥáufi* حوفي. Die diesen Liedern vorangehenden 6 Seiten behandeln Wesen und Ursprung des tlemsenischen *ḥáufi*. Wir lernen da, daß als Erfinder dieser Liederart (deren Namen übrigens schon in Ibn Ḫaldūns Prolegomena vorkommt, wie M. S. 207 angibt) eine legendäre Persönlichkeit mit dem rätselhaften Namen روح الغريب gilt. *Rûḥ-alrrîb* soll auf den Hügeln in der Nähe von Lourit (الوريط) bei Tlemsen ein einsiedlerisches Leben geführt haben und soll, als er einst, dem Verbote des Sultans von Tlemsen zuwider, sich dem Badeplatz der fürstlichen Haremsdamen genähert, mit Durchschneidung der Knie- oder Fußgelenksehnen bestraft worden sein. Da habe er in seinem Gram das erste *ḥáufi* gesungen:

Digitized by Google

âš qâle[1]) *rûḥ-alṙerîb, beǧlâǧelu jẹ́ḍwi?*
néskun feǧéuw-össemâ wunʒâned ęllérwi.
wuljôme jā ṣâḥebi lerkâbe ḫānûni,
náʒfes ʒalâ būṙejûl fölā̊ṙḍe jęsböqni!

„Was sang *Rûḥ-alṙrîb*, dessen Glöckchen glitzern? (Er sang:) Ich wohnte oben in der freien Luft und war gewandter als das Mufflon. Aber heute, Freund, lassen mich meine Kniee im Stiche: ich wollte die Assel zertreten, aber sie kam schneller auf dem Boden vorwärts, als ich."

Diesen *ḥáufi*-Texten folgen (auf S. 242—281) Prosatexte (links steht die Transkription, rechts die Übersetzung), nämlich: *elmsîd* (Schilderung des Unterrichts in einer Elementarschule); *ṭérgu* (Gespenstergeschichte; *ṭ.* ist der Name eines Friedhofsgespenstes); *bâb keššûṭ* (Sage, betreffend das Bab Kechchout in Tlemsen); *kīfâš déḫlu tṭúrk ʒălā tlemsân* (sagenhafter Bericht einer Einnahme T.'s durch die Türken); *ęlmûled* (Schilderung der Feier dieses Festes zu T.). Endlich erhalten wir (S. 283—301) 17 sehr nette Kinderlieder und Arbeitslieder (Drescher, Schmied), und ganz am Schlusse ein 14 Seiten umfassendes Glossar. Übrigens sind die Texte — الحمد لله — ganz in europäischer Weise interpunktioniert; das Auge irrt daher nicht ruhelos und periodenschlußsuchend auf den Seiten umher wie bei Transkriptionstexten Meißners, Brodes, Reinhardts, Rößlers u. a.

Das Buch ist korrekt gedruckt; das $4^1/_2$ Seiten umfassende Verzeichnis der Errata und Addenda dürfte so ziemlich alle Versehen richtig stellen (der Druck des Buches währte etwas lange, so daß das Gesetzte wiederholt revidiert werden konnte). An den Typen ist nichts zu bemängeln; doch stehen die Akzente (′ für betonte Kürze, ^ f. bet. Länge, ¯ f. unbet. L.) da, wo sie extra aufgesetzt sind, meist zu hoch über den Vokalen, und ferner reißt das Zeichen ʿ (= ع) häufig das Wort unangenehm auseinander (so steht 248, 63 für مجموعين geradezu *meǧmū ʿęn* und 250, 94 geradezu *kęššâʿ la* für كالشعلة).

Seinem Charakter nach ist der Dialekt von Tlemsen — wie von den Dialekten der Städte der Provinz Oran nur noch der von Nédromah — rein städtisch; so („nettement citadin") drückt sich M. auf S. 8 aus, wo er uns unter der Überschrift „Caractère général" eine kurzgefaßte aber präzise Charakteristik des behandelten Dialektes gibt und die Hauptunterschiede der städtischen und der beduinischen

---

1) Die Buchstaben in Antiqua sind von M. zur Herstellung des Metrums – – ⏑ – | – ⏑ – || – – ⏑ – | – – eingesetzt worden. Beim Zitieren transkribierter Wörter haben wir einige rein äußerliche Veränderungen in den Zeichen vorgenommen; so setzen wir ʒ, ǧ, j statt ʿ, j, y bei Marçais. Mit ṭ ist natürlich *ts* gemeint.

Digitized by Google

Dialekte des Maghreb namhaft macht. Darum lautet das Suffix der 3. Pers. s. m. in Tlemsen und in Nédromah *u*, wo es in den Dialekten aller übrigen Städte der Provinz *äh*, *ah*, *åh*, *öh* lautet.

ت und ث fallen in Tlemsen zu *ṭ*, د und ذ zu *d* zusammen. Unter Umständen tritt aber auch *ṭ* für ت ein, so z. B. in den Zahlen von 13—19 (*ṭlöṭṭåš*, *rbaṭåš* etc.; s. S. 155): es wird die Entstehung der Affrikata also relativ jung sein. Für geschärftes *ṭ* schreibt M. *ṭṭ* und begründet dies (S. 14) durch die Angabe „il faut remarquer que lorsque *ṭ* doit être redoublé, l'élément dental *t* est en fait seul redoublé; l'élément sifflant continu reste simple: ستّة (six) doit être transcrit *sétṭa* mieux que *séṭṭa*". Wir setzen in die Richtigkeit dieser Angabe M.'s keinen Zweifel, bemerken aber dazu, daß wir in der Stadt Algier (wo bekanntlich gleichfalls für ت und ث ein *ṭ* gesprochen wird) für geschärftes *ṭ* immer die geschärfte Affrikata (also *ṭṭ*) gehört haben; diese ist aber ebensowenig *tts* wie das Doppel-*z* im ital. Worte palazzo.[1]) Für geschärftes ج schreibt M. übrigens die geschärfte Affrikata (z. B. in *haǧǧâla* „Witwe" = أَجّالة, S. 20). — Sehr beliebt ist auch in diesem arabischen Dialekte das Gleichstimmen benachbarter Konsonanten auf dem Gebiete des Emphatischen. Daher fällt es in gewisser Beziehung auf, daß neben dem nichtemphatischen *ṭ* nicht noch eine entsprechende emphatica existiert und Verbindungen wie *ṭṭ* (z. B. in *newwöṭṭ* = نوّضت, s. S. 24) ohne Harmonisierung in diesem Sinne möglich sind. Interessant ist zu sehen, wie sich mittels Differenzierung von ز zu *z* und *ẓ* (emphat. *z*) ein Ausdruck des klassischen Arabisch, der zwei verschiedene Bedeutungen hat, im Dialekte in zwei lautlich verschiedene Formen differenzieren kann: klass. زوّر lautet in der Bedeutung „fälschen" tlemsenisch *zéuwör*, in der Bed. „besuchen lassen" dagegen *ẓéuwör* (S. 15). Daß sich بقرة in *báqra* (Titel der 2. Sure) und *béġra* („Kuh") oder ازرق in *zröq* („blau") und *zréġ* („Grauschimmel") differenziert (s. S. 17), ist lange nicht so merkwürdig; denn bei den Formen mit *ġ* liegt klar und deutlich Import beduinischer Aussprache vor. Auch manche andere Erscheinung neben jener ز-Differenzierung bleibt uns hier rätselhaft; so sehen wir z. B. nicht ein, warum ت, ث vor Liquiden lieber *t* als *ṭ* lautet (s. S. 28 und daselbst die Bei-

1) Über geschärfte Affrikaten habe ich mich letzthin in meinen „Maltesischen Studien" (Leipzig, Hinrichs, 1904) S. 84 ausgesprochen. [In Marokko, soweit man dort nicht *tt* spricht, habe ich gleichfalls *ṭṭ* gehört, und nicht *tt*. A. Fischer.]

Digitized by Google

spiele *tlâṭa*, *tlemsân*, *tnâm*, *trîṣ* = تريش), da nach unserem Gefühle *ṭl* und *ṭn* leichter auszusprechen ist als *tl*, *tn* — wenigstens im Anlaute. Interessant auf konsonantischem Gebiete sind ferner die Mitteilungen, daß die Juden Tlemsens für ك eine „fricative très voisine du *č* (tsch)" und für ق „toujours" *k* sprechen, während viele muhammedanische Tlemsener für ق ein Hamz einsetzen, — also wie die Bewohner von Tanger, Fes und Tetuan (s. Aug. Fischer in den Mitteil. des Or. Sem. zu Berlin, Bd. II, Westas. St., S. 223). Nach M. (S. 17, wo auch die vorige Angabe steht) sagt man in Tlemsen von jemandem, der Hamz statt ق spricht: *jâhder belqâla*. Ich bemerke hierzu, daß man in Tunis von demjenigen, der ق als *q* ausspricht, den Ausdruck *jitkéllem bilqâla* gebraucht, während man auf einen (Provinzler), der ق als *g* spricht, die Bezeichnung *jitkéllem bilgâla* anwendet; daher hätte ich an jener Stelle bei M. eigentlich *jâhder belɔâla* vermutet.

Angenehm sind die vokalischen Verhältnisse des tlemsenischen Arabisch; man braucht bei der Wiedergabe dieses Dialektes nicht mit allen möglichen Zeichen für stimmhafte Konsonanten zu operieren, wie bei der Notierung marokkanischer Dialekte. Auffällig ist hier aber die Häufigkeit der Elision der wortauslautenden Vokale vor vokalischem Anlaute des folgenden Wortes. Zwar ist auch in anderen Dialekten Elision auslautender Vokale nicht selten, — es handelt sich dann aber stets um bestimmte Vokale und eigentlich kommt nur die Femininendung in Frage (*marr-óḫra* مرّة اخرى sagt man in vielen Dialekten). Doch Fälle wie tlems. *ṭbekkúḥṭek* für *ṭbékki úḥṭek* „du machst deine Schwester weinen" und *ždelfellâḥ* für *ždî ɛlfellâḥ* „die junge Gazelle des Bauern" (S. 43 u. 148) bieten uns Neues.

Sorgfältig notiert M. die Betonung, und dies ist auch sehr wichtig, denn nur so können uns verschiedene interessante Tatsachen vorgeführt werden, wie z. B. die, daß Tonveränderung eines Wortes bisweilen geradezu dessen Stat. constr. markiert. Man sagt nämlich (s. wiederum S. 148) *bâšâ ṭánǧa* „der Pascha von Tanger"; absolut ist باشا aber *bâša*. Man sollte meinen, schon aus rhythmischen Gründen könnte *bâšâ ṭánǧa* gar nicht aufkommen, — betätigt sich doch gerade in diesem Dialekt der rückweichende Akzent so außerordentlich häufig (s. S. 59)!

Als Paradigma der I. Form des Verb. trilit. san. ist كتب gewählt worden; von diesem lautet das Perf. *kṭéb*, *kéṭbeṭ*, *kṭébṭ* (du comm., ich), *kéṭbu*, *kṭébṭu*, *kṭébna*; das Imperf. *jékṭeb*, *ṭékṭeb* (sie, du comm.), *nékṭeb*, *jékkeṭbu*, *ṭékkeṭbu*, *nékkeṭbu*; der Imper. *ékṭeb* (oder *kṭéb*), *ékkeṭbu* (oder *kéṭbu*). Hier manifestiert sich also zunächst eine starke Vorliebe für den Vokal *e*, die übrigens

Digitized by Google

eines der charakteristischen Merkmale der algierischen Dialekte ist. Dann fallen aber namentlich die Formen mit *kk* auf. Daß es sich hier um „aufgesprengte“ Silbenverhältnisse handelt, ahnt man sofort; neu wird aber jedem das Doppeln des abgesprengten Konsonanten sein. Diese Doppelung hat in der Tatsache ihren Grund, daß Kürze des betonten offenen Vokals dem Tlemsener ganz und gar unsympathisch ist (bewahrt sich ein solcher Vokal hiervor nicht durch Konsonantendoppelung, so tut er es durch Vokaldehnung, — z. B. in *ṣâbi* = صَبِىّ, *ʿâṣör* = عَصْر, *kôḥöl* = كُحْل etc., s. S. 58). Nach diesen Angaben wird dem Neuling auf dem Gebiete des Tlemsenischen die Abwandlung einer Admirativform wie ما اكبر als *mekbérni*, *mékkebrek*, *mékkebru*, *mekbérha* etc. nicht wunderbar erscheinen. Für die von mir zuerst angewandten Bezeichnungen „Aufsprengen“ und „Umspringen“ wendet M. übrigens die Ausdrücke „ressaut“ und „sursaut“ an.

Während die Verba tert. semivoc. mit ihrer Abwandlung *qlâu*, *nsâu* (Pf.), *jęqlîu*, *jęnsâu* (Impf.), (*e*)*qlîu*, (*e*)*nsâu* (Imper.) nichts merkwürdiges zeigen — denn *qlû*, *nsû*, *jéqlu*, *jénsu* wird man bei einem dialecte nettement citadin nicht erwarten, da dies beduinisch ist —, ist bei den Verbis prim. semiv. die Bildung des Plurals im Imperfekt und Imperativ sehr sonderbar. So bildet man von وصل: *jéu͜woṣlo*, *ṭéu͜woṣlo*, *néu͜woṣlo* und (Imper.) *éu͜woṣlo* und von يبس *jéi͜jębsu*, *ṭéi͜jębsu*, *néi͜jębsu* und (Imper.) *éi͜jębsu* (doch kommen auch *wóṣlo* und *jébsu* für den Imperativ vor; daß in den Formen von وصل der Endvokal *o* statt *u* ist, kommt vom vorangehenden *l*, welches seinerseits wegen der vorangehenden Emphatica für *l* eintrat). Wiederum sieht man auf den ersten Blick, daß es sich hier um „Aufsprengen“ handelt, und deshalb fällt die Doppelung des و und ى (*éu͜w*, *éi͜j* = *éww*, *éjj*) jetzt nicht mehr auf; aber das erscheint merkwürdig, daß die Radikale و und ى hier als vollkommen regelrechte, starke Konsonanten behandelt werden, — in den anderen Dialekten des Maghreb sind sie in den betr. Formen (*jûldu*, *jibsu* u. ä.) ja doch immer ganz flüssig. Aber auch bei anderen Formengruppen fällt uns die Gleichbewertung eines in der Urform flüssiggesprochenen Halbvokals mit einem starken Konsonanten auf, z. B. in Admirativformen der Art *méu͜wösʿo* = ما اوسعه (S. 77), und schließlich doch auch in Formen wie *mébbei͜dęk* = ما ابيضك (ibid.), *méššei͜ṭi* und *qáhhau͜ṭi* = مَشْيَتى und قَهْوَتى (S. 143), wenngleich bei deren Grundformen و und ى wertlich mehr Konsonanten sind als Halbvokale. Und wiederum auffälliger als *mébbei͜dęk*, *méššei͜ṭi*, *qáhhau͜ṭi* sind Formen wie *iqarrîwök* „sie

Digitized by Google

lehren dich lesen" und *qrâwöh* „sie lasen ihn" (S. 130). Warum — so fragt man sich — ist hier ein epenthetischer Vokal vor dem *k* und *h* nötig? Hätten sich *iqarrîu* + *k* und *qrâu* + *h* nicht ruhig zu *iqarrîuk* und *qrâuh* gestalten können? Das geschah nicht, sondern es wurde in diesen Formen das doch ganz flüssige *u* als Konsonant aufgefaßt, dem vor einem folgenden Konsonanten ein epenthetischer Vokal zur Erleichterung der Aussprache beigegeben werden mußte. Ich lasse mich auf diese, etwas minutiös aussehende Untersuchung übrigens nur deshalb ein, weil ich nicht wünsche, daß man bei jenem *iqarrîwöh*, *qrâwöh* den Antritt eines *öh* vorfinden wolle; ein beduinisches *öh* (*ăh*, *ah*, *âh*) gibt es in diesem rein städtischen Dialekte n i c h t.

Sehen wir uns nach diesem Exkurse das Gebiet der Morphologie des Tlemsenischen weiter an, so bemerken wir da z. B., daß beim Verbum die VII. Form des Klassischen äußerst häufig vorkommt und sozusagen als Passiv zur I. figuriert, — z. B. (aus dem Paradigma) *nsrõq*, *nsérgöṭ*, *nsréqṭ*; Imperf. *jẹ́nsröq*, *jẹ́nserqu*. Bei tert. semivoc. bildet man *nksâ*, *jẹ́nksa*. Auch die VIII. ist nicht unbeliebt: *ftrõq*, *ftérgöṭ* und weiter mit genau den Vokalverhältnissen der VII. Form. In der X. wird gemäß den Lautgesetzen des Dialektes ست zu *ss*: استكبر wird *ssékber*, *ssékbreṭ*, *ssekbérṭ*, *ssékbru* (Impf. *jẹssékber*) konjugiert. Paradigma der *Fsâl*-Form = klass. XI ist *sfâr*, *sfâreṭ*, und dann *sfârîṭ*, *sfârîṭu*, *sfârîna*. Dabei ist das *î* eigentlich gar nicht so merkwürdig, denn das *r* ist ja eigentlich ein *rr*, und die Verba med. gem. konjugieren natürlich auch in diesem Dialekte auf die bekannte vulgäre Weise (*meddîṭ*, *meddîṭu*, *meddîna*). Wenn nun auch bei VII. und VIII. (und vermutlich auch X.) Formen des Tlemsenischen, und zwar bei solchen Formen von Verbis med. semivoc., Bildungen der Art *nbẫṭ* „ich bin verkauft worden" und *ḥtẫǧîṭ* „ich habe bedurft" (s. S. 81 f.) vorkommen, so ist hinsichtlich deren Entstehung wohl anzunehmen, daß sie Analogien zu jenem *sfârîṭ* darstellen (in diesem Sinne spricht sich denn auch M. auf S. 81 aus, wo es Z. 15 aber „XIe forme" statt „IXe forme" heißen muß). M i s c h formen sind in diesem Dialekte häufig: VII + VIII repräsentieren *nṣṣâd*, *nṭkél* (√ صيد, اكل); VII + T-Formen kommen sehr häufig vor, — z. B. *nṭqrâ* „lesbar sein", *nṭḥöll* „sich öffnen lassen" (einfache T-Formen kommen in diesem Dialekte dagegen nicht vor). Ziemlich schwierig zu erklären sind die Formen *ṭaḥsâbni* und *ṭqâsni*, die beide „ich dachte" oder „ich denke" bedeuten (s. S. 87); hier liegen wahrscheinlich die verstümmelten Nomina verbi احتساب und اقتياس vor (vgl. etwa maltes. *baḥsíebni* derselben Bedeutung = حسباب + ني, z. B. in meinen Maltes. Studien 44, 3).

Beim Nomen tritt im Tlemsenischen das Bestreben die Form $c^1vc^2c^3$ zu $c^1c^2vc^3$ zu verändern viel häufiger auf als in den öst-

Digitized by Google

licheren Dialekten des Maghreb; Ausspracheweisen wie z. B. *qmáḥ* قَمْح, *rbáḥ* رِبْح, *mláḥ* مِلْح wären in Tunis unmöglich. Die c¹c²v́c³-Form akzeptieren in Tlemsen (wie ja auch in Marokko) mehrere Nomina der Form فعال, deren letzter Radikal ع oder ح ist, — z. B. *dráʒ* „Arm" (*dérʒę* „mein Arm"). Reichliche Belege führt M. für die *ṭa—eṭ*-Form des Nomens auf (nebenbei bemerkt: statt „forme en *ṭṭ*" wäre eben doch wohl besser „forme en *ṭa—eṭ*" zu schreiben; in offener Silbe ist das *a* — natürlich sekundär — lang, und für das *e* kommen bisweilen unbedeutende Variationen vor), die übrigens fürs Algierische wie fürs Marokkanische schon bekannt ist; die *ṭa—eṭ*-Formen sind stets aus فَعّال (oder فَعْلال) oder aus Nisben gebildet, s. z. B. *ṭāḥaddâdeṭ* „Schmiedehandwerk", *ṭaḥrāmîjeṭ* „Dieberei", *ṭāfendâqeṭ* „Herbergswirtberuf". — Im Dual geht das Tlemsenische hinsichtlich der Differenzierung der Dualendung in *în* und *áin* (*éin*) mit dem Marokkanischen Hand in Hand: bei Zeit- und Maßbegriffen wendet man die letzte Ausspracheweise (z. B. *ʒāméin, röṭláin*), andernfalls die erstere (z. B. *reǧlîn*) an; bei Paarbegriffen — wie eben *reǧlîn* — fungiert der Dual gelegentlich als Plural (s. S. 102: *ęrrṭîla ʒándha ṭménja dęrreǧlîn* „die Spinne hat 8 Füße"), — ähnlich in Tunis und Marokko. Übrigens habe ich von Leuten aus Westalgerien für *áin*, *éin* hier häufig *âin*, *êin* gehört. — Kühne (innere) Pluralbildungen fünfkonsonantiger Nomina sind im Tlemsenischen nicht selten; vgl. z. B. S. 109 *qrâfṭen*, Pl. von *qarfṭân* „Kaftan"; das Kühnste leistet sich in dieser Beziehung ja allerdings das Maltesische. Interessant ist die Verkürzung von واحد ال (= unbestimmter Artikel des Deutschen) zu *ḥal-*: z. B. in *ḥarrâǧel*, *ḥalmrâ*, *ḥakkúrsi*, *ḥaqqáhwa*; das *l* des Artikels wird hierbei auch vor *k* und *q* assimiliert.

Beim Pronomen springt das End-*n* mehrerer Formen des Pron. pers. abs. gewiß manchem ins Auge: „du" (comm.) = *nṭîn*[1]) oder *ènṭîn* (dann übrigens auch *nṭîna*, *ènṭîna*), „ihr" = *nṭūmân* oder *ènṭūmân*, „sie" = *hūmân*. Dies *n* ist zweifellos der berberische Lokalexponent, — vgl. in meinem „Handbuch des Schilḥischen von Tázĕrwalt" (Leipzig 1899) bei der Aufführung des Pronomens die Formen *nkí* oder *nkín* = „ich", *kií* oder *kiín* „du" (M.), *kimí* oder *kimín* „du" (F.), *ntá* oder *ntán* „er". — Beim Antritte vokalisch anlautender Suffixe an die 3. Pers. s. f. pf. des Verbs verlängert das Tlemsenische den kurzen Endvokal jener Verbalform zu *â* (*å*, *å*), — also z. B. in *ḍörbâṭu* = ضربَتْه (in Tunis dagegen *ḍårbýttu*, aber in Tripolis wiederum *ḍǫrbâtäh*, und im Marokkanischen *ḍrbâṭu*, wie mir Herr Prof. Fischer mitteilt); doch beim Verb.

1) *ntîn* der betr. Stelle (120, 6) ist sicher Druckfehler.

Digitized by Google

med. semivoc. wird der betr. Vokal elidiert, — also z. B. in *ḫânṭu* „sie betrog ihn" (wiederum wie im Marokk., nach Prof. Fischer).

Unter den Zahlen fällt *ṭésöd* „neun" auf, obwohl ähnlich-klingende Formen des Marokkanischen schon bekannt sind (s. Aug. Fischer, l. c., Bd. I, S. 226). Nach einer Bemerkung M.'s auf S. 156 spricht man so (mit *d*) des Fa'l halber, da man auf diese Weise Anklang an die √ سعد erhält; darauf weist auch die merkwürdige Zählmethode hin, auf welche in Tlemsen die Drescher die mit den ausgedroschenen Körnern angefüllten Metzen abzählen, — sie zählen nämlich: *allâh wâḥad* (nach Sure 112) = 1, *barkṭéin* = 2, *ubárket sîdi rsûl allâh* = 3, *nérbḥo inšallâh* (wegen des Anklangs von ربح an ربع) = 4, *lḫémsa f-éin blis* (die fünf Finger dem Teufel ins Auge!) = 5, *ufṣáin wúldu* (und ins Auge seines Sohnes!) = 6, *ešséb-a men šánd allâh* (Anklang von شبع an سبع) = 7, *ṭân ešséb-a* („wiederum Sättigung"; Anklang von *ṭân* „auch" an شامن) = 8, *néssöʒdu bellâh* (wir werden durch Gott beglückt) = 9, *ṣḥâb ɛnnbî* (d. h. العشرة المبشّرة) = 10. Die in Klammern gegebenen Zusätze sind von Marçais (S. 284).

Die die Formenlehre des Buches schließenden Partien über Partikeln, Adverbien u. dergl. sind nicht etwa bloße Registrierparagraphen des aufzuführenden Materials, sondern enthalten vielmehr reiche etymologische Exkurse, wie solche übrigens durch das ganze Buch hindurch eingestreut sind, was den relativ geringen Umfang des Glossars erklärt. — Über den Inhalt der Texte will ich mich hier nicht weiter auslassen, dagegen einige wenige Stellen des Buches anführen, wo ich mit den Angaben und Ausführungen M.'s nicht übereinstimme, bezw. Druckfehler vermute. In dieser Hinsicht zitieren wir 16, 10 *mûčo* petit garçon de bain (esp. mozo): *mûčo* ist etymolog. aber span. mocho (woher muchacho kommt; s. Diez, Wörterb. der roman. Spr. sub muchacho und mozo in II b). — 19, 10 le ء initial . . . dans un certain nombre de mots . . . s'est réduit à une simple voyelle a, u, i: besser wäre wohl gesagt: das ء schwindet, und der Vokal, den es trägt, beginnt anlautend. — 51, 5 *mūḥáll* „impossible": *m.* ist natürlich Druckfehler für *mūḥâl*. — 85, 17: l. افعالْ statt افتعالْ (XI. Form). — 90, 6 v. u. la forme classique *áḥaff*, *árâqq*: die sonderbare Akzentuierung dieser Elative charakterisiert sich wohl als Druckfehler. — 248, 86 *dik essâ-a ṭṭáleb jéfṭi lkúll wâḥad mn elâj álli kân mwáqqöf ʒáliha* „le maître leur dicte alors à partir du verset où il s'était arrêté": ich zitiere die Stelle bloß deshalb, um zu betonen, daß ich die Anwendung des (lautliche Beeinflussung zweier Nachbarwörter so praktisch markierenden) Bindestriches ungern bei M. vermisse; ich würde einen solchen nach *mn* und

Digitized by Google

und *elâj* (für *elâja*) setzen. — 315, sub *msîd*: ich füge hinzu, daß ich selber schon einmal über *msîd* = مسجد und *ḥâija* = *ḥâja* = حاجة gesprochen habe, und zwar in Bd. 56, S. 425 dieser Zeitschrift.

Viel ist es also nicht, was ich für das M.'sche Buch an Desiderien nachzutragen habe; denn das schöne Werk ist, von diesen wenigen Beanstandungen abgesehen, überall korrekt und kann allen denen, die sich für maghrebinisches Arabisch interessieren, auf das wärmste empfohlen werden, — namentlich auch allen denjenigen, die im nächsten Frühjahre, bei Gelegenheit des XIV. Orientalistenkongresses, Algier oder den Maghreb überhaupt zu besuchen vorhaben. Schon jetzt wird mancher dieser zukünftigen Afrikareisenden in Katalogen, die den Artikel „Vulgärarabisch" enthalten, nach Titeln von Büchern forschen, die ihm das algierische Arabisch nach einer guten und praktischen Methode beibringen könnten. Da möchte ich dem Betreffenden anraten, seine algierischen Sprachstudien damit zu beginnen, daß er das M.'sche Buch gründlich durchstudiere und das darin enthaltene Vokabelmaterial ausziehe und auswendiglerne. Es lernt dann der Betreffende zunächst zwar bloß einen Lokaldialekt Algeriens und allerdings nicht den der Hauptstadt der schönen französischen Kolonie; doch sicherlich wird ihm die Erlernung dieses einen — des tlemsenischen — Lokaldialektes nach einer so soliden Methode zum Verständnisse der κοινὴ διάλεκτος des Landes (denn eine solche existiert, wenn sie auch nicht so ganz scharf umrissen ist, wie etwa die klassische Literatursprache) oder zum Verständnisse andrer Lokaldialekte besser förderlich sein, als Vorstudien an der Hand eines der sonstigen, zahlreichen Lehrbücher, die ein Allgemeinalgierisch oder den Dialekt der Stadt Algier zu lehren behaupten. Ich meine nicht, daß jene sämtlich unbrauchbar sind: Bel Kassem Ben Sediras „Dictionnaire français-arabe" mit seiner kurzen grammatischen Skizze, oder auch dessen „Dialogues français-arabes" [1]) können sich mitunter ganz brauchbar erweisen (und wohl noch manches andere Buch dieser Art): nur taugen sie nicht zum autodidaktischen Erfassen des Lautwesens und der Betonungsverhältnisse des Algierischen, sie können dem Lernbegierigen eben bloß eine ganz vage Vorstellung jenes Dialektes verschaffen. Anders ists beim trefflichen Marçais'schen Buche.

Auf zwei andere Neuheiten auf dem Gebiete der Erforschung der westalgierischen Dialekte müssen wir hier hinweisen, wenn wir auch eine umfangreiche Besprechung von ihnen, des Raumes wegen, nicht anschließen können. Die eine ist ein lehrreicher Artikel des durch seine soliden Arbeiten über Sprache und Religion des Maghreb

1) Die Bücher sind bei A. Jourdan in Algier öfters aufgelegt worden. — Ein gar nicht ungeschicktes Büchlein ist übrigens „Le Guide d'Alger. Manuel français-arabe. Dialogues avec la prononciation" par Bou Médine & A. Sintès. Alger, Librairie A. Sintès. 1902. Fr. 1,50.

Digitized by Google

wohlbekannten Edmond Doutté, betitelt „Un texte arabe en dialecte oranais" (aus den Mémoires de la Société de linguistique de Paris, Bd. XII, S. 335—406), der uns einen Text (eine Beduinensage über einen Fürstensohn namens *ennâir bû gérn*) in arabischer Schrift, Transkription und Übersetzung vorlegt; zahlreiche Noten linguistischer oder nichtlinguistischer Natur (im Ganzen 235) illustrieren diese Textpartien, während den Schluß des Artikels der 24 Seiten starke Abschnitt „Quelques observations de phonétique et de grammaire" bildet. In Einzelheiten gehen Doutté und Marçais (der sich in seinem Werke natürlich auch öfter über das Oranische ausläßt) hinsichtlich ihrer Angaben bisweilen auseinander; aber die Hauptsache, nämlich die Angabe M.'s, daß der Dialekt der Stadt Oran ein städtischer Dialekt beduinischen Gepräges sei (s. oben S. 671 f.) bestätigt der D.'sche Artikel durchaus. Schade ists, daß D. die Betonung zu markieren unterläßt[1]); daß die Gestalt der von ihm gewählten Transkriptionszeichen teilweise eine von der üblichen Art abweichende ist, bleibt schließlich eine bloße Äußerlichkeit. Rätselhaft erscheint uns, warum in Oran, wo ث ganz normal als Spirans *ṯ* ausgesprochen wird, als gewöhnlicher Laut (neben gelegentlichem *d*) für ذ der des weichen ital. *z* (also *d* + *z* [stimmhaftes *s*] in frikativer Verbindung) gewählt wird, — so z. B. in *d͜zheb* „Gold" 346, 15 oder *ḫud͜z* „nimm!" 347, 7 v. u. Vielleicht geschah dies im Bestreben, möglichste Differenzierung der zuweilen recht ähnlich klingenden Laute *ḏ* und *ḍ* (weiches engl. *th* mit Emphase) zu gewinnen.

Mit der anderen Arbeit meinen wir die von dem als Dolmetscher arabischer Schriften schon bekannten General Faure-Biguet angefertigte Übersetzung der (nicht schon im Originalwerke übertragenen) Textpartien des bekannten nützlichen Buches von Delphin über das Arabische von Oran und Westalgerien überhaupt: „G. Delphin. Recueil de textes pour l'étude de l'arabe parlé". Traduction par le général G. Faure-Biguet. Alger, Pierre Fontana, 1904. Da diese Übersetzung, wie eben gesagt, die im Originalwerke arabisch und französisch gegebenen reichhaltigen Noten nicht aufgenommen hat, ist sie ohne Hinzuziehung jenes ersteren allerdings nicht recht genießbar; Folkloristen werden sich also beide Bücher anschaffen müssen. Angenehm ist, daß der Übersetzer seinem Buche ein Sachregister angefügt hat. Übersetzungsfehler haben wir in dieser verdienstvollen Arbeit nirgends, Druckfehler selten aufgefunden (in letzter Hinsicht z. B. 13, 23: *beddeda* l. *bededda* „Fleischsack"). In vielen Fällen, wo arabische Wörter in Transkription vorkommen,

1) Wir können die Begründung dieser Unterlassung (s. S. 1 des Art.) nicht ganz billigen: Nous avons négligé l'accentuation qui répond ici aux règles fixées par Stumme et Fischer; l'accent est en général peu sensible et dans certains cas, comme dans quelques mots formés de deux longues, c'est à peine si on le perçoit.

Digitized by Google

vermutet man zunächst Druckfehler bei dem betr. Transkriptionsworte, sieht dann aber ein, daß der Übersetzer wirklich in der betr. Fassung hat schreiben wollen, um dem französischen Leser lieber in schlechter Transkription Bekannteres, als in guter Transkription Femdartiges vorzusetzen (deshalb muß der صفصاف-Baum denn sein trait d'union haben: ç a f - ç a f). Ich glaube sicher, daß, wenn der Herr General die Arbeit Marçais's oder die Doutté's vor Drucklegung seines Übersetzungswerkes in Händen gehabt hätte, er vielleicht einen Exkurs über die Unzulänglichkeit der bei seinen Landsleuten üblichen Methode der Umschrift arabischer Wörter seinem Buche angefügt haben würde. Doch in Marçais und Doutté sind ja nun zwei Apostel entstanden, die das Banner der Phonetik hochzuhalten predigen.

Hans Stumme.

Franz Nikolaus Finck. Lehrbuch des Dialekts der deutschen Zigeuner. Marburg, N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.

Bei der Abfassung des vorliegenden Lehrbuches wurde Herr Dr. Finck von der Überzeugung geleitet, daß in der gegenwärtigen Lage der Zigeunerphilologie ein genaues Studium der einzelnen Mundarten am dringendsten geboten sei. Was speziell die deutschen Zigeuner betrifft: eine von ihnen selbst aufgezeichnete Literatur gibt es so gut wie gar nicht, andere müssen also das sprachliche Material herbeischaffen, und dazu sind nur diejenigen imstande, welche sich mit Zigeunern in deren eigener Sprache unterhalten können, was die Erlernung des Idioms voraussetzt. Dazu gewähren die bis jetzt veröffentlichten Schriften nur eine ungenügende Hilfe. Die Angaben sind vielfach ungenau und öfters einander widersprechend, gerade weil sie meistens von Leuten herrühren, welche weder phonetisch noch überhaupt linguistisch geschult waren. Der Plan des Verfassers war also durchaus berechtigt, man braucht darüber kein Wort zu verlieren; und wenn ein so feiner Kenner der deutschen Zigeunermundart, wie Herr Dr. Finck, dem Übel abzuhelfen sich bemüht, da darf man eine völlig zuverlässige Arbeit erwarten. Sehr viele Leser werden seine Lautlehre und seine Bemerkungen über die Betonung dankbar entgegennehmen ohne dieselben kritisch prüfen zu können, denn nur wenige könnnen aus eigener Erfahrung urteilen z. B. über den Unterschied zwischen offenen und geschlossenen *e*- und *o*-Lauten, sowie über die Abwesenheit stimmhafter Mutae. Wer die Absicht hat sich mit Zigeunern in Verbindung zu setzen, wird ohne Zweifel aus diesen einleitenden Kapiteln großen Nutzen ziehen.

In seiner grammatischen Darstellung hat der Verfasser ge-

Digitized by Google

flissentlich von allen sprachgeschichtlichen Erklärungen abgesehen und nur die Tatsachen geben wollen. Er meint, nicht wenige werden daran Anstoß nehmen. Man könnte allerdings meinen, diese Grammatik werde die Mehrzahl ihrer Leser finden unter Philologen, welche, indem sie praktischen Unterricht erhalten, sich zugleich sehr gerne über die Sprachgeschichte belehren lassen. Doch wird man auf der anderen Seite auch die Vorzüge des rein praktischen Verfahrens anerkennen, und da der Verfasser so leicht Formen aus andern Dialekten und verwandten oder fremden Sprachen hätte heranziehen können, muß man die Konsequenz bewundern, mit welcher er die Aufgabe, die er sich gestellt hat, zu lösen versucht. Nur ist nicht zu verneinen, daß die deskriptive Darstellungsweise ebensogut wie die historische ihre eigentümlichen Schwierigkeiten hat. Denn man muß doch die Tatsachen in irgend einer Anordnung vorführen, aus praktischen Rücksichten muß irgend ein Verhältnis zwischen verschiedenen Sprachformen festgestellt werden, und dabei folgt man entweder der historischen Darstellungsweise, welche schließlich allein der Wahrheit entspricht, oder man kommt sehr leicht zu künstlichen Kombinationen, welche den Sachkundigen vielleicht unbefriedigt lassen. Eine gewisse Inkonsequenz ist hier schwer zu vermeiden. So z. B. sagt der Verfasser S. 15, das Part. praet. sei schließlich identisch mit dem Präteritalstamm, und das *l* von *pilo* liege dem *j* von *pijom* zu grunde. Diese Mitteilung gehört in den Bereich der historischen Wissenschaft. Nun wird aber S. 14 gesagt, der Präteritalstamm *pij-* werde aus dem Präsensstamm gebildet „durch Anfügung von *j*". Der weniger geübte Leser muß hier eine Schwierigkeit finden: soll er nun zugleich den Präsensstamm und das Part. für die Grundform halten?

Bei der Behandlung der Verbalformen geht der Verfasser aus von dem „Präsensstamm", wobei angedeutet wird, daß dieser Stamm sich zu erkennen gibt im Sing. des Imper. Folglich wird bei dem Wort für *geben* als Präsensstamm postuliert *de*, und für *dāwa*, *dēha* u. s. w. wird angenommen, diese Formen seien entstanden aus **de-ā-wa*, **de-ē-ha* u. s. w. (S. 4). Eine solche Vorstellung ist doch, wie ich glauben möchte, etwas bedenklich, denn man fragt sich: wird dies nur aus rein praktischen Gründen so angesetzt, damit man sich die tatsächlich vorhandenen Formen leicht ins Gedächtnis präge, oder behauptet der Verfasser, daß Formen wie **de-ā-wa* wirklich einmal in der deutschen Zigeunersprache bestanden haben? Letzteres ist offenbar nicht gemeint; dann aber möchte man doch die Ansetzung derartiger Gebilde am liebsten vermeiden. Die nächstliegende Tatsache ist, daß in *dāwa* das *a*, wie Miklosich sagt, nicht als wurzelhaft empfunden wird, daß *dāwa* also ein Präsens ist wie *anāwa* und dergl., und zugleich, daß als Imper. dazu gebraucht wird *de*. Dies könnte man sagen ohne sich auf eine historische Erklärung einzulassen, und es hätte die Darstellung der Präsensformen nicht erheblich kompliziert. Von alters her gibt es in der

Digitized by Google

Schulgrammatik „unregelmäßige" Zeitwörter. Der weniger geübte Leser dieser Grammatik hält sich davon überzeugt, *lejom* sei gebildet aus dem *le*, das als Imper. gebraucht wird. Wäre es unmöglich gewesen sämtlichen Präteritalformen eine selbständigere Stellung dem Präsens gegenüber zuzuweisen, und die Zusammengehörigkeit von *mulo* und *muj-*, *pilo* und *pij-* mehr in den Vordergrund zu rücken?

Auch die Behandlung der Nominalflexion gibt zu derartigen Fragen Anlaß. Die §§ 35—40 bilden allerdings ein kunstvolles Ganzes, auch hier treten — wenn ich so sagen darf — die pädagogischen Rücksichten deutlich hervor, aber es wird dem Anfänger wahrscheinlich nicht leicht sein, diese Darstellung mit ihren Unterabteilungen zu bewältigen. Wer in erster Linie bestrebt ist alle Erscheinungen in den Rahmen allgemeiner Regeln einzufassen, der wird bisweilen gezwungen, eine ziemlich einfache Wahrheit in etwas schwerfälligerer Weise anzudeuten. So werden S. 19 alle Wortklassen zusammengestellt, wobei der Nom. Plur. die Singularform + *a* zeigt. Darunter werden gebracht alle Wörter auf *i*, „wobei stammauslautendes postkonsonantisches *i* der Belebtes bezeichnenden Maskulina ausfällt". Diese Bemerkung scheint wichtig, sie bezieht sich aber auf eine Klasse, welche in der Praxis eigentlich nur aus einem einzigen Wort besteht: gemeint ist, daß *jagari* im Nom. Plur. *jagara* hat (vgl. S. 24, Nr. 7). Nach § 37 wird jeder Nom. Plur. „durch Anhängung eines Suffixes" an die „Stammform" gebildet. Das läßt sich bequem sagen z. B. für *romnja* zu *romni*, *graja* zu *grai*; von den Pluralen *tšawe* und *weljuni* muß nun folglich behauptet werden, sie seien gebildet durch Anfügung von *e*, resp. *i*, „vor dem jedoch der stammauslautende Vokal schwindet". Der Leser meint also, *tšawe* habe vor dem *e* ein *o* verloren: ist es im Interesse der Sache, dieser irrtümlichen Auffassung Vorschub zu leisten? Wenn eine lateinische Schulgrammatik lehrte, der Stamm von *annus* sei *anno*, und der Plur. *anni* werde gebildet durch Anfügung von *i*, vor dem das *o* schwinden müsse, würde der sachkundige Pädagoge das gutheißen? Wenn der Obliquus von *džamba* faktisch *džamba* ist, wozu ist es da nötig in einer praktischen Grammatik zu behaupten, daß hier ein *a* angehängt werde, vor dem „auslautendes *a* schwindet"? Es ist, glaube ich, bloß darum, weil das System des Verfassers die Anfügung eines Suffixes in jedem Falle erfordert. Hätte die ganze Darstellung sich nicht einfacher und bequemer gestaltet, wenn der Verfasser nach herkömmlicher Weise Maskulina und Feminina getrennt hätte, und wenn z. B. der Voc. Plur. nicht von der „Stammform" abgeleitet, sondern im Anschluß an den Nom. Plur. betrachtet wäre? Für die Maskulina könnte man ansetzen: Plurale auf *-a* haben den Voc. auf *-ale*; *-ale* gilt auch für die Plurale auf *-e*. Für die Feminina: Plurale auf *-ja* haben den Voc. auf *-jale*; Plurale auf *-i* haben *-ale*. Die beigefügten Paradigmata würden die Sache völlig klarlegen.

Digitized by Google

Am Ende der Grammatik wird bemerkt: „Die Wortfolge ist im allgemeinen dieselbe wie im Deutschen, bedarf daher keiner Erörterung". Wenn der Verfasser aber die Sprachgewohnheiten des Deutschen als bekannt voraussetzt, hätte er sich da auch nicht an andern Stellen kürzer fassen können? So wird z. B. § 59 der Fragesatz ordentlich definiert, und so gibt es auch anderswo Auseinandersetzungen, z. B. § 60 über die Passivkonstruktion, deren Ausführlichkeit vielleicht nicht unumgänglich war.

Wären obige respektvolle Bemerkungen einigermaßen begründet, so würden sie doch das Hauptverdienst dieser Grammatik gar nicht berühren. Dieses liegt ja in der Gewissenhaftigkeit, mit welcher der Verfasser das von ihm selbst geprüfte Material vorgeführt hat. Nur was er aus eigener Erfahrung weiß, hat er aufgenommen. Bisweilen bleibt mir etwas unklar. So werden z. B. die Part. praet. von *dāwa* und *lāwa* nirgends gegeben. Sind sie wenig oder nicht gebräuchlich? Es heißt ja § 60, daß die passivische Ausdrucksweise nach Möglichkeit vermieden wird. Oder soll man sie bilden nach der § 22 gegebenen Regel? Geht man aber, dieser zufolge, aus von *de-*, *le-*, so konstruiert man Formen, die vielleicht gar nicht existieren, denn die ersten Silben dieser Partizipia, falls sie gebraucht werden, werden doch wohl *di-*, *li-* lauten.

Von den Sprachproben darf man sich überzeugt halten, daß sie wirklich die eigentlich deutsche Zigeunermundart darstellen, das Glossar bietet viel mehr als zur Übersetzung dieser Stücke erfordert wird. Es ist überaus wertvoll. Manches Wort aus Bischoff und aus Liebich, das von Sowa für nicht genügend gesichert hielt, findet man hier verzeichnet, so z. B. *búnduk*, Flinte, von dem von Sowa vermutete, es sei in keinen Zigeunerdialekt aufgenommen; vergl ferner *balūna*, Pfanne, *bédətsa*, *búsex*, *dómbado*, *dūlo*, *gēro*, *giwéngəro*, *gránša*, *grózno*, *kamər-*, *kíbiko*, *kóti*, *medŕa*, *medšúnša*, *prinjēri*, *pusíngka*, *p'ukelmáto*, *sajákəri*, *sálmendo*, *sírna*, *štargōli*, *šterowítsa*, *tšaplāro* und sehr viele andere. Seinem Plan gemäß hat der Verfasser nirgends etymologische Angaben eingeschaltet. Man kann es bedauern, aber man sollte sich wenigstens damit trösten, daß jetzt völlig zuverlässige Formen vorliegen. Man nehme z. B. das bei Liebich verzeichnete *baluna*. v. Sowa meinte es sei vielleicht entstanden aus fr. *poêlonnée*, das aber nicht die Pfanne, sondern den Inhalt derselben bedeutet. Finck gibt *balúna*, und zu dieser Betonung stimmt *poêlon*, das gerade *pfanne* bedeutet. Darf man also annehmen, daß aus einem französischen Wort auf *-on* ein Zigeunerwort auf *-ūna* entstehen konnte? In dem Fall möchte ich *weljúna* nicht mit v. Sowa auf d. *violine*, sondern auf fr. *violon* zurückführen: warum hätte sonst *violine* nicht ein Wort auf *-ína* ergeben, wie z. B. in *lowína* eine derartige Form vorkommt? So lange man das Wort *foreška* nur aus Liebich kannte, war es erlaubt an der Richtigkeit dieser Form zu zweifeln; jetzt wird die Angabe Liebichs von Finck bestätigt, und kann man versuchen die

Digitized by Google

Etymologie zu finden. v. Sowa fragt ob *foréška* (Eichhorn, Fuchs) mit fr. *forêt* zusammenhängen könne. So viel ich weiß gibt es neben *forêt* als Adjektiv nur *forestier*, womit man hier nichts anfangen kann. Wegen der Bedeutung *eichhorn* liegt es nahe zu denken an poln. *wiewioreczka*, worin die erste Silbe durch Haplologie wegfallen könnte, und ein $f < w$ ist nicht ganz unmöglich: *foreška* wäre dann im Grunde fast identisch mit *wewərítsa* und *wewərítska*, nur hätte es sich durch nicht näher bestimmbare Ursachen anders entwickelt. Solcher Rätsel gibt es viele, und auch wenn man vorläufig bei dem *non liquet* bleiben muß, so hat der Verfasser durch seine Arbeit doch wenigstens eine sichere Grundlage geschaffen. Eine ganz neue Form ist *nepúto*, Neffe; und *mónəla*, das neulich von Herrn Prof. Pischel gefunden ist in der Bedeutung *blaubeere*, hat hier die Bedeutung *flieder, syringe.*

Schließlich erlaube ich mir auf ein paar Versehen hinzuweisen. S. 43 steht *pušumen* offenbar für *pušumes*. S. 45 bedeutet *hárga* im Satze *me gjom táisa jáke hárga te sōwél* doch gewiss spät, was v. Sowa für die östliche Mundart auch angibt; im Glossar des Verfassers steht nur „*hárga*, lange". Das S. 46 verwendete Adj. *síntəno* ist unerklärt geblieben, und *sikər-* heißt im Glossar nur „lehren, lernen", obgleich es auch vorkommt in der Bedeutung etwas zeigen, sehen lassen (z. B. S. 46). S. 21 unter *β)* sind die Worte „dessen *j* nach *l* und *n* schwinden kann" ein Fehlgriff: der Verfasser will ja gerade behaupten, daß *l* und *n* vor *j* schwinden. S. 26 steht Vokative statt Lokative, S. 67 steht „*k'élədo*, Buße" statt „Russe".

A. Kluyver.

Digitized by Google

Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluss der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke. Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor. Anerbieten der Herren Kollegen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank akzeptiert. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

Marr, Bernhard – Der Baum der Erkenntnis. Eine mythologisch-etymologische Studie. Dux, C. Weigend [1904]. K. 3 = Mk. 2,50.

Howardy, G. – Clavis cuneorum sive Lexicon signorum assyriorum linguis latina, britannica, germanica sumptibus instituti Carlsbergici Hauniensis compositum. (1. Lieferung.) Lipsiæ apud Otto Harrassowitz, Hauniæ apud Siegfried Michaelsen, 1904. Mk. 5.

Fragments de l'exégèse biblique de *Menahem bar Helbo* (Auteur du XI-e siècle). Recueillis, édités et annotés par Samuel *Poznański*. [Auch mit hebr. und russ. Titel.] Varsovie, Imprimerie de Schuldberg et Cie., 1904.

Poznanski, Adolf – Schiloh, ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre. I. Teil: Die Auslegung von Genesis 49, 10 im Altertume bis zu Ende des Mittelalters. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1904. Mk. 15, geb. Mk. 16.

Consolo, Federico „Yehiel Nahmany Sefardi" – Un poco più di luce sulle interpretazioni della parola סלה. Firenze, Bernardo Seeber, 1904. Lire 1,50.

Sluys, David Mozes – De Maccabaeorum libris I et II quaestiones. Specimen litterarium inaugurale. Amstelodami 1904.

The Sixth Book of the Select Letters of *Severus Patriarch of Antioch* in the Syriac Version of *Athanasius of Nisibis* edited and translated by E. W. *Brooks*. Vol. II. (translation) part II. Published for the Text and Translation Society by Williams & Norgate, London, 1904.

The Book of Consolations or the Pastoral Epistles of *Mâr Îshô'-Yahbh of Kâphlânâ* in Adiabene. The Syriac Text edited with an English Translation by Philip *Scott-Moncrieff*. Part I. The Syriac Text. London, Luzac & Co., 1904. [In Luzac's Semitic Text and Translation Series.]

Labourt, Hieronymus – De Timotheo I Nestorianorum patriarcha (728—823) et christianorum orientalium condicione sub chaliphis abbasidis. Accedunt XCIX eiusdem *Timothei* definitiones canonicae e textu syriaco inedito nunc primum latine redditae. Parisiis, apud Victorem Lecoffre, 1904.

Labourt, J. – Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224—632). [Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique.] Paris, Victor Lecoffre, 1904. 3 fr. 50.

Digitized by Google

Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitāb al-hidāja 'ila farā'id al-qulūb (חובות הלבבות) von *Bachja ibn Josef ibn Paqūda* aus dem 'Andalus nebst einer größeren Textbeilage von A. S. *Yahuda*. C. F. Winter'sche Buchdruckerei in Darmstadt [1904].

Les œuvres arabes de *Theodore Aboucara*, Evêque d'Haran. Édités pour la première fois par *Constantin Bacha*. [Auch mit arab. Titel.] Imp. Alfawaïd (du Journal Alahwal), Beyrouth, 1904.

Maltesische Studien. Eine Sammlung prosaischer und poetischer Texte in maltesischer Sprache nebst Erläuterungen, von Hans *Stumme*. (Leipziger semitistische Studien, hrsg. v. A. Fischer u. H. Zimmern, I, 4.) Leipzig, J. C. Hinrichs, 1904. Mk. 4.

**Gibb*, E. J. W. – A History of Ottoman Poetry by the late ——. Volume III. Edited by Edward G. *Browne*. London, Luzac & Co., 1904. 21 s. net.

Herrmann – Lusíba, die Sprache der Länder Kisíba, Bugábu ..... speziell der Dialekt der „Bayössa" im Lande Kjamtwára. [Sonderabdruck aus d. Mitteilungen d. Sem. f. Or. Spr. zu Berlin, Jahrg. VII, 1904.]

Fumi, F. G. – Avviamento allo studio del Sanscrito. III. ed. rinnov. [Manuali Hoepli.] Milano, Ulrico Hoepli, 1905. L. 4.

Sörensen, S. – An Index to the Names in the *Mahabharata* with Short Explanations and a Concordance to the Bombay and Calcutta Editions and P. C. Roy's Translation. By the late ——. Part I. London, Williams & Norgate, 1904. 7 s. 6 d. net.

Buhler [sic für *Bühler*], Johann Georg – On the Indian Sect of the Jainas. Translated from the German. Edited with an Outline of Jaina Mythology by JAs. *Burgess*. London, Luzac & Co., 1903. 3 s. 6 d. net.

Seidel, A. – Grammatik der Japanischen Schriftsprache mit Lesestücken und einem Wörterverzeichnis sowie einer Einführung in die japanische Schrift. [Die Kunst der Polyglottie, 83. Teil.] Wien und Leipzig, A. Hartleben. Mk. 2.

Abgeschlossen am 21. 9. 1904.

Digitized by Google

Auf Kosten der D. M. G. gedruckt erschien:

Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen Strafrechts, mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei. Von Johann Kresmárik. (S.-A. aus der ZDMG., Bd. 58, 1904.) 133 S. 4 *M.* 20 *Pf.*, für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 80 *Pf.*

Digitized by Google

Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die *Post**) zu beziehen;
2) ihre Jahresbeiträge an unsere Kommissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direkt portofrei oder durch Vermittlung einer Buchhandlung regelmässig einzusenden;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichnis, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes, nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *E. Hultzsch* (Schillerstr. 50), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale*“ (Wilhelmstrasse 36/37) ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse zu richten;
5) Mitteilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* an den Redakteur, Prof. Dr. *August Fischer* in *Leipzig* (Mozartstr. 4), zu senden.

Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 18 Mark, wofür die Zeitschrift gratis geliefert wird.

Die Mitgliedschaft für Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 Mark (= £ 12 = 300 frcs.) erworben. Dazu für freie Zusendung der Zeitschrift auf Lebenszeit in Deutschland und Österreich 15 Mark, im übrigen Ausland 30 Mark.

---

*) Zur Vereinfachung der Berechnung werden die Mitglieder der D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift direkt durch die Post beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das Porto für freie Einsendung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar mit 1 Mark in Deutschland und Österreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.

Druck von G. Kreysing in Leipz

Digitized by Google

Title Page

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Hultzsch**, Dr. **Praetorius**,

in Leipzig Dr. **Fischer**, Dr. **Windisch**,

unter der verantwortlichen Redaktion

des Prof. Dr. A. Fischer.

Achtundfünfzigster Band.

IV. Heft.

Leipzig 1904,
in Kommission bei F. A. Brockhaus.

Digitized by Google

Inhalt.

Heft IV.

	Seite
Protokollarischer Bericht über die zu Leipzig abgehaltene Allgemeine Versammlung	LIII
Extrakt aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. 1903	LXII
Personalnachrichten	LXVI
Verzeichnis der für die Bibliothek eingegangenen Schriften u. s. w.	LXVII
Satzungen des Vereins „Deutsche Morgenländische Gesellschaft“	LXXIV

Aufsätze.

Die Jātakas und die Epik. Von *Heinrich Lüders*	687
Bemerkungen zum südsemitischen Alphabet. Von *Franz Praetorius*	715
Hottentottische Laute und Lehnworte im Kafir. Von *Carl Meinhof*	727
Zu G. Rothstein, Der Kanon der biblischen Bücher bei den babylonischen Nestorianern im 9./10. Jhdt. **I.** Von *Siegmund Fraenkel*. **II.** Von *W. Bacher*. **III.** Von *Gustav Rothstein*	770
Mehri- und Soqoṭri-Glossen. Von *D. H. Müller*	780
The Indian Kings named Silāditya, and the Kingdom of Mo-la-p'o. By *Vincent A. Smith*	787
Notizen. Von *Siegmund Fraenkel*	797
Der hebräische Vokalname Melopum. Von *W. Bacher*	799
Zu „Melupum“. Von *D. Simonsen*	807
Zwei türkische Inschriften. Von *Georg Jacob*	811
Zwei unveröffentlichte chaldische Inschriften. Von *C. F. Lehmann*	815
Die iranische Schützensage. Von *R. v. Stackelberg*	853
Ein Schlußwort. Von *C. F. Lehmann*	859
Psalm 2. Von *Eduard Sievers*	864
Indische Höhlen als Vergnügungsorte. Von *Heinrich Lüders*	867
Miszellen. Von *A. Fischer*	869
Pfeile aus Nabk-Holz. Von *A. Fischer*	877

Anzeigen.

Die Hāšimijjāt des Kumait, herausgegeben, übersetzt und erläutert von Josef Horovitz. Von *Th. Nöldeke*	888
Hans Stumme, Maltesische Studien. Eine Sammlung prosaischer und poetischer Texte in maltesischer Sprache nebst Erläuterungen. — Derselbe, Maltesische Märchen, Gedichte und Rätsel in deutscher Übersetzung. Von *Th. Nöldeke*	903
Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1 herausgegeben von Carl Schmidt. Übersetzung, Untersuchungen und koptischer Text. Dazu ein Tafelband. Von *J. Leipoldt*	920

Fortsetzung des Inhalts siehe dritte Seite des Umschlags.

Digitized by Google

Die Jātakas und die Epik.

Von

Heinrich Lüders.

1. Die Kṛṣṇa-Sage.

In seinem Aufsatze über eine buddhistische Bearbeitung der Kṛṣṇa-Sage[1]) bemerkt E. Hardy, daß Anspielungen auf die Geburt und das Jugendleben des Kṛṣṇa in der älteren Literatur selten seien, und daß speziell „alte Liedstrophen buddhistischer Provenienz uns hier nicht zur Verfügung ständen". Allerdings führt Hardy selbst Gāthā 35 des Mahāummaggajātaka (546) an:

Atthi Jambāvatī nāma mātā Sibbissa rājino |
sā bhariyā Vāsudevassa Kaṇhassa mahesī piyā ||

Allein er meint, daß hier der Rest einer andern Sage vorliege. Nun ist aber die in der Gāthā genannte Jambāvatī, wie ebenfalls schon Hardy bemerkt hat, doch sicherlich identisch mit der Jāmbavatī, der Tochter des Bärenkönigs Jāmbavat, die nach Hariv. 2072 Kṛṣṇas Gemahlin war:

lebhe Jāmbavatiṃ kanyām ṛkṣarājasya saṃmatām ||

Allein „daß sie Mutter des Königs Śibi sei, weiß der Harivaṃśa nicht", bemerkt Hardy. Nun heißt aber der Sohn des Kṛṣṇa und der Jāmbavatī nach Hariv. 6773 Śāmba, und die Ähnlichkeit dieses Namens mit dem Sibbi der Gāthā ist doch zu groß, als daß man auch nur einen Augenblick an ihrer Identität zweifeln könnte. Wie man sich die bestehende lautliche Differenz erklären soll, ist nicht leicht zu sagen. Wer die Form *Sibbissa* für alt hält, könnte sich auf Fälle berufen wie p. *Okkāka* für sk. *Ikṣvāku*, p. *Akitti* (Jāt. 480, 1 u. s. w.), *Akatti* (Cariyāp. 1) für sk. *Agastya*, p. *Erāpatha* (Jāt. 203, 1) für sk. *Airāvata*, p. *Nemi* (Jāt. VI, 96, 24) für sk. *Nimi*, p. *Kalābu* (*Kalāpu*) (Jāt. 522, 20 u. s. w.) für sk. *Kalabha* (Mahāv. III, 357, 4), *Kaṇṇapeṇṇā* (Jāt. V, 162, 8 u. s. w.) für sk. *Kṛṣṇaveṇā*, p. *Godhāvari* (Jāt. V, 132, 3 u. s. w.) für sk. *Godāvari*, wo überall die Paliform des Namens mehr oder weniger stark von der des Sanskrit abweicht, ohne daß man ihren gemeinsamen Ursprung in Frage stellen könnte. Wahrscheinlicher ist es mir in-

1) ZDMG. 53, 47 f.

Digitized by Google

dessen, daß ***Sibbissa*** verderbt ist. Wie unsicher die Überlieferung des Namens ist, geht schon daraus hervor, daß er im Kommentar zur Gāthā als ***Sivi*** oder ***Siva***[1]) erscheint. Und wie nahe es für einen Abschreiber lag, ein ursprüngliches ***Sambassa***[2]) oder allenfalls ***Simbassa***[3]) in ***Sibbissa*** zu verändern, wird begreiflich, wenn man bedenkt, wie geläufig den Buddhisten der Name des Sibikönigs war; gehörte doch die Erzählung von der selbstlosen Hingabe jenes Königs zu den beliebtesten buddhistischen Jātakas. Von einer in der indischen Heldensage verhältnismäßig so wenig hervortretenden Persönlichkeit wie Sāmba aber hatte ein singhalesischer Mönch schwerlich je etwas vernommen. Übrigens hat der Kommentator der Gāthā wohl noch garnicht an den Sibikönig gedacht. Er bemerkt ausdrücklich, daß der Sohn der Jambāvatī nach dem Tode seines Vaters in Dvāravatī geherrscht habe, während die Hauptstadt des Sibireiches nach der Prosaerzählung des Sivijāt. (499) und des Ummadantījāt. (527) Ariṭṭhapura, nach der des Vessantarajāt. (547) Jetuttara ist.

Allein es bleibt noch eine weitere Schwierigkeit. Nach dem Harivaṃśa ist Jāmbavatī die Tochter des Bärenkönigs. Der Palikommentator berichtet dagegen, daß sie ein schönes Caṇḍālamädchen gewesen sei; Vāsudeva, d. i. Kṛṣṇa, sei ihr eines Tages vor dem Tore von Dvāravatī begegnet, habe sich sofort in sie verliebt und sie zu seiner Gemahlin gemacht. Müssen wir diese abweichende Auffassung schon dem Dichter der Gāthā zuschreiben?

Die Gāthā bildet einen Teil der Rede des Papageien Māṭhara, der das Staarenweibchen des Pañcālakönigs überreden will, ihn zu heiraten. Die Staarin macht die Einwendung (G. 33):

„Ein Papagei liebt wohl ein Papageienweibchen, ein Staar wohl eine Staarin; wie paßt aber die Verbindung eines Papageien mit einer Staarin?“

Darauf antwortet der Papagei (G. 34—36):

„Wenn ein Verliebter eine Frau begehrt, und wenn es auch ein Caṇḍāla-Weib wäre, so ist jede[4]) Verbindung passend; falls Liebe vorhanden ist, ist keine unpassend“.

„Da ist die Mutter des Königs Sibbi, Jambāvatī mit Namen: sie war die Gattin des Vāsudeva, die geliebte Gemahlin des Kaṇha.“

„Die Kiṃpurisa-Frau Rathavatī, auch die liebte den Vaccha; ein Mann schloß eine Verbindung mit einem Tierweibchen. Falls Liebe vorhanden ist, ist keine Verbindung unpassend.“

1) So in den singhalesischen Handschriften.

2) Samba lautet der Name im Prakrit der Jainas, siehe ZDMG. 42, 496, Z. 23, 27 u. s. w.

3) Vgl. Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen, § 109. Eine Parallele für die Überführung des Stammes in die *i*-Flexion bildet das handschriftlich belegte *Sambarissa*, *Sambariṃ* für *Sambarassa*, *Sambaraṃ* in Saṃyuttanikāya I, 227.

4) Ich lese mit Bd *sabbo hi*; *sabbe hi* ist vielleicht ein stehen gebliebener Magadhismus.

Digitized by Google

Wir haben also in G. 36 ein Beispiel für die Verbindung eines Mannes mit einem Wesen, das zwischen Mensch und Tier in der Mitte steht, ja geradezu zu den Tieren gerechnet wird. Ist es da nicht ganz wahrscheinlich, daß der Dichter auch in der vorausgehenden Strophe ein ähnliches Beispiel gegeben hat, daß er also wußte, daß Jambāvatī die Tochter eines Bären war? Der Kommentator oder schon seine Vorgänger kannten die alte Sage nicht mehr; die ganze sehr ärmliche Erzählung von dem Caṇḍālamädchen Jambāvatī beruht offenbar auf den Worten *caṇḍālikām api* in G. 34. Wie wenig der Kommentator von der echten Sage wußte, geht schon aus den Schlußworten seiner Erläuterung hervor: *so pitu accayena Dvāravatiyaṃ rajjaṃ kāresi*. Es wäre meiner Ansicht nach ganz falsch, aus dieser Äußerung etwa zu schließen, daß der Kommentator eine Fassung der Sage gekannt habe, nach der ein Sohn des Kṛṣṇa den Untergang des Geschlechtes überlebte und seinem Vater in der Herrschaft folgte. Man darf aus jenen Worten nichts weiter folgern, als daß der Kommentator ein in der Sagenkunde ganz unbewanderter Mann war, der nicht einmal die buddhistische Prosaerzählung des Ghatajātaka kannte. Denn auch diese läßt, ebenso wie die brahmanische und die jinistische Fassung, die Söhne des Kṛṣṇa sämtlich in dem großen Kampfe umkommen.

Wir müssen uns nur klar machen, daß, wenn uns nur die Gāthā, ohne den Kommentar, erhalten wäre, kein Mensch je bezweifeln würde, daß sie genau die im Harivaṃśa berichtete Sage reflektiere. Und wenn wir bei gewissen Jātakas, wie zum Beispiel dem Naḷinikā- oder dem Dasarathajātaka, den strikten Nachweis führen können, daß die Prosaerzählungen nicht die alte von den Gāthās vorausgesetzte Sage wiedergeben, sondern aus bloßer Unwissenheit verstümmelte oder verschlechterte Versionen derselben sind, was verpflichtet uns dann, in einem Falle wie dem gegenwärtigen den Angaben des Kommentators höheren Wert beizumessen? Im Gegenteil, die ganze Art der Entstehung der Jātakaprosa nötigt uns, in allen Fällen, wo ein Jātaka von der alten Sage abweicht, für die Gāthās die Kenntnis der alten Sage als das Wahrscheinlichere anzunehmen, wofern der Text der Gāthā selbst dem nicht deutlich widerspricht.

Ich glaube, daß wir unter diesen Umständen auch die übrigen Gāthās, die auf die Kṛṣṇasage Bezug haben, viel schärfer von der Prosaerzählung des Ghatajātaka trennen müssen als Hardy es getan hat. Hardy meint,[1]) daß die Prosaerzählung so alt sei wie die Gāthā-Bestandteile der Jātakasammlung, d. h. in vorchristliche Zeit hinaufreiche. Ich vermag diese Ansicht nicht zu teilen.

Die Gāthās, die hier in Betracht kommen, sind schon von Hardy vollständig gesammelt. Es sind, abgesehen von der schon besprochenen G. 35 des Mahāummaggajātaka (546), die fünfzehn Gāthās

1) A. a. O. S. 30.

Digitized by Google

des Ghatajātaka (454), G. 25 des Kumbhajātaka (512) und G. 29 des Saṃkiccajātaka (530). Die Gāthās fasse ich chronologisch zunächst als Einheit; ob es einmal gelingen wird, auch hier ältere und jüngere Strophen zu unterscheiden, muß die Zukunft lehren.

Genau genommen ist es nur ein einziger Punkt, in dem die Gāthās, die Prosa und die brahmanische Sage sämtlich übereinstimmen: der Name der Stadt Dvārakā, die sich übrigens auch der Verfasser der Gāthās, wie aus G. 3 des Ghatajātaka deutlich hervorgeht, als Wohnort des Kṛṣṇa und seiner Brüder dachte. Immerhin mag man aber auch die in G. 1, 2 und 6 des Ghatajātaka erscheinenden Namen Kaṇha und Kesava hierher rechnen, da sie der Verfasser der Prosa richtig auf Kṛṣṇa-Vāsudeva bezieht. Von den Erklärungen, die der Kommentator über den Ursprung dieser Namen gibt, weiß allerdings die brahmanische Sage nichts: den Namen Kesava soll Kṛṣṇa seinem schönen Haare (*kesa*) verdanken, und Kaṇha soll sein Gotraname sein, da er zu dem Gotra der Kaṇhāyanas gehört habe.[1]) Der Kommentator faßt Kaṇha also offenbar als Äquivalent eines sk. Kārṣṇa auf. Hardy meint,[2]) man dürfe die letztere Erklärung nicht ohne Grund verwerfen. Ich glaube, er tut damit den Kenntnissen des Kommentators doch zu viel Ehre an. *Vāsudevassa Kaṇhassa* in G. 35 des Mahāummaggaj. heißt „des Kṛṣṇa, des Sohnes des Vasudeva", und weiter nichts. Der Kommentator freilich, der ebensowenig wie der Prosaerzähler die wahre Bedeutung von Vāsudeva kennt, hält dies für den eigentlichen Namen und weiß daher mit dem Namen Kaṇha nichts weiter anzufangen, als daß er ihn für einen Gotranamen erklärt.

Wir haben ferner drei Punkte, in denen sich die Gāthās, in Übereinstimmung mit der Prosa, von der brahmanischen Sage unterscheiden.[3]). Erstens wird Jāt. 454, 1; 2; 11; 15 ein Bruder des Kṛṣṇa namens Ghata[4]) erwähnt, von dem wir sonst nichts wissen. Wenigstens habe ich einen solchen Namen weder im Epos noch in den langen Listen der Brüder des Kṛṣṇa in den Purāṇas auffinden

1) Dieselbe Erklärung findet sich im Kommentar zu G. 35 des Mahāummaggajātaka.

2) A. a. O. S. 48.

3) Von der Geschichte, die den eigentlichen Inhalt des Ghatajātaka bildet, sehe ich hier zunächst ab.

4) Im Kaṇhapetavatthu stets Ghaṭa. Hardy (a. a. O. S. 26) möchte ihn mit Ghṛta, dem Sohne des Dharma, in Verbindung bringen; seine Ausführungen können mich indessen nicht überzeugen. Die buddhistischen Jātakaerzähler besaßen meines Erachtens weder solche Kenntnisse in der brahmanischen Mythologie noch solche Neigungen zu spitzfindigen Klügeleien, wie Hardy sie ihnen zutraut. Dagegen halte ich es nicht für ausgeschlossen, daß unser Ghata identisch ist mit dem in Jāt. 355 auftretenden Ghata oder Ghaṭa, der den König Vaṅka über die Nutzlosigkeit des Trauerns in unglücklichen Lebenslagen belehrt, obwohl die Prosaerzählung diesen Ghata zu einem Sohne des Brahmadatta von Bārāṇasī macht.

Digitized by Google

können. Zweitens ist nach G. 15 desselben Jātaka Kṛṣṇa der älteste Bruder (*jeṭṭhaṃ bhātaraṃ*). Nach der brahmanischen Sage ist er aber wenigstens jünger als Balarāma, wenn wir auch über sein Verhältnis zu seinen zahlreichen andern Brüdern nichts bestimmtes erfahren. Drittens gehen die Angehörigen des Kṛṣṇa nach Jāt. 530, 29 dadurch zu Grunde, daß sie den Ṛṣi Kaṇhadīpāyana kränken.[1]) Nach Mbh. XVI, 15 ff. besteht ihre Schuld vielmehr in der Verspottung der Büßer Viśvāmitra, Kaṇva und Nārada.[2]) Wir dürfen hier unbedenklich mit Hardy annehmen, daß die Gāthā die ältere Fassung wiedergibt, da sie durch die sonst ganz unabhängige Jainaversion der Kṛṣṇasage[3]) gestützt wird. Auch in der Jainaerzählung ist es der Muni Dvīpāyana, der von den Prinzen mißhandelt wird. Daß man bei der Aufnahme der Sage in das Mahābhārata den Kṛṣṇa Dvaipāyana durch ein paar andere Ṛṣis ersetzte, ist begreiflich genug. Galt er doch als der Verfasser des Werkes; er hätte also selbst erzählen müssen, wie er von den Söhnen des Kṛṣṇa verspottet wurde und wie er selber das Geschlecht des von ihm vergötterten Helden verfluchte.

Andererseits haben wir aber doch auch einen Punkt, in dem die Gāthās genauer zu der epischen Darstellung stimmen als die Prosaerzählung, und ein paar andere, wo es nach dem oben Gesagten viel wahrscheinlicher ist, daß die Strophen die brahmanische Fassung und nicht die des Prosatextes reflektieren. Jāt. 512, 25 und 530, 29 lauten:

1) Die Worte *Kaṇhadīpāyan' āsajja* sind nicht bestimmt genug, als daß man mit Sicherheit entscheiden könnte, ob in der dem Verfasser der Gāthā vorliegenden Sage tatsächlich schon wie in der Prosa des Ghaṭajātaka von einer Vergewaltigung des Ṛṣi im Anschluß an die Verspottung die Rede war. Immerhin könnte dieser Zug alt sein; dafür spricht, daß die Jainafassung überhaupt nur von einer Verprügelung des Ṛṣi zu erzählen weiß. Die alte Sage fand noch nicht etwas so Ungeheuerliches in der körperlichen Mißhandlung oder selbst Tötung eines Brahmanen. In den Gāthās wird uns von einer ganzen Reihe von Königen berichtet, die sich an Brahmanen tätlich vergriffen; ich brauche nur an den tausendarmigen Ajjuna (Jāt. 522, 23; 530, 26), an Daṇḍakin (522, 21; 530, 27), Nāḷikīra (522, 22) und Kalābu (522, 24; 313) zu erinnern. Einer späteren Zeit erschien der Brahmanenmord als ein so unerhörtes Verbrechen, daß sie kaum davon zu reden wagte. In den Sagen der Epen und der Purāṇas sind es meist wahre Lappalien, um derentwillen Fürstengeschlechter und Königreiche dem Fluche der Brahmanen verfallen. Es wäre demnach recht wohl denkbar, daß der epische Erzähler die ursprüngliche Erzählung von der Mißhandlung als allzu anstößig unterdrückte, doch ist dieser Punkt von untergeordneter Bedeutung, da die Verspottung durch den verkleideten Śāmba jedenfalls auch in der alten Sage schon den Kernpunkt der Beleidigung bildete.

2) Die späteren Purāṇas stimmen teils mit dem Epos überein, teils lassen sie Namen fort oder fügen neue hinzu. So hat z. B. das Viṣṇup. (V, 37, 6) dieselben Namen; das Padmap. (VI, 279, 61) nennt nur den Kaṇva, das Bhāgavatap. (XI, 1, 12) dagegen außer den drei genannten noch den Asita, Durvāsas, Bhṛgu, Aṅgiras, Kaśyapa, Vāmadeva, Atri, Vasiṣṭha u. a.

3) H. Jacobi, Die Jaina Legende von dem Untergange Dvāravatī's und von dem Tode Krishṇa's; ZDMG. 42, 496 f.

Digitized by Google

yaṅ ce pivitvā Andhakaveṇhuputtā
samuddatīre paricārayantā |
upakkamuṃ musalehi aññamaññaṃ
tassā puṇṇaṃ kumbham imaṃ kiṇātha[1] ||

„Kauft mir den Krug ab voll des Weines, wie ihn die Andhakaveṇhuputtas getrunken hatten, als sie, am Meeresufer sich aufwarten lassend,[2]) mit Keulen einander angriffen."

Kaṇhadīpāyan' āsajja isiṃ Andhakaveṇhuyo |
aññaññaṃ musale hantvā sampattā Yamasādanaṃ ||

„Weil die Andhakaveṇhus den Ṛṣi Kaṇhadīpāyana gekränkt hatten, gelangten sie in des Yama Haus, indem sie sich gegenseitig mit Keulen töteten."

Das Bild, daß wir uns nach diesen beiden Gāthās von dem großen Vernichtungskampfe der Yādavas entwerfen können, stimmt in allen Zügen mit dem des Mausalaparvan überein. Nach dem Epos findet das Fest bei Prabhāsa statt, am Meeresufer (*samudrānte*), wie es XVI, 67 ausdrücklich heißt. Die Yādavas betrinken sich, und in der Trunkenheit entspinnt sich der Zank zwischen Yuyudhāna und Kṛtavarman, der zum Kampfe führt (71; 72; 88):

tatas tūryaśatākīrṇaṃ naṭanartakasaṃkulam |
āvartata mahāpānaṃ Prabhāse tigmatejasām ||
Kṛṣṇasya saṃnidhau Rāmaḥ sahitaḥ Kṛtavarmaṇā |
apibad Yuyudhānaś ca Gado Babhrus tathaiva ca ||
te tu pānamadāviṣṭāś coditāḥ kāladharmaṇā |
Yuyudhānam athābhyaghnann ucchiṣṭair bhājanais tadā ||

Daß auch im Epos (XVI, 13; 94; 133) Keulen (*musala*) die Waffen sind, mit denen sich die Geschlechtsgenossen töten, hat schon Hardy betont.

Nun findet der Kampf allerdings auch nach der Prosa des Ghatajātaka am Meeresstrande (*samuddakiḷikaṃ kīḷissāmāti mukhadvāraṃ gantvā*) und mit Keulen (*musala*) statt, allein daß Trunkenheit die Ursache war, wird nicht erwähnt. Es heißt nur, daß die Fürsten eine große Halle errichteten, sie schmückten, aßen und tranken, im Spiel einander bei den Händen und Füßen packten und dabei in Streit gerieten. Und doch war die Trunkenheit ein wesentlicher Zug der alten Sage. Das geht schon aus der Art der Anführung in der Gāthā hervor; so kann man nur auf etwas

1) Ārya Śūra hat die Strophe in der Jātakamālā (XVII, 18) nachgebildet:
yāṃ pītavanto madalaptasaṃjñā Vṛṣṇyandhakā vismṛtabandhubhāvāḥ |
parasparaṃ niṣpiṣiṣur gadābhir unmādanī sā nihiteha kumbhe ||
Aśvaghoṣa spielt auf die Sage an im Buddhacarita (XI, 31):
vināśam iyuḥ Kuravo yadartham Vṛṣṇyandhakā Maithiladaṇḍakāś ca |
śūlāsikāṣṭhapratimeṣu teṣu kāmeṣu kasyātmavato ratiḥ syāt ||

2) Vgl. Jāt. 483, 17: *nārīgaṇehi paricārayanto.*

Digitized by Google

Wohlbekanntes anspielen. Es wird weiter aber auch durch die Jainaversion bezeugt, nach der die Trunkenheit die eigentliche Quelle alles Unheils ist, das die Yādavas trifft. Der ehrwürdige Ariṣṭanemi hat prophezeit, daß Śāmba und die andern Prinzen im Rausche den Dvīpāyana verhöhnen würden. Um das Unglück abzuwenden, befiehlt Vāsudeva alle geistigen Getränke aus der Stadt herauszuschaffen; sie werden in einer Höhle des Kadambahaines in steinerne Behälter gegossen, wovon der Wein den Namen Kādambarī erhält. Allein nach einem halben Jahre entdecken die Prinzen die Höhle, berauschen sich an dem trefflich herangereiften und geklärten Getränke und begehen in der Betrunkenheit die verhängnisvolle Tat. Allerdings läßt sich nicht bestreiten, daß diese Geschichte von dem Kādambarīweine in allen Einzelheiten sekundär ist; daß sich aber die Trunkenheit in der Jainaerzählung überhaupt zu einem Grundmotiv entwickeln konnte, zeigt doch, daß sie auch schon in der alten Sage eine Rolle spielte.

In der Gāthā 512, 25 ferner werden die Yādavas als *Andhakaveṇhuputtā* bezeichnet. Nach der Prosa des Ghatajātaka führen sie diesen Namen, weil sie, obwohl von Upasāgara erzeugt, als die Söhne des Sklaven (*dāsa*) Andhakaveṇhu gelten. Müssen wir annehmen, daß schon der Dichter der Gāthā den Namen in diesem Sinne auffaßte? Keineswegs. In der Gāthā 530, 29 werden die Brüder *Andhakaveṇhuyo*, die Andhaka-Vṛṣṇis, genannt, und wenn an der ersteren Stelle dem Namen *putta* hinzugefügt wird, so ist es nur, um die Zugehörigkeit zu dem Stamme zu bezeichnen. So redet im Saṃkhapālajātaka (524, 5; 6) Ālāra die Jäger an, die eine Riesenschlange erbeutet haben:

kuhiṃ ayaṃ niyati bhīmakāyo
nāgena kiṃ kāhatha Bhojaputtā ||

und erhält die Antwort:

nāgo ayaṃ nīyati bhojanatthaṃ
pavaṭṭakāyo urago mahanto |
sāduñ ca thūlañ ca muduñ ca maṃsaṃ
na tvaṃ ras' aṃñāsi Videhaputta ||

Die Anrede *Videhaputta* kehrt in G. 9 wieder. Die Jäger werden auch in G. 12 und Nidānak. G. 260 als *Bhojaputta* und in G. 4 als *Milākaputta* bezeichnet. Hierher gehört auch der *Satiyaputra* und der *Keralaputra* in Aśoka's zweitem Felsenedikte. *Putra* hat in diesen Namen die Funktion eines Taddhitasuffixes; *Satiyaputra* und *Keralaputra* stehen mit Namen wie *Pāñcāla*, *Vaideha* u. s. w. (Pāṇ. 4, 1, 168) auf gleicher Stufe. Dieselbe abgeschwächte Bedeutung hat *putra* im Sanskrit oft in dem Worte *rājaputra*. Wenn in Rām. I, 61 Śunaḥśepa zu König Ambarīṣa von Ayodhyā, der sonst in dem ganzen Gesange stets *rājan*, *nareśvara*, *pārthiva*, *mahīpati*, *rājarṣi* u. s. w. genannt wird, in Vers 21 sagt:

Digitized by Google

pitā jyeṣṭham avikreyaṃ mātā cāha kaniyasam |
vikreyaṃ madhyamaṃ manye rājaputra nayasva mām ||

so will er ihn mit der Anrede *rājaputra* nicht als den Sohn eines Königs, sondern einfach als *kṣatriya*, als Angehörigen der zweiten Kaste bezeichnen. *Rājaputra* ist hier der Vorläufer des heutigen Rajputen. Einen analogen Fall bildet im Pali das so überaus häufige *devaputta*. *Devaputta* bezeichnet, wie schon Childers gesehen hat,[1]) den einzelnen Gott als Mitglied des Devageschlechtes. Der Begriff des Sohnes ist völlig verblaßt; im Bhaddasālajātaka (465) wird zum Beispiel für eine und dieselbe Person bald der Ausdruck *devarājan*, bald *devaputta* gebraucht (IV, 154, 4. 22; 155, 25; 157, 11. 23).

Über die wahre Bedeutung des Wortes *Andhakaveṇhuputtā* kann also kein Zweifel herrschen. Andererseits halte ich es aber gar nicht für ausgeschlossen, daß der Verfasser der Prosa gerade durch das Mißverstehen dieses Ausdrucks zu dem als Personennamen absurden Namen Andhakaveṇhu kam. Er hatte aber offenbar auch etwas von dem wahren Namen jenes Sklaven, Nandagopa, gehört, und so half er sich denn aus der Schwierigkeit, indem er die Frau des Sklaven Nandagopā benannte.

Ähnlich liegt die Sache bei G. 2 des Ghatajātaka, die einen Rohiṇeyya in der Umgebung des Kṛṣṇa erwähnt:

tassa taṃ vacanaṃ sutvā Rohiṇeyyassa Kesavo |
taramānarūpo vuṭṭhāsi bhātu sokena aṭṭito ||

Nach der Prosaerzählung ist dieser Rohiṇeyya ein Minister (*Rohiṇeyyo nāma amacco*). Allein, was verpflichtet uns, diese Ansicht auch dem Verfasser der Gāthā zuzuschreiben? Rohiṇeyya heißt „der Sohn der Rohiṇī", und wenn der Rohiṇī auch noch andere Söhne zugeschrieben werden, so hat doch sicherlich jeder mit der Sage seiner Heimat auch nur einigermaßen vertraute Hindu gewußt, daß mit dem Sohne der Rohiṇī κατ' ἐξοχήν Balarāma gemeint sei. Fast alle Lexikographen, Amara, Puruṣottama, Hemacandra, Halāyudha, Medinikara, führen Rauhiṇeya als Synonym von Balarāma auf. Auch im Epos wird Rauhiṇeya ohne weiteren Zusatz in diesem Sinne gebraucht; z. B. Mbh. I, 7148 f.:

Vṛṣṇipravīras tu Kurupravīrān
āśaṃsamānaḥ sahaRauhiṇeyaḥ |
jagāma tāṃ Bhārgavakarmaśālāṃ
yatrāsate te puruṣapravīrāḥ ||
tatropaviṣṭaṃ pṛthudīrghabāhuṃ
dadarśa Kṛṣṇaḥ sahaRauhiṇeyaḥ |
Ajātaśatruṃ parivārya tāṃś cāpy
upopaviṣṭāñ jvalanaprakāśān ||

1) Dictionary of the Pali Language, s. v. Nach *devaputta* ist dann auch das Wort *devadhītā* für Göttin gebildet.

Digitized by Google

tato 'bravīd Vāsudevo 'bhigamya
Kuntīsutaṃ dharmabhṛtāṃ variṣṭham |
Kṛṣṇo 'ham asmīti nipīḍya pādau
Yudhiṣṭhirasyājamīḍhasya rājñaḥ ||
tathaiva tasyāpy anu Rauhiṇeyas
tau cāpi dṛṣṭāḥ Kuravo 'bhyanandan |

Mbh. V, 4:

Pāñcālarājasya samīpatas tu
Śinipravīraḥ saha Rauhiṇeyaḥ |

Mbh. VII, 8220:

Jarāsandho 'tiruṣito Rauhiṇeya pradharṣitaḥ |

Har. 4419:

Akrūrasya kathābhis tu saha Kṛṣṇena jāgrataḥ |
Rauhiṇeya tṛtīyasya niśā sā vyatyavartata ||

So kommt Rauhiṇeya noch in Inschriften aus dem vierzehnten Jahrhundert vor; z. B. Journ. Bombay As. Soc. Vol. XII, p. 353:

Hariharanṛpa Bukkabhūmipālāv
iti bhuvi tasya sutāv ubhāv abhūtām |
punar api bhuvanābhirakṣaṇārtham
samupagatāv iva Rauhiṇeya Kṛṣṇau[1] ||

Der Verfasser der Prosa freilich weiß von der Identität des Rauhiṇeya mit dem Balarāma und von der Rohiṇī überhaupt nichts mehr. Er macht den Baladeva zum Sohne der Devagabbhā und sieht in dem Rohiṇeyya irgend einen gleichgültigen Minister. Mir scheint daraus deutlich hervorzugehen, daß uns die Kṛṣṇasage in der Prosaerzählung in verwildertem Zustande vorliegt, so, wie eine so komplizierte Sage, losgelöst von der Heimat, allmählich werden mußte. Die Namen der Sage kehren wieder, aber alles ist in heilloser Verwirrung. Eine vollständige Vergleichung der Jātakaprosa mit der Erzählung des Mahābhārata hat schon Hardy geliefert; hier seien daher nur ein paar Punkte hervorgehoben, die auf die Arbeitsweise des Verfassers Licht werfen.

Im Harivaṃśa haben wir Kaṃsa nebst acht Brüdern, die alle die Söhne des Ugrasena sind. Im Jātaka wird daraus ein Kaṃsa und ein Upakaṃsa, die Söhne des Mahākaṃsa. Die Namen sind nach bekanntem Muster gebildet; in der Prosa des Bhisajātaka (488) finden wir ebenso einen Mahākañcanakumāra und seinen jüngeren Bruder Upakañcanakumāra, im Kommentar des Mahāummaggajātaka (VI, 470, 29) einen Cūlani und seinen Vater Mahācūlani, u. s. w. Nach diesem Muster wird im Ghaṭajātaka denn auch gleich noch eine andere Familie konstruiert, ein Mahāsāgara mit zwei Söhnen, Sāgara und Upasāgara. Wir haben hier das gleiche, einfacher Un-

1) Ich habe die zum Teil fehlerhafte Schreibung verbessert.

Digitized by Google

wissenheit entspringende schematische Verfahren, auf das ich schon bei früherer Gelegenheit hingewiesen habe.[1]) Die Verhältnisse sind genau so zu beurteilen wie beim Dasarathajātaka (461), wo in der Prosaerzählung Rāma nach der Schablone in den Himavat zieht, während die Gāthā 513, 17 in Übereinstimmung mit der echten Sage den Daṇḍakawald als seinen Verbannungsort bezeichnet.

Der eben erwähnte Upasāgara wird nach der Prosa der Vater des Vāsudeva. Der Verfasser kannte also noch diesen Beinamen des Kṛṣṇa, wußte aber, wie schon oben bemerkt, nicht mehr, daß er einfach „der Sohn des Vasudeva" bedeute.

Die Sāgarafamilie lebt im „nördlichen" Madhurā, während dies in der echten Sage die Hauptstadt des Kaṃsa ist; dagegen wird Kaṃsa nach Asitañjana versetzt. Der Ausdruck Uttaramadhurā verrät deutlich, daß der Verfasser der Prosa ein Singhalese war oder wenigstens in Ceylon schrieb. Ein Schriftsteller in dem Heimatlande des Buddhismus wäre sicherlich nicht auf den Gedanken gekommen, jene nähere Bestimmung hinzuzufügen, denn wie hätte einer seiner Leser dazu kommen sollen, wenn er von Madhurā hörte, an die ferne Residenz der Pāṇḍyakönige zu denken. Anders der Singhalese. Für seine Leser war Madhurā ohne weiteren Zusatz natürlich das Madhurā auf dem gegenüberliegenden Festlande; für sie mußte das Mathurā an der Yamunā besonders als solches gekennzeichnet werden.

In bezug auf den seltsamen Namen Asitañjana möchte ich eine Erklärung vorschlagen, die allerdings nicht mehr zu sein beansprucht als eine Vermutung und bei der ganzen Sachlage auch kaum mehr als das sein kann. Im Harivaṃśa 6428 ff. wird uns über die Geburt des Kālayavana berichtet. Der Guru der Vṛṣṇyandhakas, Gārgya, gab sich strenger Buße hin, um einen Sohn zu erhalten, und zwar in der Stadt Ajitañjaya (6430: *nagare tv Ajitañjaye*). Rudra verheißt ihm zur Belohnung die Erfüllung seines Wunsches. Gārgya erzeugt mit einer als Hirtenmädchen auftretenden Apsaras den Kālayavana, den der kinderlose König der Yavanas als Sohn annimmt. Sollte nicht dies, soweit ich weiß, nur hier belegte Ajitañjaya[2]) mit dem Asitañjana des Jātaka identisch sein? Natürlich müßte in dem Falle der Name in einem der Texte oder vielleicht gar in beiden verderbt sein;[3]) allein man braucht nur einmal die Listen der historischen Dynastien in den verschiedenen Purāṇas miteinander zu vergleichen, um sich zu überzeugen, daß eine solche Annahme nichts Auffälliges hat, zumal bei einem so vereinzelt stehenden Namen. Zugunsten meiner Vermutung spricht auch der Umstand, daß der Prosaerzähler sicherlich von der mit der Kṛṣṇa-

1) Gött. Nachr. Phil.-hist. Kl. 1897, S. 127.

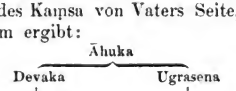
2) In den Wörterbüchern finde ich den Namen überhaupt nicht.

3) Vielleicht durch künstliche Ausdeutung: Ajitañjaya bedeutet „den Unbesiegten besiegend", Asitañjana „schwarze Augensalbe".

Digitized by Google

sage aufs engste verbundenen Kālayavanasage etwas wußte. Schon Hardy hat darauf hingewiesen, daß in dem Kāḷasena oder Kāḷayāna, wie B[d] liest, dessen Reich die Brüder erobern, eine Reminiszenz an den Kālayavana vorliege.[1]) Daß er im Jātaka König von Ayojjha ist und daß er von den Brüdern gefangen genommen wird, während er im Epos durch Sivas Gnade für Kṛṣṇa unbesieglich ist und nur dem Zorne des Mucukunda erliegt, spricht bei der ganzen Art der Erzählung durchaus nicht gegen die Identifizierung.

Die Mutter des Kṛṣṇa heißt im Jātaka Devagabbhā und ist die Schwester des Kaṃsa. Was den Namen betrifft, so könnte man versucht sein, in Devagarbhā den alten Vollnamen zu erkennen, dessen Koseform in Devakī vorliegen würde; allein die zahllosen Ungenauigkeiten, deren sich der Verfasser schuldig macht, legen doch die Annahme näher, daß er auch hierin nur seiner eigenen Phantasie gefolgt sei. Eher wäre es möglich, daß die Darstellung des Verwandtschaftsverhältnisses der Mutter des Kṛṣṇa zu Kaṃsa auf wirklicher Überlieferung beruhte. Nach dem Harivaṃśa (2024 ff.), dem sich das Vāyupurāṇa (II, 34, 118 ff.), das Viṣṇupurāṇa (IV, 14, 5) und das Bhāgavatapurāṇa (IX, 24, 21 ff.) anschließen, ist allerdings Devakī die Cousine des Kaṃsa von Vaters Seite, wie sich aus dem folgenden Stammbaum ergibt:



Eine Reihe puranischer Werke stimmen indessen mit dem Jātaka überein, indem sie Devakī ausdrücklich die Tochter des Ugrasena und die Schwester des Kaṃsa nennen. Im Padmapurāṇa (VI, 272, 5) wird von Vasudeva gesagt, daß er heiratete:

Ugrasenasya duhitāṃ Devakīm devavarṇinīm |

und ein paar Zeilen später (V. 9) von Kaṃsa:

tac chrutvā hantum ārebhe Kaṃso 'pi bhaginiṃ tadā |

Und im Vāyupurāṇa, das bei der Aufstellung der Genealogie, wie oben erwähnt, dem Harivaṃśa folgt, heißt es trotzdem nachher (II, 34, 201 f.):

Ugrasenātmajāyāṃ ca kanyāṃ Anakadundubheḥ |
niveduyāmāsa tadā kanyeti śubhalakṣaṇā |
svasāyāṃ tanayaṃ Kaṃso jātaṃ naivāvadhārayat ||

Auch in zwei angeblich dem Bhaviṣyottara- und dem Viṣṇupurāṇa entnommenen Texten, die die Kṛṣṇajanmāṣṭamī behandeln, erscheint nach Webers Angaben die Devakī als Schwester des Kaṃsa.[2])

1) A. a. O. S. 36. Vielleicht sind, wie ebenfalls schon Hardy vermutet hat, Kāḷasena und Kāḷayāna in einem ursprünglichen Kālayona zu vereinigen.

2) Über die Krishṇajanmāshṭamī, Phil. u. histor. Abh. d. Ak. d. Wiss. zu Berlin aus dem Jahre 1867, S. 250 Note; 257 Note.

Digitized by Google

Hardy[1]) meint nun, daß dieselbe Anschauung auch im Harivaṃśa an einer Stelle zu Tage trete, nämlich in der Verkündigung des Nārada (II, 1, 16 = 3195), wo von Devakī als der „jüngeren Schwester" des Kaṃsa gesprochen wird:

tatraiṣā Devakī yā te Mathurāyāṃ laghusvasā[2]) |
yo 'syā garbho 'ṣṭamaḥ Kaṃsa sa te mṛtyur bhaviṣyati ||

Ich möchte dem gegenüber aber doch darauf hinweisen, daß der Ausdruck *laghusvasṛ* nicht beweiskräftig ist. Nach einem Sprachgebrauche, der sich in einzelnen Teilen Indiens, wie zum Beispiel in den kanaresischen Distrikten, bis auf den heutigen Tag erhalten hat, können die Wörter für Bruder und Schwester auch zur Bezeichnung der Kinder des Oheims und der Tante und sogar der Kinder des Oheims und der Tante des Vaters verwendet werden. Diese Erscheinung ist in Inschriften festgestellt, und unter den von Fleet[3]) und Kielhorn[4]) verzeichneten Fällen sind zwei, die dem unsrigen genau parallel sind. In einer Inschrift zu Ālūr aus dem Jahre 1010/11 heißt die Tochter des Irivabeḍaṅga-Satyāśraya die jüngere Schwester des Westlichen Cālukya Vikramāditya V., der in Wahrheit ihr Vetter väterlicherseits war. Und in den im Britischen Museum befindlichen Kupferplatten des Sadāśivarāya von Vijayanagara aus dem Jahre 1556 wird die Tochter des Kṛṣṇarāya als die Schwester (*bhaginī*) des Sadāśiva, des Sohnes ihres väterlichen Oheims Raṅga, bezeichnet. Das Wort *laghusvasṛ* könnte also auch hier im uneigentlichen Sinne gebraucht sein, und es wäre sehr wohl denkbar, daß gerade eine derartige ungenaue Ausdrucksweise dazu geführt hätte, in Devakī allmählich die wirkliche Schwester des Kaṃsa zu sehen.

Einen kurzen Blick müssen wir auch noch auf die Namen der Brüder im Ghatajātaka werfen. Abgesehen natürlich von den beiden richtigen, Vāsudeva und Baladeva, und dem durch die Gāthā gebotenen Ghata, machen sie durchaus den Eindruck, als ob sie von dem um so viel Namen verlegenen Verfasser teils frei erfunden, teils aus der übrigen Heldensage entlehnt seien. Eine Anzahl ließ sich bequem bilden, indem man nach dem Muster von Baladeva und Vāsudeva das Wort *deva* mit den Namen der Hauptgottheiten zusammensetzte; so entstanden Candadeva, Suriyadeva, Aggideva, Varuṇadeva. Irgendwelche Traditionen sind hier sicherlich nicht benutzt. Pajjuna geht, wie Hardy richtig gesehen hat,[5]) auf Pra-

1) A. a. O. S. 32.

2) N^{c} liest an der betreffenden Stelle *pitṛṣvasā*, eine Lesart, mit der ich nichts anzufangen weiß, da Devakī, soviel ich weiß, nirgends als die Schwester des Ugrasena bezeichnet wird. Nīlakaṇṭha erwähnt die Lesart und führt eine ziemlich künstliche Erklärung an: *anye tu pitṛṣvaseti pāṭhaṃ prakalpya pitṛsaṃbandhinī svasā vyavahitabhaginīti vyācakhyuḥ.*

3) Gazetteer of the Bombay Presidency, Vol. I, Part II, p. 458.

4) Ep. Ind., Vol. IV, p. 4.

5) A. a. O. S. 33, Note.

Digitized by Google

dyumna zurück, den Namen eines Sohnes des Kṛṣṇa. Wenn er hier als Bruder des Kṛṣṇa erscheint, so entspricht das durchaus der in dem übrigen Teile der Erzählung herrschenden Verwirrung. Und wohl hauptsächlich durch den Anklang an Pajjuna veranlaßt, scheint auch der Name des Ajjuna hierher geraten zu sein; tiefere Absichten vermag ich hier nicht zu erkennen.

Es bleibt der Name Aṅkura. Über Aṅkura werden wir ausführlich in den Gāthās des Aṅkurapetavatthu (II, 9) unterrichtet.[1]) Der Zweck dieser „Totengeschichte" ist die Verherrlichung der Tugend des *dāna*, als deren Vertreter eben Aṅkura erscheint, ein Kṣatriya (G. 55), der in Dvārakā lebt (G. 24, 33, 35) und dort mit großartiger Freigebigkeit die Opferbrahmanen und Bettler beschenkt:

satthivahasahassāni Aṅkurassa nivesane |
bhojanaṃ diyate niccaṃ puññapekkhassa jantuno || 50
janā tisahassā sūdā āmuttamaṇikuṇḍalā |
Aṅkuraṃ upajīvanti dāne yaññassa vyāvaṭā || 51
satthipurisasahassāni āmuttamaṇikuṇḍalā |
Aṅkurassa mahādāne kaṭṭhaṃ phālenti māṇavā || 52
solasitthisahassāni sabbālaṅkārabhūsitā |
Aṅkurassa mahādāne vidhā pindenti nāriyo || 53
solasitthisahassāni sabbālaṅkārabhūsitā |
Aṅkurassa mahādāne dabbigāhā upaṭṭhitā || 54
bahuṃ bahūnaṃ pādāsi ciraṃ pādāsi khattiyo |
sakkaccaṅ ca sahatthā ca cittiṃ katvā punappunaṃ || 55
bahumāse ca pakkhe ca utusaṃvaccharāni ca |
mahādānaṃ pavattesi Aṅkuro dīgham antaraṃ || 56

In den brahmanischen Sagen gilt als Muster der Freigebigkeit in Dvārakā Akrūra, der Verwandte und Freund des Kṛṣṇa. Er heißt wegen dieser Tugend *dānapati*, der „Gabenherr"; mit diesem Namen wird er von Kṛṣṇa und Kaṃsa angeredet (Viṣṇup. IV, 13, 60; V, 15, 13; 20; 18, 7); so wird er wiederholt in der Erzählung ohne weiteren Zusatz bezeichnet, z. B. Har. 2123 = Vāyupurāṇa II, 34, 90:

punar Dvāravatiṃ prāpte tasmin dānapatau tataḥ |
pravavarṣa Sahasrākṣaḥ kakṣe jalanidhes tataḥ ||

Har. 4208:

gacchatv ayaṃ dānapatiḥ kṣipram ānayituṃ vrajāt |
Nandagopaṃ ca gopāṃś ca karadān mama śāsanāt ||

1) Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß auch in Schriften wie dem Petavatthu die Gāthās allein kanonisch sind und daher bei kritischen Untersuchungen von der Prosaerzählung gesondert werden müssen. Übrigens stimme ich durchaus mit Hardy überein, wenn er meint (a. a. O. S. 37), daß Dhammapāla die Einleitung zum Aṅkurapetavatthu aus der Prosaerzählung des Ghatajātaka abgeschrieben habe.

Digitized by Google

Har. 4232:

tasminn eva muhūrte tu Mathurāyāḥ sa niryayau |
pritimān Puṇḍarikākṣaṃ draṣṭuṃ dānapatiḥ svayam ||

Har. 4269:

sa hi dānapatir dhanyo yo drakṣyati vane gatam |
puṇḍarikapalāśākṣaṃ Kṛṣṇam akliṣṭakāriṇam ||

Har. 4361:

śaṃsadbhiḥ syandanenāśu prāpto dānapatir vrajam |
praviśann eva papraccha sāṃnidhyaṃ Keśavasya saḥ || [1])

Har. 1916 wird er durch das Beiwort *bhūridakṣiṇa* charakterisiert, und seine Opfer waren sprichwörtlich wegen der verschwenderischen Wohltätigkeit, die er dabei entfaltete; siehe Har. 2116f. = Vāyup. II, 34, 82f.:

atha ratnāni cānyāni dhanāni vividhāni ca |
ṣaṣṭiṃ varṣāṇi dharmātmā yajñeṣv eva nyayojayat ||
Akrūrayajñā iti te khyātās tasya mahātmanaḥ |
bahvannadakṣiṇāḥ sarve sarvakāmapradāyinaḥ ||

Zu diesen sachlichen Übereinstimmungen [2]) kommt die Gleichheit des Namens. Da das Negativpräfix *a* in einem Tatpuruṣa den Akzent zu erhalten pflegt, so dürfen wir die Betonung *Akrūra* als die wahrscheinlichste ansetzen. Die Kürzung des *ū* in *Aṅkura* wäre dann zu beurteilen wie die Vokalkürzungen in den von Pischel, Gramm. der Prakritspr. § 80, zusammengestellten Fällen. Inbetreff der Nasalierung des anlautenden *a* verweise ich auf Kuhn, Beiträge zur Pali-Grammatik, S. 34; E. Müller, Grammar of the Pali Language, S. 22; Pischel, a. a. O., § 74; aus den dort aus dem Pali und dem Prakrit angeführten Beispielen erhellt, daß die Nasalierung des Vokals besonders häufig ist, wenn die ursprünglich folgende Konsonantengruppe ein *r* enthält, was auch für unsern Fall zutrifft. Die Identität von Akrūra und Aṅkura ist also kaum zu bezweifeln; wir haben hier wieder die schon mehrfach beobachtete Erscheinung, daß eine Gestalt der alten Sage in der Prosa an der falschen Stelle auftritt. Fraglich bleibt in diesem Falle nur, wie der Verfasser

1) Es ist zu beachten, daß Aṅkura in der Prosaerzählung des Petavatthu ebenfalls das Beiwort *dānapati* erhält; siehe S. 125.

2) Vielleicht käme hier noch ein weiterer Punkt in Betracht. Nach der Prosaerzählung des Petavatthu (S. 123) versiegen Aṅkuras Schätze niemals, da er sich des Beistandes eines übermenschlichen Wesens, eines Yakṣa, erfreut. In ähnlicher Weise verdankt auch Akrūra seinen unerschöpflichen Reichtum einer übernatürlichen Macht; er ist durch Śatadhanvan in den Besitz des Syamantakasteines gekommen, der seinem Eigentümer alle irdischen Güter verleiht. Die Übereinstimmung ist indessen hier vielleicht nur zufällig, zumal da die Gāthās des Petavatthu keine Andeutung jenes Verhältnisses zu dem Yakṣa enthalten.

Digitized by Google

zu dem Namen gelangte; ob hier eine Entlehnung aus den Gāthās des Aṅkurapetavatthu oder eine direkte Reminiszenz aus der Kṛṣṇasage vorliegt, wage ich nicht zu entscheiden.

Die Darstellung der Verwandtschaftsverhältnisse der Personen der Sage ist entschieden die schwächste Partie der ganzen Prosa-Erzählung des Ghatajātaka. Gewiß kein bloßer Zufall, denn solche Abschnitte stellen begreiflicherweise die größten Anforderungen an die Gedächtniskraft der Erzähler und sind bei längerer mündlicher Überlieferung am ehesten dem Zerfalle ausgesetzt. Von der übrigen Erzählung stimmen verhältnismäßig am besten mit der alten Sage die beiden Abschnitte von der Tötung des Kaṃsa und von dem Untergange der Yādavas überein. Hier treten zum Teil auch unbedeutende Züge der epischen Darstellung im Jātaka wieder hervor. Nach dem Harivaṃśa (Adhy. 84) verschaffen sich Kṛṣṇa und Saṃkarṣaṇa, als sie in die Stadt gekommen sind, teils durch Gewalt, teils auf gütlichem Wege, farbige Gewänder, Kränze und Salben. Ebenso heißt es im Jātaka, daß die Brüder in bunte Gewänder gekleidet, mit gesalbten Körpern und mit Kränzen auf dem Haupte in die Arena traten, da sie vorher die Färbergasse und die Salben- und Kranzläden geplündert hatten. Die beiden Ringer des Kaṃsa heißen im Har. (Adhy. 85) Cāṇūra und Muṣṭika; das Jātaka gibt die Namen richtig durch Cānura und Muṭṭhika wieder. Aus der zweiten Episode hebe ich hier nur die Verspottung durch den verkleideten Prinzen hervor, die wunderbare Geburt des Knüppels, der nachher zu Pulver zerrieben und ins Wasser geworfen wird, den Kampf mit den Schilfrohren, die sich in Keulen verwandeln, die Verwundung des Kṛṣṇa am Fuße, den Namen des unglücklichen Schützen, Jaras, alles Punkte, in denen Jātaka und Epos sich decken. Ich glaube, daß auch dies nicht auf bloßem Zufalle beruht, denn die genannten beiden Episoden sind gerade diejenigen Teile der Kṛṣṇasage, die am kräftigsten im Geiste des indischen Volkes lebten. Daß die Geschichte von dem Vernichtungskampfe der Yādavas allgemein bekannt war, läßt schon die Art und Weise, wie in den Gāthās 512, 25 und 530, 29 darauf angespielt wird, erkennen. Und für die Geschichte von der Tötung des Kaṃsa tritt das Zeugnis des Mahābhāṣya ein; nach Patañjali[1]) pflegte sie sowohl auf der Bühne und im Bilde dargestellt als auch von den Granthikas vorgetragen zu werden; sie war also sicherlich in den weitesten Kreisen bekannt.

Mir scheint gerade diese Ungleichmäßigkeit in der Behandlung der verschiedenen Teile der Sage, größere Genauigkeit in den bekannteren und vollkommene Verwirrung in den unbekannteren Abschnitten, dafür zu sprechen, daß der Erzähler mündlicher Tradition folgte, und daß ihm keine geschriebene Quelle wie etwa das Mau-

1) Zu Pāṇ. 3, 1, 26, Vārtt. 15; vgl. auch die Bemerkung zu 3, 2, 111, Vārtt. 2.

Digitized by Google

salaparvan oder der Harivaṃśa vorlag. Was Hardy a. a. O., S. 48, für die Benutzung des Harivaṃśa geltend macht, beweist meines Erachtens nichts. Hardy betont nur die Übereinstimmungen zwischen der Jātakaprosa und dem Harivaṃśa, die sich auch bei meiner Auffassung leicht und natürlich erklären. Unberücksichtigt und unerklärt läßt er dagegen die gewaltigen Unterschiede, die zwischen den beiden Erzählungen bestehen. Wer annimmt, daß der Prosaverfasser den Harivaṃśa als direkte Quelle benutzte, der muß auch annehmen, daß er bewußt von seiner Vorlage abwich, und dann auch erklären, warum er dies tat.[1]) Ebensowenig erscheinen mir die Gründe stichhaltig, die Hardy, S. 45 f, für die Benutzung des Mausalaparvans anführt. Er beruft sich hier auf wörtliche Übereinstimmungen, allein die von ihm beigebrachten Fälle stammen nicht aus der Prosa, sondern aus den ganz anders zu beurteilenden Gāthās. Die einzige Ausnahme bildet das Wort *eraka*, das in Mbh. XVI, 206 und ebenso in Jāt. IV, 88, 4; 9 für das Schilfrohr gebraucht wird, das sich bei dem Kampfe der Yādavas in Keulen verwandelt. Ich vermag aus dieser Tatsache nichts weiter zu folgern, als daß schon in der alten Sage an der betreffenden Stelle diese bestimmte Schilfart genannt war. Daß sich das Wort in der Paliliteratur bis jetzt nur noch an einer einzigen andern Stelle nachweisen läßt, rührt doch wohl einfach daher, daß überhaupt von Schilf nicht gerade häufig die Rede zu sein pflegt.[2])

Ich kann also Hardys Behauptung, daß der Prosaerzähler den Harivaṃśa und das Mausalaparvan benutzt habe, nicht als bewiesen ansehen. Ich muß aber gestehen, daß meiner Ansicht nach dieser Punkt an und für sich ziemlich nebensächlich ist und erst dann Bedeutung gewinnen würde, wenn nachgewiesen wäre, daß der Jātakaprosa ein ebenso hohes Alter zukäme wie den Gāthās. Ich glaube gezeigt zu haben, daß das nicht der Fall ist, daß vielmehr zwischen den Gāthās und der Prosa eine längere Zeit verflossen sein muß, während welcher das Verständnis der in den Versen enthaltenen Andeutungen von Personen und Verhältnissen zum großen Teile verloren ging.

Wir müssen endlich noch der Frage nach dem Ursprung der Erzählung, die den eigentlichen Inhalt des Ghatajātaka bildet, etwas näher treten. Die Geschichte läßt sich kurz wiedergeben wie folgt:

Kaṇha hat einen geliebten Sohn durch den Tod verloren und versinkt darüber in so tiefe Trauer, daß er alle seine Pflichten

1) Damit will ich aber natürlich nicht behaupten, daß der Harivaṃśa zur Zeit der Entstehung der Prosa noch nicht existierte. Ich sehe auch vorläufig gar keinen Grund ein, warum Hardy es für unwahrscheinlich hält, daß das Werk schon damals seine heutige Gestalt besaß.

2) Übrigens nimmt Hardy a. a. O. S. 46 f. selbst an, daß der Prosaverfasser andere und sogar ältere Quellen benutzt habe als das Mausalaparvan.

Digitized by Google

vernachlässigt. Da beschließt sein Bruder Ghata ihn von seinem Kummer zu heilen. Er nimmt die Gebärden eines Wahnsinnigen an und durchirrt die Stadt, indem er beständig ruft: „Der Hase! Der Hase!“ Durch Rohiṇeyya von dem Gebahren des Bruders benachrichtigt, bemüht sich Kaṇha, ihn zu beruhigen. Er verspricht ihm, er wolle ihm einen Hasen verschaffen, von welcher Art er nur wünschen möge, allein Ghata verlangt den Hasen im Monde. Da erklärt Kaṇha ihm nicht helfen zu können: Unmögliches dürfe man nicht begehren. Ghata aber zeigt ihm, daß er diese Lehre selber nicht befolge, wenn er unaufhörlich um den Sohn klage, den auch keine Macht der Erde zurückbringen werde. Kaṇha sieht das Törichte seiner Trauer ein und preist den Ghata, der ihm die Augen geöffnet hat.

Diese Geschichte hat in der Jātakasammlung eine Reihe von Parallelen. Die größte Ähnlichkeit zeigt das Maṭṭakuṇḍalijātaka (449). Auch hier ist es ein Vater, eine Brahmane, der sich unablässig um den toten Sohn grämt. Der Sohn, der als *devaputta* wiedergeboren ist, unternimmt es, ihn zur Vernunft zurückzurufen. Laut klagend erscheint er dem Vater, und als dieser ihn nach dem Grunde seines Kummers fragt, erklärt er, er weine, weil ihm zwei Räder für seinen Wagen fehlten, nicht gewöhnliche Räder, wie man sie hier auf Erden bekommen könne, sondern Sonne und Mond. Der Vater nennt das natürlich ein törichtes Verlangen, allein er muß zugeben, daß er selbst noch törichter handle, wenn er dem Toten nachweine, da Sonne und Mond wenigstens sichtbar am Himmel stünden, von dem Toten aber auch nicht die geringste Spur zu entdecken sei. Er gibt sein Trauern auf und preist den *devaputta*, der ihn zur Einsicht gebracht hat, mit denselben Gāthās, mit denen auch das Ghatajātaka schloß.

Noch drastischer tritt der Hauptgedanke dieser Erzählung im Sujātajātaka (352) zutage. Sujātas Vater hat seinen Vater verloren und gibt sich ganz dem Schmerze darüber hin. Unaufhörlich, ohne sich um die Geschäfte des täglichen Lebens zu kümmern, klagt er an dem *stūpa*, den er über den Gebeinen des Toten in seinem Garten hat errichten lassen. Um ihn zu heilen, stellt sich Sujāta verrückt. Einem toten Ochsen, der am Wege liegt, setzt er Gras und Wasser vor, und als der Vater ihn deswegen einen Toren schilt, setzt er ihm auseinander, daß es immerhin noch vernünftiger sei, zu erwarten, der Ochse, dessen Körper wenigstens sichtbar vor ihnen liege, werde zum Leben auferstehen als der Großvater, der längst zu Staub und Asche geworden sei. Die Geschichte endet wie die beiden andern. Die Gāthās, in denen der Vater Sujātas Weisheit rühmt, sind bis auf geringe Abweichungen, wie sie die veränderte Erzählung bedingt, mit denen des Ghatajātaka identisch.

Einfacher sind zwei andere hierhergehörige Jātakas, das Somadattajātaka (410) und das Migapotakajātaka (372). Im Somadattajātaka wird von einem Asketen berichtet, der einen jungen

Digitized by Google

Elephanten aufzieht, den er zärtlich liebt. Eines Tages stirbt das Tier, und der Asket weint und klagt um seinen Liebling. Da erscheint, um ihn aufzurütteln, Sakka der Götterkönig und beweist ihm in einigen Gāthās die Zwecklosigkeit der Trauer. Auch hier finden sich am Schlusse wieder drei der aus dem Ghatajātaka bekannten Gāthās zum Preise des weisen Trösters. Das Migapotakajātaka unterscheidet sich von dem Somadattajātaka nur dadurch, daß an Stelle des Elephanten eine Gazelle auftritt. Das Jātaka scheint geradezu dadurch entstanden zu sein, daß man das *miga* in G. 4 des Somadattajātaka nicht als „Tier des Waldes", sondern im engeren Sinne als „Gazelle" auffaßte und dann natürlich die beiden ersten Gāthās des Somadattajātaka, die den Elephanten erwähnen und daher nicht passen, fortließ. Jedenfalls ist, wie ich an zwei andern Jātakas zu zeigen hoffe, tatsächlich zuweilen eine Erzählung in dieser Weise in zwei Jātakas zerlegt worden.

Handelten die bisher genannten Jātakas alle von einem Trauernden, der erst durch die Vorstellungen eines Klügeren von dem Unsinnigen seines Benehmens überzeugt werden muß, so haben wir andererseits auch eine Reihe von Jātakas, in denen uns das Verhalten des wahrhaft Weisen bei dem Tode lieber Angehöriger vorgeführt wird.

Im Matarodanajātaka (317) ist der Held der Sohn eines *setthi*. Seine Eltern sind tot; er hat nur noch einen Bruder, der das Geschäft führt. Da stirbt auch dieser. Alle um ihn her weinen und klagen, nur der Held bleibt völlig ruhig. Hart wird er von den Verwandten und Freunden wegen seiner Herzlosigkeit getadelt, aber er beweist ihnen, daß alles Trauern umsonst sei: unabänderlich sei der Tod allen Lebenden bestimmt; wer das erkannt habe, der sei über den Schmerz erhaben.

Ganz ähnlich ist die Erzählung im Ananusociyajātaka (328). Hier finden wir einen Brahmanen, der zusammen mit seiner jungen Gattin, der edlen Sammillabhāsinī, aus dem Hause in die Heimatlosigkeit hinauszieht. Lange erträgt die zarte Frau die Beschwerden des Asketenlebens; endlich bricht ihr Körper zusammen. Vor dem Tore von Benares stirbt sie, während der Mann in der Stadt Almosen sammelt. Als er von seinem Bettelgange zurückkehrt, findet er die treue Gefährtin seines Lebens entseelt vor, aber keine Träne netzt seine Wangen. Als ob nichts geschehen wäre, verzehrt er sein Mahl, und als sich die umstehenden Leute über seine Seelenruhe verwundern, rechtfertigt er sein Verhalten mit ähnlichen Gründen wie der *setthi* im Matarodanajātaka.

Eine fast noch größere Selbstbeherrschung trägt die Brahmanenfamilie zur Schau, von der das Uragajātaka (354) handelt. Der Vater, ein ernster Mann, hat die Seinen stets zur Betrachtung der Vergänglichkeit alles Irdischen angehalten, und eines Tages haben sie Gelegenheit, ihren dadurch erlangten Gleichmut zu beweisen. Während der Sohn mit dem Vater auf dem Felde arbeitet, wird er von einer Schlange gebissen und stirbt auf der Stelle. Der

Digitized by Google

Vater verliert auch nicht für einen Augenblick die Fassung. Durch einen Nachbarn läßt er seiner Frau bestellen, die ganze Familie, mit reinen Gewändern angetan und mit Wohlgerüchen und Blumen in den Händen, solle ihm Essen für eine Person aufs Feld hinausbringen. Aus der Botschaft merkt die Brahmanin, daß ihr Sohn tot ist, aber weder sie noch die andern Familienmitglieder vergießen eine Träne. Sie bringen das Essen hinaus, und der Brahmane verzehrt ruhig seine Mahlzeit neben der Leiche seines Sohnes. Dann sammeln alle Holz zu einem Scheiterhaufen und verbrennen den Toten. Da fühlt Sakka, daß sein Thron heiß wird. Er erkennt das heroische Verhalten der Brahmanenfamilie als die Ursache und beschließt, sie zu belohnen. Eilig begiebt er sich auf das Feld hinab und fragt der Reihe nach den Vater, die Mutter, die Schwester, die Gattin und die Sklavin des Toten, aus welchem Grunde sie nicht trauerten. Jeder beweist ihm in zwei Gāthās die völlige Nutzlosigkeit der Trauer, worauf Sakka erfreut sie mit den sieben Edelsteinen beschenkt.

Zu dieser Gruppe gehört auch das bekannte Dasarathajātaka (461), dessen Kern die Rede bildet, mit der Rāma die über den Tod des Dasaratha trauernden Verwandten aufzurichten sucht. Wegen seiner Gāthās, die die Vergeblichkeit des Kummers behandeln, mag endlich hier auch das Ghatajātaka (355) genannt werden, wenn auch die eigentliche Erzählung in den Kreis der Geschichten von der Standhaftigkeit im Unglück gehört.

Sind die hier aufgeführten Geschichten ursprünglich buddhistisch? Für die Beantwortung der Frage ist es zunächst von Wichtigkeit, daß die Gāthās, die dafür natürlich allein in Betracht kommen, weder den Namen des Buddha noch irgend einen speziell buddhistischen Terminus enthalten, und doch hätte es bei dem gegebenen Stoffe ein buddhistischer Dichter kaum unterlassen, in seinen Versen zum Beispiel einige Reflexionen über die Unbeständigkeit der *saṃkhāras* anzubringen. Wie nahe der Gedanke gerade an diese Lehre dem Buddhisten liegen mußte, zeigt das Beispiel des Prosaverfassers, der in seinen Erzählungen immer wieder darauf hinweist. Man vergleiche nur die folgenden Stellen: *sabbe saṃkhārā aniccā hutvā na honti, ten' eva sabhāvena saṇṭhātuṃ sa-mattho ekasaṃkhāro pi n' atthi, tumhesu andhabālesu aññāṇa-tāya aṭṭhalokadhamme ajānitvā rodantesu ahaṃ kimatthaṃ ro-dissāmi* (Matarodanaj. III, 57, 12 ff.); *bhijjanadhammaṃ bhijjati, sabbe saṃkhārā aniccā evaṃgatikā yevā 'ti vatvā* (Ananusociyaj. III, 95, 2 ff.); *sabbe saṃkhārā aniccā ti me ñātaṃ* (Sujātaj. III, 157, 3 f.); *maraṇasatiṃ bhāvetha tumhākaṃ maraṇabhāvaṃ sallakkhetha, imesaṃ hi sattānaṃ maraṇaṃ dhuvaṃ jīvitaṃ addhuvaṃ, sabbe saṃkhārā aniccā va khayadhammino va, rattiṃ divā ca appamattā hotha* (Uragaj. III, 162, 23 ff.); *bhijjanadhammaṃ pana bhijjati, maraṇadhammaṃ mataṃ, sabbe saṃkhārā aniccā maraṇanippha-ttikā ti aniccabhāvam eva sallakkhetvā kasi* (ebd. III, 163, 8 ff.).

Digitized by Google

Wenn also Hardy trotzdem in seinem Aufsatze (S. 26) bemerkt, daß Ghata „die (buddhistische) Weisheit über den Tod" verkünde, so kann er nur den Grundgedanken im Auge haben, der im Ghatajātaka ebenso wie in den übrigen vorher genannten Jātakas zutage tritt, nämlich den, daß die Trauer um den Tod lieber Angehöriger nutzlos und daher des Weisen unwürdig ist. Allein ich kann nicht zugeben, daß dies eine speziell buddhistische Ansicht sei; sie gehört durchaus auch dem brahmanischen Ideenkreise an. Wie Rāma im Dasarathajātaka seine Ermahnung an seine trauernde Umgebung mit den Worten schließt (G. 11):

tasmā hi dhīrassa bahussutassa
sampassato lokam imaṃ paraṅ ca |
aññāya dhammaṃ hadayaṃ manaṅ ca
sokā mahantāpi na tāpayanti ||

so sagt im Mahābhārata Nārada am Schlusse seiner Erzählung von der Erschaffung der Mṛtyu (VII, 2123):

ātmānaṃ vai prāṇino ghnanti sarve
nainaṃ mṛtyur daṇḍapāṇir hinasti |
tasmān mṛtān nānuśocanti dhīrāḥ
satyaṃ jñātvā niścayaṃ Brahmasṛṣṭam ||

Aus der großen Trostrede des Vidura im Strīparvan (XI, Adhy. 2—7), in der fast jeder Vers die Zwecklosigkeit der Trauer betont, hebe ich hier nur Strophe 67 hervor:

śokasthānasahasrāṇi bhayasthānaśatāni ca |
divase divase mūḍham āviśanti na paṇḍitam ||[1])

Es wäre ein Leichtes, noch weitere Zitate aus der Spruchliteratur des Sanskrit beizubringen. Wer sich überzeugen will, daß der Inder zu allen Zeiten dieser Anschauung über das Törichte der Trauer um Tote gehuldigt hat, der braucht nur die zahlreichen, von Blau unter der Rubrik „Trauer um Verstorbene ist eitel, grundlos" zusammengestellten Sprüche der Böhtlingkschen Sammlung durchzugehen.[2]) Ja, nach brahmanischer Auffassung ist die Trauer um Verstorbene nicht nur töricht, sondern geradezu eine Sünde. Als Yudhiṣṭhira über den Tod seines Neffen Abhimanyu klagt, macht Vyāsa ihm Vorstellungen, die in den Worten gipfeln (Mbh. VII, 2469 f.):

śocato hi mahārāja agham eva vivardhate |
tasmāc chokaṃ parityajya śreyase prayated budhaḥ ||
praharṣam abhimānaṃ ca sukhaprāptiṃ ca cintayet |
etad buddhvā budhāḥ śokaṃ na śokaḥ śoka ucyate ||

1) Die Strophe findet sich auch Mbh. XII, 12483 und in leicht veränderter Fassung ebd. XII, 751. Vgl. auch Bhagavadgītā II, 11. 13.

2) Index zu Otto Böhtlingks Indischen Sprüchen, S. 66.

Digitized by Google

Die Trauer bringt auch dem Toten nur Schaden. Er muß die Tränen schlucken, die die Angehörigen vergießen, wie es bei Yājñavalkya heißt (III, 11)[1]):

śleṣmāśru bāndhavair muktaṃ preto bhuṅkte yato 'vaśaḥ |
ato na roditavyaṃ hi kriyāḥ kāryāḥ svaśaktitaḥ ||

Die Tränen der Verwandten und Freunde brennen den Toten und bringen den in den Himmel Eingegangenen zu Fall; vgl. Raghuvaṃśa VIII, 85:

svajanāśru kilātisaṃtataṃ dahati pretam iti pracakṣate ||

und Rāmāy. B II, 81, 22[2]):

śocanto nanu sasnehā bāndhavāḥ suhṛdas tathā |
pātayanti gataṃ svargam aśrupātena Rāghava ||

Und in Hariharas Paddhati wird mit Berufung auf die Śruti gelehrt, daß man nach Vollzug der offiziellen Trauerzeremonie nicht mehr über den Toten trauern dürfe; „wenn es doch geschieht, so leiden seine Kinder Hunger" (*ataḥ paraṃ mṛtasya khedo na kriyate | yadi kriyate tadā tasya prajāḥ kṣudhārtā bhavantīti śrutiḥ*)[3]).

Der Inhalt der Gāthās zwingt also durchaus nicht zu der Annahme, daß jene Geschichten buddhistischen Ursprungs seien. Im Gegenteil, gewisse Tatsachen machen es wahrscheinlich, daß sie schon in Volkskreisen bestanden, ehe die Buddhisten sie ihrer Sammlung einverleibten. Eine Reihe von Ritualtexten erwähnt nämlich ausdrücklich den Vortrag von Trostgeschichten als einen Teil des Trauerzeremoniells. So schreibt z. B. Yājñavalkya (III, 7) vor, daß man die Hinterbliebenen, wenn sie, nach Vollzug der Wasserzeremonie aus dem Wasser herausgestiegen, auf einem weichen Rasenplatze sitzen, durch alte Itihāsas zerstreuen solle (*apavadeyus tān itihāsaiḥ purātanaiḥ*). Ebenso bestimmt Pāraskara, daß die

1) Im Pañcatantra 1, 335 (Bombay) mit den Varianten *tasmān na roditavyaṃ* und *prayatnataḥ*.

2) Mit den Lesarten *śocamānās tu* und *pātayanti sma taṃ svargād* auch im Hitopadeśa (Schlegel) IV, 74.

3) Caland, Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche, S. 74. 76. Ich beziehe *tasya* auf den Toten, nicht, wie Caland, auf den Trauernden. — Dem oft gepriesenen Indifferentismus gegenüber kommt der rein menschliche Standpunkt in der Spruchdichtung nur selten zu Worte. Nur in dem alten Itihāsa von der Unterredung zwischen dem Geier und dem Schakal (Mbh. XII, 5676 ff.) finde ich auch ein paar Ślokas, in denen die Trauer beim Tode von Verwandten als berechtigt anerkannt und die Gleichgültigkeit sogar getadelt wird. Aber diese Verse werden nicht als die Meinung des Verfassers vorgetragen, sondern sind einem Schakal in den Mund gelegt, der sich bemüht, die Verwandten eines Toten womöglich bis zum Anbruch der Dunkelheit auf dem Friedhofe zurückzuhalten, weil er die Leiche zu fressen wünscht und, solange es Tag ist, fürchten muß, daß ein Geier ihm die Beute streitig machen werde. Der Geier andererseits, dem daran liegt, die Leute möglichst schnell zu entfernen, erschöpft sich in Sprüchen über die Nutzlosigkeit der Trauer.

Digitized by Google

Trauernden sich an einen schattigen Ort setzen und mit erbaulichen Geschichten trösten sollen.[1]) In der Viṣṇusmṛti (XIX, 24) wird gelehrt, daß den Leuten, die den Verlust eines Verwandten beklagen, Männer von ruhiger Gemütsart mit tröstenden Reden zureden sollen. Nach dem Gautama-Pitṛmedhasūtra (IV, 2) sollen sich die Hinterbliebenen durch gute Reden, aufmunternde Geschichten und schöne Purāṇas den Kummer vertreiben (*śokam utsṛjya kalyāṇibhir vāgbhiḥ sāttvikābhiḥ kathābhiḥ purāṇaiḥ sukṛtibhiḥ*), und ganz ähnlich heißt es in der schon erwähnten Paddhati des Harihara, daß alte Leute die trauernden Verwandten durch weise Sprüche und durch das Erzählen von Itihāsas, Purāṇas und Upākhyānas trösten sollen (*tataḥ sarve jñātayaḥ śocantas tiṣṭhanti | tān anye vṛddhāḥ saṃsārān ityādibodhakaiḥ saṃbodhayanti | itihāsapurāṇopākhyānair bodhayanti | tatas te saṃbandhina utthāpayanti*)[2]). Und daß diese Vorschriften keine ideale Forderung blieben, sondern wirklich befolgt wurden, wird uns von Bāṇa bezeugt. Er berichtet in seinem Harṣacarita (193, 15 ff.), daß in der Umgebung des über den Tod seines Vaters betrübten Harṣa „Paurāṇikas, geschickt in der Vertreibung des Kummers" (*śokāpanayananipuṇāḥ paurāṇikāḥ*) gewesen seien.

Die Stelle zeigt, daß es im 7. Jahrhundert n. Chr. professionelle Erzähler gab, die es geradezu zu ihrer Spezialität machten, bei Todesfällen den trauernden Verwandten passende Texte vorzutragen. Dasselbe war offenbar schon in vorbuddhistischer Zeit der Fall. Es ist doch kaum ein Zufall, daß sich eine so große Anzahl von Trostgeschichten in der Jātakasammlung vorfindet. Offenbar war ein starkes Bedürfnis nach solchen Geschichten vorhanden, und die berufsmäßigen Dichter und Erzähler wußten es zu befriedigen. Sie verstanden es, ihre Geschichten durch kleine Abänderungen den jeweiligen Umständen anzupassen. Es ist im Grunde dieselbe Geschichte, die uns im Ghaṭajātaka, im Maṭṭakuṇḍalijātaka und im Sujātajātaka entgegentritt, aber einmal ist sie für den Tod eines Sohnes, ein andermal für den Tod eines Vaters zurechtgemacht. Die gleichen Gedanken bilden den Inhalt der Gāthās des Mātarodanajātaka wie des Ananusociyajātaka, aber jenes paßt für den Tod eines Bruders, dieses für den Tod einer Gattin.

Das Ghaṭajātaka und das Dasarathajātaka zeigen uns noch einen andern Kunstgriff dieser Dichter: sie legen das, was sie zu sagen haben, den bekannten Personen der Heldensage in den Mund, unzweifelhaft mit der Absicht, ihren Worten dadurch größeren Nachdruck zu verleihen. Ihren naiven Zuhörern waren jene Könige der Sage historische Persönlichkeiten so gut wie Aśoka oder Candragupta, und ihre Taten und Erlebnisse wahre Geschichte. Der Trost von den Lippen eines Rāma konnte daher unmöglich seine Wirkung

1) Caland, a. a. O. S. 77; Hillebrandt, Ritual-Litteratur S. 89.
2) Caland, a. a. O. S. 76.

Digitized by Google

verfehlen; die Gründe, die einen Kṛṣṇa zur Vernunft gebracht hatten, mußten auch den gewöhnlichen Trauernden überzeugen. Desselben Mittels bedienen sich die Gāthādichter des öfteren. So wird z. B. die Geschichte von Dhūmakārin (Jāt. 413) von Vidhūra-Vidura dem Yudhiṭṭhila-Yudhiṣṭhira erzählt. Derselbe Vidura muß im Vidhūrapaṇḍitajātaka (545) das Lehrgedicht über das Hofleben vortragen (G. 126—171). Wenn die spätere Epik die ganze alte Spruchweisheit ihren Helden und Weisen in den Mund legt, so setzt sie damit nur die Technik der älteren Gāthādichtung fort.

Von solchen *śokāpananodanas*, wie ich diese Gattung von Erzählungen im Anschluß an den Titel des zweiundfünfzigsten Adhyāya des Droṇaparvan nennen möchte,[1]) sind uns auch im Mahābhārata einige erhalten. Die beiden bekanntesten sind die schon erwähnte Geschichte von der Erschaffung der Todesgöttin (VII, 2023 ff.) und das sogenannte Ṣoḍaśarājakīya (VII, 2138 ff.), die Vyāsa dem Yudhiṣṭhira erzählt, als er über den Tod des Abhimanyu trauert. Beides waren ursprünglich selbständige Geschichten. Die erste wird ausdrücklich als ein *itihāsa purātana* bezeichnet (2023), das einst Nārada dem über den Tod seines Sohnes Hari trauernden Könige Akampana vortrug. Mit dem Ṣoḍaśarājakīya, das Vāsudeva dem betrübten Yudhiṣṭhira noch einmal XII, 900 ff. erzählt, suchte nach der Rahmenerzählung Nārada den König Sṛñjaya zu trösten, als Räuber seinen Sohn Suvarṇaṣṭhīvin getötet hatten. Ein drittes *śokāpanodana* trägt Vyāsa dem Yudhiṣṭhira in XII, 834 ff. vor. Es ist wiederum ein *itihāsa purātana*, das nach der Einleitung ursprünglich der Brahmane Aśman vor dem Videherkönige Janaka sang. Ein viertes größeres Stück dieser Art liegt uns in dem Viśokaparvan, den ersten acht Adhyāyas des Strīparvan, vor. Hier wird Dhṛtarāṣṭra zuerst von Sañjaya, dann von Vidura und zuletzt von Vyāsa mit vielen schönen Sprüchen und Gleichnissen über den Tod seiner Verwandten getröstet.[2]) Auf andere kleinere

1) Vgl. auch Mbh. XII, 833: *jyeṣṭhasya Pāṇḍuputrasya Vyāsaḥ śokam apānudat*; XI, 24: *śokaṃ rājan vyapānuda*; Jāt. III, 157, 10; 215, 4; 390, 25; IV, 62, 2; 87, 4: *yo me sokaparetassa puttasokaṃ* (bezw. *pitusokaṃ*) *apānudi*. Ähnlich auch Jāt. III, 155, 10: *sokaṃ vinodetuṃ na sakkoti*.

2) Das Viśokaparvan ist augenscheinlich eine sekundäre Erweiterung des neunten Adhyāya des Strīparvan, die bei der Redaktion vor diesem Adhyāya eingeschoben wurde. Mir scheint das aufs deutlichste daraus hervorzugehn, daß die Erzählung in Adhyāya 9 genau auf demselben Punkte beginnt wie im ersten Adhyāya des Viśokaparvan, und daß alles, was in Adhyāya 9 enthalten ist, sich, größtenteils sogar wörtlich, auch im Viśokaparvan findet: Sañjaya ermahnt zuerst den Dhṛtarāṣṭra, die Toten zu bestatten (9, 249—252 = 1, 4—9); Dhṛtarāṣṭra fällt, von Kummer überwältigt, ohnmächtig zu Boden (9, 253 = 1, 10), worauf Vidura ihm Trost zuspricht (9, 254—268 = 2, 46—65). Diese Wiederholungen bleiben meiner Ansicht nach bei der Annahme eines einzigen ursprünglichen Dichters völlig unerklärlich. Sicherlich kann es auch dem größten Dichter passieren, daß er gelegentlich einmal dasselbe sagt, besonders in einem so umfangreichen Werke wie es das Mahābhārata ist, aber keinem vernünftigen Menschen ist es doch zuzutrauen, daß er ohne jeglichen Grund eine Geschichte, die er

Digitized by Google

Trostreden (VII, 2542 ff.; XVI, 279 ff.) hat schon Hardy hingewiesen.[1])

Bei aller Verschiedenheit des Inhalts ist doch der leitende Gedanke in diesen Mahābhārata-Geschichten derselbe wie in den Jātakas. Die Nutzlosigkeit der Trauer ist, wie schon oben erwähnt, auch hier das Thema, das in immer neuen Variationen behandelt wird. Und auch der praktische Zweck, dem die Geschichten dienen, ist in beiden Fällen der gleiche. Es wird in den Einleitungen der Mahābhārata-Erzählungen sogar ausdrücklich betont, daß sie bestimmt sind, trauernde Hinterbliebene von ihrem Kummer zu befreien; siehe VII, 2025:

tad ahaṃ sampravakṣyāmi mṛtyoḥ prabhavam uttamam |
tatas tvaṃ mokṣyase duḥkhāt snehabandhanasaṃśrayāt ||

und Mbh. XII, 907 ff.:

mahābhāgyaṃ purā rājñāṃ kīrtyamānaṃ mayā śṛṇu |
yathāvadhānaṃ nṛpate tato duḥkhaṃ prahāsyasi ||
etān mahānubhāvāṃs tvaṃ śrutvaiva pṛthivīpatīn |
śamam ānaya saṃtāpaṃ śṛṇu vistaraśaś ca me ||

Das *ākhyāna* von der Erschaffung der Todesgöttin wird daher auch als *śokaghna* (VII, 2026), *putraśokāpaha* (2039) bezeichnet, und zum Schlusse heißt es (2128):

puṇyaṃ yaśasyaṃ svargyaṃ ca dhanyam āyuṣyam eva ca |
asyetihāsasya sadā śravaṇaṃ śrāvaṇaṃ tathā ||

Endlich zeigt sich auch in der Erzählungstechnik, in den Ausdrücken und Bildern, eine Reihe von Übereinstimmungen. Die Art der Rahmenerzählung ist in den epischen Legenden die gleiche wie im Ghatajātaka oder Dasarathajātaka: Personen der Heldensage treten auf, um die Sprüche über den Tod zu verkünden oder durch sie belehrt zu werden. Stereotyp ist in den Jātakas der Schluß. Nachdem der Trauernde die Rede des Weisen gehört hat, gesteht er regelmäßig, daß er nun von seinem Kummer geheilt sei:

so 'haṃ abbūḷhasallo 'smi vītasoko anāvilo |
na socāmi na rodāmi tava sutvāna māṇava || [2])

Ebenso im Mahābhārata. Da spricht Akampana zum Schlusse (VII, 2126):

---

eben erzählt hat, weniger als 200 Ślokas später mit genau den gleichen Worten noch einmal erzählen sollte.

1) Ich verweise auf die Inhaltsangaben in H. Jacobis Mahābhārata. Der Inhalt des Sodaśarājakīya ist gewissermaßen zusammengefaßt in einer Gāthā, die sich in der längeren Rezension des Ghathajātaka im Petavatthu (II, 6, 11) findet:

mahaddhanā mahābhogā ratthavanto pi khattiyā |
pahūtadhanadhaññāse te pi no ajarāmarā ||

2) Jāt. 352, 7; 449, 10; 454, 14, und mit der durch die abweichende Erzählung bedingten Variation *Vāsava* für *māṇava*, 372, 7 und 410, 9.

Digitized by Google

vyapetaśokaḥ prīto 'smi bhagavann ṛṣisattama |
śrutvetihāsaṃ tvattas tu kṛtārtho 'smy abhivādaye ||

Und Sṛñjaya erklärt (VII, 2454):

etac chrutvā mahābāho dhanyam ākhyānam uttamam |
rājarṣiṇāṃ purāṇānāṃ yajvanāṃ dakṣiṇāvatām ||
vismayena hate śoke tamasīvārkatejasā |
vipāpmāsmy avyathopeto brūhi kiṃ karavāṇy aham ||

Ganze Versviertel haben den gleichen Wortlaut im Sanskrit wie im Pali. Im Ghatajātaka (454) redet Rohiṇeyya den trauern-Kaṇha an (G. 1):

uṭṭhehi Kaṇha kiṃ sesi ko attho supinena te |

Ebenso beginnt Vidura seine Trostreden an den Yudhiṣṭhira mit mit den Worten (Mhb. XI, 47):

uttiṣṭha rājan kiṃ śeṣe dhārayātmānam ātmanā |

und (Mhb. XI, 255):

uttiṣṭha rājan kiṃ śeṣe mā śuco Bharatarṣabha |

Wir haben hier eine jener formelhaften Wendungen vor uns, die schon zum Rüstzeug der alten Gāthādichter gehörten und von der späteren Epik übernommen wurden. In den Gāthās findet sich derselbe Pāda, nur leicht nach den Umständen verändert, noch Jāt. 311, 1:

uṭṭhehi cora kiṃ sesi ko attho supinena te |

und Jāt. 455, 11:

uṭṭhehi amma kiṃ sesi āgato ty āham atrajo | [1])

Im Ghatajātaka (355) erklärt Ghata dem Könige Vaṅka, warum er nicht betrübt sei (G. 2):

nābbhatītaharo soko nānāgatasukhāvaho |
tasmā Vaṃka na socāmi n' atthi soke dutiyyatā ||

Der letzte Pāda kehrt in der Frage des Sañjaya an den trauernden Dhṛtarāṣṭra wieder (Mhb. XI, 6):

kiṃ śocasi mahārāja nāsti śoke sahāyatā |

---

1) Vgl. auch die ähnlichen Wendungen in Mhb. IV, 516:
uttiṣṭhottiṣṭha kiṃ śeṣe Bhīmasena yathā mṛtaḥ |
Mhb. XI, 756:
uttiṣṭhottiṣṭha Gāndhāri mā ca śoke manaḥ kṛthāḥ |
Mhb. I, 6563:
uttiṣṭhottiṣṭha bhadraṃ te na tvam arhasy ariṃdama |
mohaṃ nṛpatiśārdūla gantum āviṣkṛtaḥ kṣitau ||
Mhb. V, 4501:
uttiṣṭha he kāpuruṣa mā śeṣvaivaṃ parājitaḥ |

Digitized by Google

Offenbar war sowohl diese wie die vorher besprochene Formel auch Vālmīki bekannt. Er hat beide vereinigt in einem Satze der Rede, mit der Kausalyā den Daśaratha aufzurichten sucht, als er in Schmerz über Rāmas Verbannung zusammenbricht (R. II, 57, 30):

uttiṣṭha sukṛtaṃ te 'stu śoke na syāt sahāyatā[1] |

Im Uragajātaka (354) entgegnet die Mutter dem Sakka, der sich wundert, daß sie keine Tränen über den Tod ihres Sohnes vergieße (G. 3):

anavhāto tato āgā ananuññāto ito gato |
yathāgato tathā gato tattha kā paridevanā ||

Denselben Gedanken kleidet der Verfasser des Viśokaparvan in die Worte (Mbh. XI, 58):

adarśanād āpatitāḥ punaś cādarśanaṃ gatāḥ |
naite tava na teṣāṃ tvaṃ tatra kā paridevanā ||

Der Versschluß *tatra kā paridevanā* findet sich in der Trostrede des Vidura noch dreimal; Mbh. XI, 51 = 256:

abhāvādini bhūtāni bhāvamadhyāni Bhārata |
abhāvanidhanāny eva tatra kā paridevanā[2] ||

Mbh. XI, 55 = 261:

ekasārthaprayātānāṃ sarveṣāṃ tatra gāminām |
yasya kālaḥ prayāty agre tatra kā paridevanā ||

und Mbh. XI, 57 = 264:

sarve svādhyāyavanto hi[3] *sarve ca caritavratāḥ* |
sarve cābhimukhāḥ kṣiṇās tatra kā paridevanā ||

Er begegnet aber auch sonst öfter im Epos und in der Spruchdichtung, z. B. Mbh. II, 1706, 1708, 1710; XII, 907; Yājñav. III, 9; Hitop. IV, 74[4]) u. s. w.

Wiederholt kommt in den Jātakas eine Gāthā vor, in der der weise Tröster einem Manne verglichen wird, der durch Besprengen mit Wasser einen Brand löscht (Jāt. 352, 5; 372, 5; 410, 7; 449, 8; 454, 12):

āditta vata maṃ santaṃ ghatasittaṃ va pāvakaṃ |
vārinā viya osiñcaṃ sabbaṃ nibbāpaye daraṃ ||

---

1) In der Bengali-Rezension (57, 28) ist der Vers ganz verändert. Die Ausgabe der Nirṇayasāgara Press druckt fälschlich: *śokena syāt sahāyatā*. Ein weiteres Beispiel der ersten Formel bietet die Bengali-Rezension in II, 81, 10:

rājann uttiṣṭha kiṃ śeṣe Bharato 'ham upāgataḥ |

2) In der Bhagavadgītā II, 28 (= Mbh. VI, 906):
avyaktādīni bhūtāni vyaktamadhyāni Bhārata |
avyaktanidhanāny eva tatra kā paridevanā ||

3) An der zweiten Stelle lautet der erste Pāda *sarve vedavidaḥ śūrāḥ*.

4) Die Lesart *dhīra* für *tatra* ist sicherlich sekundär.

Digitized by Google

„Mich, der ich wirklich brannte wie mit Ghee beträufeltes Feuer, gleichsam mit Wasser besprengend, löschest du aus allen Schmerz."

Dasselbe Bild, teilweise sogar dieselben Worte verwendet der Dichter im Viśokaparvan (Mbh. XI, 241):

putraśokaṃ samutpannaṃ hutāśaṃ jvalitaṃ yathā |
prajñāmbhasā mahābhāga nirvāpaya sadā mama ||

„Den Schmerz um den Sohn, der ausgebrochen ist wie loderndes Feuer, lösche mir immerdar aus mit dem Wasser der Weisheit, du Trefflicher."

Meiner Ansicht nach zeigen alle diese Übereinstimmungen aufs deutlichste, daß zwischen den *śokāpanodanas*, die uns in den Jātakas vorliegen, und denen, die uns im Epos erhalten sind, ein Zusammenhang besteht, und da wir in andern Fällen den bestimmten Nachweis führen können, daß die im Epos überlieferten Ākhyānas jünger sind als die Gāthās, so dürfen wir, wie ich glaube, das gleiche Verhältnis unbedenklich auch hier annehmen: den Verfassern der epischen *śokāpanodanas* waren, wenn auch vielleicht nicht dieselben, so doch ähnliche Erzählungen wie die in die Jātakasammlung aufgenommenen bekannt, und sie haben die Gedanken, die Einkleidung, den Formelschatz, die sie in den älteren Dichtungen vorfanden, sich angeeignet und in mehr oder minder freier Weise umgestaltet.

Ich habe oben auch ein Stelle aus dem Rāmāyaṇa angeführt, in der augenscheinlich zwei jener von den Gāthādichtern geprägten Formeln benutzt sind. Schon bei einer früheren Gelegenheit[1]) habe ich ferner zu beweisen gesucht, daß Vālmīki eine Gāthā aus der alten Trostrede des Rāma direkt in die große Rede, die er seinen Helden beim Tode des Daśaratha hälten läßt, übernommen hat. Hier möchte ich darauf hinweisen, wie eng sich einige andere Strophen dieser Rede im Gedanken und im Ausdruck mit den Gāthās des Ananusociyajātaka (328) berühren.

Im Ananusociyajātaka belehrt der Asket die umstehende Menge (G. 2—4):

tan taṁ ce anusoceyya yaṃ yaṃ tassa na vijjati |
attānam anusoceyya sadā maccuvasaṃ gataṃ || 2 ||
na h'eva tiṭṭhaṃ[2]) nāsinaṃ na sayānaṃ na p'addhagaṃ
yāva pāti nimisati tatrāpi sarati-bbayo || 3 ||

1) Gött. Nachr. Phil.-hist. Klasse. 1897, S. 130.

2) Fausbøll hat *ṭhitaṃ* in seinen Text aufgenommen, aber C^a liest *tiṭṭhaṃ*, C^k B^i *tiṭhaṃ*, und nur B^d hat *ṭhitaṃ*. Auch im Kommentar (II, 96, 10) lesen C^{ka} B^i übereinstimmend *tiṭṭhaṃ* und nur B^d *ṭhitaṃ*. Unter diesen Umständen liegt nicht der geringste Grund vor, die Lesart *tiṭṭhaṃ* (= sk. *tiṣṭhantam*) abzuweisen.

Digitized by Google

tatth' attani vata-ppaddhe vinābhāve asaṃsaye |
sesaṃ sesaṃ dayitabbaṃ vitaṃ ananusociyaṃ[1] || 4 ||

„Wenn man allem nachtrauern wollte, was einem verloren gegangen ist, müßte man die eigene Person betrauern, die stets in der Gewalt des Todes steht."

„Denn nicht den Stehenden, nicht den Sitzenden, nicht den Liegenden, auch nicht den Wandernden (verschont der Tod); während man wacht, (während) man schläft, auch da schleicht das Alter herbei."

„Da also die eigene Person, ach! dahingeht[2]), (und) die Trennung unzweifelhaft ist, soll man alles, was zurückbleibt, lieben, nicht (aber) dem Dahingegangenen nachtrauern."

Diesen Gāthās entsprechen zum Teil wörtlich die Verse II, 105, 21; 22 im Rāmāyaṇa:

ātmānam anuśoca tvaṃ kim anyam anuśocasi |
āyus tu hiyate yasya sthitasyātha gatasya ca ||
sahaiva mṛtyur vrajati saha mṛtyur niṣīdati |
gatvā sudīrgham adhvānaṃ saha mṛtyur nivartate ||

„Die eigene Person betrauere du. Was trauerst du einem andern nach, (du), dessen Leben dahinschwindet, wenn du stehst und wenn du gehst?"

„Mit geht der Tod, mit setzt der Tod sich nieder, mit kehrt der Tod von einem langen Weg zurück."

Wie der Gāthādichter das eigene Selbst *sadā maccuvasaṃ gataṃ* nennt, so nennt Vālmīki die Menschen in Vers 18 *jarāmṛtyuvaśaṃ gatāḥ*. Wie der Gāthādichter von dem *vinābhāva asaṃsaya* spricht, so sagt auch Vālmīki, daß Gatte und Gattin, Eltern und Kinder von einander scheiden müssen: *dhruvo hy eṣāṃ vinābhavaḥ* (V. 27)[3]). Ich sehe in diesen Übereinstimmungen einen neuen Beweis dafür, daß auch Vālmīki die alte Gāthāpoesie gekannt und benutzt hat.

---

1) Fausbøll liest mit C[s] *ananusocitaṃ* (*ti*); die richtige Lesart steht in C[k] und in allen Handschriften im Kommentar (III, 97, 1). Die birmanischen Handschriften lesen ganz abweichend *mahantaṃ anusocayaṃ*.

2) Ich fasse Pali *-ppaddha* als Vertreter von sk. *prāddhva*.

3) In Vers 15 spricht Vālmīki von dem Menschen, der *anīśvara* dem Tode unterworfen sei. Der gleiche Ausdruck (*anīsara*) findet sich, auf alle Geschöpfe angewandt, in Gāthā 2 des Matarodanajātaka (317). G. 4 des Migapotakajātaka (372):

roditena have brahme mato peto samuṭṭhahe |
sabbe saṃgamma rodāma aññamaññassa ñātake ||

stimmt dem Inhalte nach überein mit Rām. II, 85, 18 (Gorr.):

śocato rudataś caiva yadi nāma mṛtaḥ punaḥ |
saṃjīvet svajanaḥ kaścid anuśocema sarvaśaḥ ||

Da diese Strophe aber nur in der Bengali-Rezension erscheint, so ist sie vielleicht erst später eingeschoben.

Digitized by Google

Bemerkungen zum südsemitischen Alphabet.

Von

Franz Praetorius.

Als zu der sabäisch-äthiopischen Schrift nach und nach noch andere, mit ihr offensichtlich sehr nahe verwandte Schriftarten aus Syrien und dem nördlicheren Arabien bekannt wurden, mußte sofort die Frage entstehen, in welchem verwandtschaftlichen Verhältnisse diese neugefundenen Schriftarten zu der sabäischen Schrift ständen. Aus bekannten, nicht paläographischen Gründen war man von vornherein geneigt, sie als Abkömmlinge der sabäischen Schrift aus nachchristlicher Zeit zu betrachten. Doch konnte eine ernstliche Beantwortung der Frage natürlich erst in Angriff genommen werden, nachdem die Entzifferung der neu gefundenen Schriftarten hinreichend gefördert worden war. Urteile wie die in ZDMG. Bd. 30, S. 522 und GGA. 1876, S. 497 abgegebenen, waren daher verfrüht.

Je weiter die Kenntnis und das Verständnis der neu aufgefundenen Schriftarten vorrückte, um so mehr kam man von jener Ansicht zurück. Man glaubte mehr und mehr die Unabhängigkeit der neu aufgefundenen Schriftarten von der sabäischen Schrift zu erkennen, denn man fand in dem Ṣafā- und liḥjānischen Alphabete nicht wenige archaisch aussehende Formen, die sich wohl unmittelbar aus dem altkanaanäischen Alphabet erklärten, nicht aber aus dem sabäischen. Man hat dieses Verhältnis dahin deuten wollen, daß in dem Ṣafā- und liḥjānischen Alphabete gradezu Mittelglieder zwischen dem altkanaanäischen und dem sabäischen Alphabet erhalten seien, trotzdem die Ṣafā- und liḥjānischen Inschriften wahrscheinlich um viele Jahrhunderte jünger sind, als die ältesten sabäischen Inschriften. Damit wurde also die frühere Ansicht umgekehrt: es wurde nunmehr eine allmähliche Wanderung des südsemitischen Alphabetes von Kanaan nach Südarabien angenommen, nur daß diese Wanderung natürlich in viel ältere Zeit verlegt werden mußte, als die früher angenommene Rückwanderung des sabäischen Alphabetes nach Norden. Aber diese Deutung geht sicher zu weit: in der uns vorliegenden Gestalt können die Ṣafā- und liḥjānischen Inschriften unmöglich als Durchgangsstationen zum sabäischen Alphabet angesehen werden, denn sie zeigen nicht überall

Digitized by Google

mehr die älteren Formen; durch irgend eine uns bisher nicht bekannt gewordene, weit zurückliegende Stufe jener Alphabete müßte die Entstehung des sabäischen Alphabets vermittelt worden sein.

Nun ist neuerdings Lidzbarski in seiner Ephemeris Bd. 1, S. 109 ff. und Bd. 2, S. 23 ff. zu der Theorie der Rückwanderung des sabäischen Alphabetes nach Norden zurückgekehrt. Freilich nicht so, wie man sich dieselbe früher vorstellte. Nicht in nachchristlicher Zeit hätte die Rückwanderung stattgefunden, und nicht von dem uns vorliegenden sabäischen Alphabete stammten die nördlicheren Alphabete ab, sondern „die Rückwanderung muß schon recht früh begonnen haben: vor der Zeit, in der die in den Denkmälern vorliegende sabäisch-minäische Schrift ihre uns bekannte Form erhalten hat" u. s. w. (Bd. 2, S. 27). Das altkanaanäische Alphabet ist nach Lidzbarski direkt und unmittelbar nach Südarabien importiert worden, wahrscheinlich durch südarabische Händler, die es in einer palästinisch-phönizischen Handelsstadt kennen gelernt haben. Und zwar um 1200—1000 v. Chr., während die ältesten uns bekannten südarabischen Inschriften ungefähr 500 Jahre jünger sind (Bd. 1, S. 128). Auch Lidzbarski muß also eine uns unbekannte, zeitlich um 1000—700 v. Chr. anzusetzende Zwischenstufe annehmen, nur daß er dieselbe in Südarabien sucht. Auch Lidzbarski erkennt in den nördlicheren Alphabeten, namentlich im Liḥjänischen, hie und da Mittelglieder zwischen dem altkanaanäischen und dem sabäischen Alphabet; nur daß nach ihm diese Mittelglieder von der Rückwanderung des prosabäischen Alphabets nach Norden herrühren, nicht von der Wanderung des proṣafä-, proprotoarabischen, proliḥjänischen Alphabets nach Süden.

Gegen die Hypothese Lidzbarskis ist von vornherein sicher nichts einzuwenden. Daß er seine Hypothese bewiesen hätte, kann ich aber nicht glauben. Vielleicht ist sie auf Grund des uns bisher Bekannten überhaupt weder zu beweisen, noch zu widerlegen. Aber wie sich in der Sprachvergleichung unwillkürlich leicht die Vorstellung einstellt, daß in dem als Urheimat eines weit verzweigten Sprachstammes angenommenen Lande auch die große Masse der sprachlichen Altertümlichkeiten zu finden sein müsse, so wird sich auch mit Lidzbarskis Hypothese unwillkürlich leicht die Vorstellung verflechten, als müsse das paläographisch Altertümliche vorwiegend im Süden erhalten sein. Da nun überdies die Schriftdenkmäler des Südens aus einer um viele Jahrhunderte älteren Zeit zu stammen scheinen, als die nördlicheren, so tritt damit ein weiterer Wahrscheinlichkeitsgrund hinzu für die größere paläographische Altertümlichkeit der sabäischen Schrift. Und doch kann auch dieser Wahrscheinlichkeitsgrund trügerisch sein — ich brauche nicht erst zu sagen, weshalb. Und es scheint mir in der Tat, als sei Lidzbarski aus derartigen Vorstellungen heraus zu geneigt gewesen, Altertümlichkeiten der nördlicheren Alphabete wegzudeuten und als sekundäre Entwicklungen aufzufassen, umgekehrt dagegen in sekun-

Digitized by Google

dären Entwicklungen des sabäischen Alphabets Altertümlichkeiten zu sehen.

Das scheint gleich bei Lidzbarskis Erklärung des südsemitischen 𐩱 der Fall zu sein. Bereits in Kuhns Literaturblatt Bd. 1, S. 29; Bd. 2, S. 388; ferner im Journ. asiat. VII, Bd. 10, S. 310 ist darauf hingewiesen worden, daß das Ṣafā- und liḥjānische 𐩱 der Form nach dem altkanaanäischen 𐤀 weit näher stehen, als das sabäische; vgl. D. H. Müller, Epigr. Denkm. aus Arabien, S. 15; Dussaud et Macler, Voy. archéol., S. 5. Besonders das Ṣafā-𐩱 hat sich erst sehr wenig von der Urform entfernt. Man erkennt die charakteristischen beiden Zacken am senkrechten Schafte schon in dem 𐤀 der Mesainschrift. Zwischen dieser Urform und der Ṣafāform wird eine der bekannten Formen vermittelt haben, in welcher der vorspringende Querwinkel stark nach rechts gerückt worden war, etwa 𐤀. Hier liegt fast schon die Ṣafāform 𐩱, 𐩱 vor! Den Ursprung der Form vergessend, setzte man dann die beiden Zacken auch an verschiedene Seiten des Schaftes an: 𐩱, 𐩱; endlich bog man auch die Enden des Schaftes selber nach der dem Zacken entgegengesetzten Seite um: 𐩱. Letztere Form ist die ungewöhnlichste und wohl auch die sekundärste.

Hier setzt die bewußt künstlerische Ausgestaltung ein: der durch den untersten Teil des Schaftes und den unteren Zacken gebildete kleine Winkel wuchs zum großen rechteckigen, oder glockenförmigen Gerüst aus, das die oberen Teile des Schaftes mit dem oberen Zacken wie einen Aufsatz trägt. So meist im Protoarabischen; beständig im Liḥjānischen (abgesehen von der kursiven Entstellung 𐩱) und Sabäischen.

Man wird leicht erkennen, daß, nachdem die Ausbildung des Gerüstes einmal durchgedrungen war, protoarabische Formen wie 𐩱 in paläographischer Hinsicht die größte Ursprünglichkeit bewahrt haben, während das liḥjānische 𐩱 den mittleren Teil des Schaftes aufgegeben, das sab. 𐩱 aber den mittleren Schaftteil samt dem ihm aufsitzenden Winkel kursiv vereinfacht hat.

Ganz anders Lidzbarski Bd. 1, S. 122. „𐤀 hat sich zunächst wie in den griechischen Schriften auf die Schenkel des Winkels gestellt: 𐤀, 𐤀“. (So übrigens auch König, Neue Studien S. 14.) „Damit nun senkrechte Stützen herauskamen, wurde die untere Partie zu 𐤀“. Danach wäre also das große rechteckige Gerüst das ursprüngliche. Ob der Vergleich mit dem Griechischen richtig ist, erscheint freilich zweifelhaft; denn die archaische Gestalt des griechischen 𐤀 deutet doch darauf hin, daß das kanaanäische Zeichen in seiner ursprünglichen Stellung zu Grunde liegt. Nur

Digitized by Google

die überstehenden Spitzen sind bei dem griechischen getilgt, — umgekehrt wie beim Ṣafā-, wo gerade die überstehenden Spitzen geblieben, dagegen der vorspringende Winkel geschwunden ist. Aber die Schwäche von Lidzbarskis Aufstellung zeigt sich in den weiteren Worten: „Der obere Teil hat innerhalb der sabäischen Schrift keine symmetrische Form erlangt, wohl aber in der liḥjānischen: ". Demgegenüber erhebt sich sofort der Einwand, daß der obere Teil in der sabäischen Schrift ja nur so zu bleiben brauchte, wie er (vermeintlich) war, um völlig symmetrisch zu sein; also , , oder ähnlich. Warum ist das (vermeintlich) ursprüngliche im Sabäischen zum unsymmetrischen Haken geworden? Und warum hat es sich im Liḥjānischen und Protoarabischen vollständig zu umgekehrt? Bei Lidzbarskis Annahme würde die Gestalt des Aufsatzes rätselhaft bleiben.

Auch bei spricht der unbefangene Augenschein dafür, daß die Ṣafā- und liḥjānische Form unmittelbar an die altkanaanäische anknüpft. Aus ist Ṣafā- entstanden, indem der oberste Ansatzstrich mit dem senkrechten Schaft zusammen als eine Rundung gezogen wurde, und von den beiden unteren Ansatzstrichen der eine aufgegeben worden ist. (Letzterer Vorgang ist auch sonst häufig; durch ihn erklärt sich ja auch das gewöhnliche .) Im Liḥjānischen hat sich diese Form als Normalform erhalten, nur daß das Zeichen hier beständig auf den Kopf gestellt erscheint: . Im Ṣafā dagegen erscheint der ursprünglich oben gerundete Schaft gewöhnlich schon gerade gestreckt, und der Ansatzstrich wendet sich, der Richtung des Schaftes folgend, nach oben; so ist aus gewöhnlich geworden. Als paläographisch noch jüngere Form erscheint . Diese ist im Protoarabischen herrschend geworden und erscheint auch, wie im Sabäischen, symmetrisch und künstlerisch gestaltet als , .

Es läßt sich nun freilich nicht leugnen, daß dieser Weg allenfalls auch rückwärts vom Sabäischen aus zu begreifen sein würde, wenngleich die im Liḥjānischen energisch auftretende Biegung des Schaftes nach links von diesem Standpunkt aus befremdlich erscheint. Aber wie will man das Sabäische direkt aus dem altkanaan. herleiten? Auch Lidzbarski ist hier nicht sicher (Bd. 1, S. 123). Er gibt zwei Möglichkeiten, von denen er die erstere so kurz faßt, daß sie mir nicht klar verständlich ist: „Das Liḥjānische liefert aber auch eine Mittelform zwischen und , nämlich in ". Die andere Möglichkeit sieht er darin, daß zu geworden, und in letzterem die mittlere Senkrechte nach unten gerückt sei: .

Digitized by Google

Beim südsemitischen ה ist soviel sicher, daß das Sabäische einen eminent sekundären Zug darin aufweist, daß es die dem Zeichen ursprünglich fremde und vielleicht nur aus kursiver Bequemlichkeit hervorgegangene tragende Säule als festen Bestandteil des Zeichens (Ψ, Ψ, äthiop. ሐ) aufgenommen hat. Sonst kommt diese Säule vielleicht noch im Protoarabischen ganz vereinzelt vor (Lidzbarski Bd. 2, S. 31). Im übrigen denke ich mir die Entwicklung ähnlich der des ה, nämlich so, daß das altkanaanäische 𐤇, nachdem es zunächst den linken senkrechten Schaft verloren, den unteren Querstrich aufgab (der auch bei Mesa fehlt), so daß sich seine Gestalt etwa als 𐤇 darstellt. Von hier zu 𐤇 ist kein großer Schritt. In dieser Gestalt, nur höchstens mit Schwenkungen und leichten Rundungen, liegt das Zeichen im Ṣafā und Liḥjānischen vor. Im Protoarabischen oft bereits stilisiert: ⊓ ∋, ⊓ ∃.

Lidzbarski dagegen leitet aus dem altkanaanäischen, des linken senkrechten Schaftes verlustig gegangenen 𐤇 direkt ⊓ Ш ab.

Hinsichtlich des sabäischen 𐤇 meint Lidzbarski (Bd. 1, S. 125), daß es aus ⊗, ⊘, ⦶ entstanden sei. Die letzteren beiden Formen sind aber bereits aramäisch (vgl. Bd. 1, S. 128). Ich glaube dagegen in den Ṣafāformen des ט so charakteristische Spuren von Altertümlichkeit zu sehen, daß es ein merkwürdiger Zufall sein müßte, wenn diese Altertümlichkeit nur scheinbar wäre, wenn sie tatsächlich erst am Ende der Entwicklung stände. Bereits Dussaud und Macler haben in der Voyage archéol. S. 9 diese Altertümlichkeit angedeutet.

Es scheint mir, als stehe das Ṣafā-ט der altkanaanäischen Form am nächsten. Zwar ist der Umkreis ○ nicht nur oben schon geöffnet (wie in jüngeren phönizischen Formen), sondern auch unten, und die bleibenden beiden Seitenbogen haben sich gestreckt (wie annähernd ebenfalls in jüngeren phönizischen Formen): [ ] aus ( ). Aber das charakteristische Kreuz im Innern hat sich energisch behauptet, so daß die Form 卌, 卌 entstanden ist. Und nicht anders sieht das Zeichen im Protoarabischen aus: 卌, nur daß der wagerechte Querstrich des Kreuzes zuweilen über die Außenlinien hinausragt: 卌. Hier findet man nun aber statt des einen Querstriches auch deren zwei: 卌, ja sogar drei: 卌 (Euting Nr. 323; bei Littmann, Zur Entzifferung der thamud. Inschriften Tafel VII). Woher dieser zweite und dritte Querstrich stammt, muß unentschieden bleiben. Da kaum ein Zweifel sein kann, daß 卌, 卌 gefälliger aussieht als 卌, so mag der zweite und dritte Querstrich

Digitized by Google

vielleicht nur dem Streben nach Symmetrie und Schönheit entstammen: wir müssen den zweiten Querstrich ja auch in dem sabäischen 𐩱 neben 𐩨 hinnehmen, ohne für ihn einen anderen Erklärungsgrund zu haben (vgl. Ephemeris Bd. 1, S. 122). — Die protoarabische Form mit den beiden Querstrichen zeigt den Übergang zum liḥjānischen und sabäischen 𐩨: die beiden Querstriche sind möglichst weit auseinandergerückt, und die überschießenden Spitzen sind getilgt.

Unmöglich scheint es, das sabäische 𐩫 in glaubhafter Weise vom altkanaanäischen 𐤀 abzuleiten (Bd. 1, S. 122; desgleichen D. H. Müller, Epigr. Denkm. aus Arabien S. 17). Und gerade hier zeigt die Ṣafāform in unverkennbarer Weise ein altertümliches Bild. Die normale Form im Ṣafā ist 𐩬, 𐩬; daneben kommen auch noch Formen wie 𐤀 u. ähnlich vor. Man erkennt hier vor allem noch den aufrecht stehenden Schaft der altkanaanäischen Form. Es scheint, als sei die Ṣafāform aus dieser in der Weise entstanden, daß man zunächst den oberen Ansatzzacken mit dem unteren, größern Teile des Schaftes zusammen in einem Zuge gezogen habe, und dann mit einem zweiten Zuge den unteren Ansatzzacken zusammen mit dem oberen, kleineren Teile des Schaftes. Auf diese Weise entstand eine Figur wie 𐤀. Dann ist der nunmehrige Querstrich ganz auf die Spitze des nunmehrigen Schaftes gelegt worden: 𐩬. So ungefähr auch schon Dussaud et Macler, Voy. archéol. S. 10. Im Protoarabischen wird bereits begonnen, den Querstrich bis zur Linie hinabzubeugen und den Buchstaben somit auf zwei Beine zu stellen: 𐩬. Dieser Typus zeigt sich dann im Liḥjānischen und Sabäischen weiter gefestigt.

Besonderes Interesse haben von jeher diejenigen Zeichen in Anspruch genommen, die, im kanaanäischen Alphabet nicht vorhanden, in den südsemitischen Alphabeten neu entstanden sind. Im großen und ganzen weisen diese neuen Zeichen einheitliche Entstehung auf, wenn ihre Gestalten hie und da auch stark auseinandergegangen sind. Diese Zeichen sind also, wahrscheinlich lange vor 700 v. Chr., an e i n e r Stelle erfunden. Aber für ض und für ظ glaube ich doch eine doppelte bez. dreifache Bezeichnung erkennen zu müssen. Durch das Auftreten der neuen Zeichen wurde hie und da eine Verschiebung der Werte hervorgerufen, die sich bis auf den alten, kanaanäischen Bestand an Buchstaben erstreckt.

Es ist längst bemerkt worden, daß die Bildung der neuerfundenen Zeichen im Liḥjānischen außerordentlich durchsichtig erscheint; vgl. D. H. Müller, Epigr. Denkmäler aus Arabien S. 19,

Digitized by Google

und namentlich Dussaud et Macler, Voy. archéol. S. 9. Um so mehr ist es zu bedauern, daß die Zeichen für ظ, ض und 𐩯 im Liḥjānischen bisher noch nicht gefunden worden sind. Wenn aber Lidzbarski (Ephem. Bd. 2, S. 120 f.) meint, die Annahme, daß sich in den verhältnismäßig jungen liḥjānischen Inschriften ein altertümlicher Duktus erhalten habe, würde sich nur durch zwingende Gründe rechtfertigen lassen, so meine ich, daß die eben angeführte Tatsache — wenn sie eben eine Tatsache ist — einem zwingenden Grunde doch recht ähnlich sieht, wenigstens für die zunächst in Betracht kommenden Zeichen.

Nur im Liḥjānischen ist das Zeichen für ث in seiner Entstehung sofort und deutlich zu begreifen. Es ist aus 𐩩 gebildet mittelst des in der Mitte unten angesetzten diakritischen Striches: 𐩰, manchmal auch schon 𐩱. Im sabäischen u. s. w. 𐩻 ist Lidzbarski Bd. 1, S. 126 (vgl. Bd. 2, S. 33) geneigt, eine freie Neubildung zu sehn. Ich glaube aber, die Gestalten 𐩰 𐩱 𐩻 stehen einander so nah und zeigen die Übergänge so deutlich, daß es ein täuschender Zufall sein müßte, wenn 𐩰 𐩱 ganz von 𐩻 zu trennen sein sollten. Die liḥjānische Form 𐩱 zeigt bereits den Übergang zu dem 𐩻 der übrigen südsemitischen Alphabete, indem das Kreuz schon den Beginn der Zusammenfassung zu dem beliebten Kreise aufweist. Da aber 𐩺 schon für *y* feststand, so wurde es als *ṯ* zu 𐩻 gedoppelt. Dieser Vorgang mag sich vielleicht schon innerhalb des Liḥjānischen (oder Proliḥjānischen) in kursiver Schriftart vollzogen haben.

Aus der Analogie möchte ich folgern, daß auch das liḥjānische und sabäische غ aus 𐩴 gebildet worden ist, nicht wie man gewöhnlich annimmt, durch Doppelsetzung desselben, sondern wieder durch Anlegung eines diakritischen, senkrecht fallenden Striches an der linken Spitze, oder dicht bei derselben, also 𐩴, oder 𐩴. Da dieses Bild aber mit der sich herausbildenden Gestalt des *b* genau, oder fast genau zusammenfiel, so wurde die linke Spitze etwas nach unten neigend hervorgezogen, oder umgebrochen: 𐩴. Daneben aber wurde zu noch größerer Deutlichkeit eine Form durch Doppelsetzung des 𐩴 gebildet (wie 𐩻); diese liegt im protoarabischen 𐩴 vor, das bereits von D. H. Müller, Epigr. Denkm. aus Arabien S. 19 so erklärt worden ist. Eine Vereinfachung dieses 𐩴 ist dann die Ṣafāform 𐩴. Auch hier scheint die Annahme nicht nötig, daß 𐩴 erst im Protoarabischen entstanden sein müsse: m. E. wäre es wohl denkbar, daß schon im Liḥjānischen und Sabäischen (Pro-

Digitized by Google

liḥjānischen, Prosabäischen) in kursiver Schriftart ein 𐩵 gebildet worden sein könnte.

Auch bei dem Zeichen für خ liegt der diakritische Strich im Liḥjānischen am klarsten zu Tage: er ist dem Zeichen für *h*, 𐩫, oben schräg angesetzt, 𐩫. Durch diese liḥjānische Form erläutert sich sowohl der gebrochene Schaft des sabäischen 𐩭, wie auch das große Kreuz 𐩩 (𐩬) im Protoarabischen und Ṣafā, das deutlich eine kursive Erleichterung des ursprünglichen Schriftzuges bekundet, die auch vielleicht in den beiden anderen Schriftarten vorhanden gewesen ist.

Klar erscheint auch der diakritische Strich in dem liḥjānischen Zeichen für ذ: 𐩢, 𐩢. Es ist das altkanaanäische *z*, 𐩥, aufrecht gestellt zu 𐩢, 𐩢, und dann mit dem kleinen senkrechten diakritischen Mittelstrich versehen. Das ist längst erkannt. Ebenso auch, daß das Verständnis der Ṣafā- und protoarabischen Form 𐩠 durch die liḥjānische Form erschlossen wird. Vgl. Littmann, Zur Entzifferung der Ṣafā-Inschriften S. 11. Es scheint mir dabei gar nicht nötig, daß man besonders diejenigen Gestalten des liḥjānischen ذ anzieht, welche nach dem in diesen Inschriften hervortretenden Geschmacke nach innen geneigte Schäfte zeigen: 𐩢, 𐩢; denn auch von 𐩢 würde 𐩠 als eine leicht mögliche Abkürzung erscheinen.

Nur im sabäischen Alphabet findet sich dieses Zeichen nicht, weder in der ursprünglichen, noch in der kursiven Form. Und doch scheint es möglich, ja wahrscheinlich, daß es auch im Sabäischen einst vorhanden gewesen ist! Das Zeichen, welches im Sabäischen für ذ auftritt, 𐩨, hat im Ṣafā- und protoarabischen Alphabet den Wert ض (denn ich nehme an, daß die öfters etwas verzerrten, oder stilisierten Formen des protoarabischen ض auch auf 𐩨 zurückgehen; anders Littmann, Zur Entzifferung der thamud. Inschriften S. 10). Leider ist die liḥjānische Form des ض noch nicht belegt; ich halte es für wahrscheinlich, daß sie 𐩨 gewesen sei. Die Ableitung vom aufrecht gestellten *z*, 𐩢 aus durch einen diakritischen wagerechten Strich ist auch hier offenbar.

Ich denke, daß 𐩢, 𐩠 *ḏ* im Sabäischen durch 𐩨 verdrängt worden ist. 𐩨 wird dann voraussichtlich zuerst beide Funktionen gehabt haben, seine ursprüngliche als ض und die übertragene als ذ; später aber, d. h. in der Zeit, aus welcher uns schriftliche Denkmäler vorliegen, wurde 𐩨 nur für ذ gebraucht; im Werte von ض dagegen durch noch einen wagerechten Strich differenziert: 𐩪. Dieses letztere Zeichen ist daher dem Sabäischen (und Äthiopischen) allein

Digitized by Google

eigentümlich. — Wie es gekommen sei, daß 𐤇, 𐤕 im Sabäischen unbeliebt wurde, darüber wird unten eine Vermutung gebracht werden.

Sehr eigentümlich und verschlungen erscheinen die Wege des ظ. Im Ṣafā hat Littmann für ظ das Zeichen 𐩶, 𐩷 u. ähnl. nachgewiesen. Abweichend von andern über den Ursprung des Zeichens geäußerten Meinungen (s. Lidzbarski, Ephemeris Bd. 2, S. 31), glaube ich im 𐩷 ein doppelt gesetztes 𐤕, *z* zu sehen. Daß lautphysiologisch diese Ableitung sehr nahe liegt, wird nicht bestritten werden. Leider ist weder im Liḥjānischen noch im Protoarabischen bisher das Zeichen für ظ gefunden worden; und im Sabäischen sieht ظ ganz anders aus und ist ganz anderer Herkunft. Und doch glaube ich, auch im Sabäischen 𐩷 wiederzufinden! Nämlich in dem anscheinend einsamen 𐩹 *z*. Man hat in 𐩹 bisher einmütig das alte, liegende kanaanäische 𐤕 gesehen, das der Symmetrie halber noch eine zweite Verbindungslinie angenommen habe, quer durch die andern hindurch. Auffallend wäre hierbei namentlich die dann anzunehmende jüngere Gestalt des kanaanäischen 𐤆 (nicht 𐤕). Irre ich nicht, so ist 𐩹 vielmehr hervorgegangen aus 𐩶. Kreuzt man die beiden senkrechten Schäfte des letzteren symmetrisch, so entsteht unmittelbar 𐩹. Gerade so, wie wir oben gesehen haben, daß im Sabäischen das alte Zeichen für ذ durch das Zeichen für ص verdrängt worden ist, so wäre also auch das ursprüngliche Zeichen für ذ durch das Zeichen für ظ verdrängt worden. Wie das ursprüngliche Zeichen für ذ im Sabäischen ausgesehen hat, können wir wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit aus dem Liḥjānischen erschließen: 𐩵. Das Äthiopische würde ich weniger gern zum Erweise eines ursprünglichen sabäischen 𐩵 in Anspruch nehmen, da äthiop. 𐤇 leicht als Vereinfachung von sab. 𐩵 gedeutet werden könnte.

Man kann sich denken, daß auch im Sabäischen, namentlich in kursiver Schrift, das vom lautverwandten 𐤇 *ḥ* äußerlich nur leicht verschiedene 𐩵 *z* unbeliebt werden konnte, so daß seine Ersetzung durch das frei werdende 𐩹 erwünscht wurde. Denn 𐩹 = ظ wurde im sabäischen Alphabete frei, nachdem hier andere Zeichen für ظ aufgekommen waren, nämlich 𐩸, 𐩺 u. ähnl.

Aber hier, glaube ich, hat innerhalb des Sabäischen zunächst noch eine andere Verschiebung stattgefunden: wenigstens 𐩸 ist m. E. gar nicht das ursprüngliche Zeichen für ظ, sondern für

Digitized by Google

ص: und ebenso ist 𐩦 nicht das ursprüngliche Zeichen für ص, sondern für ظ; 𐩧 sieht aus wie für ض gebildet. Das scheint mir wenigstens aus der äußeren Bildung der Zeichen hervorzugehen.

Das sabäische 𐩦 wird von Lidzbarski (Bd. 1, S. 124 f.) mit großer Mühe an das altkanaanäische 𐤑 angeknüpft, während doch die Ṣafäform dem letzteren noch ganz nabesteht. Zunächst sind in der Ṣafäform die ersten beiden Zacken des nach rechts gewendeten Ansatzes in beliebter Weise kreisförmig zusammengefaßt und an den Schaft angelehnt worden; wodurch dann auch dem dritten Zacken die Richtung nach unten gegeben worden ist. Der dreimalige schroffe Wechsel der Richtung in dem dreizackigen Ansatze erscheint hierdurch sehr gemildert. Der graphischen Vereinfachung ist es auch zuzuschreiben, daß der Ansatz nicht mehr auf dreiviertel Höhe des Schaftes ansetzt, sondern ganz an der Spitze desselben. So entstand 𐩬 aus 𐤑. In genau dieser Gestalt findet sich das Zeichen freilich nirgends mehr. Schon im Ṣafä erscheint der unterste (dritte) Zacken als Fuß verwertet und von dem Kreise etwas abgetrennt: 𐩬; manchmal erscheint auch schon der Kreis recht selbstständig aufgefaßt: 𐩭. Im Protoarabischen ist der Kreis noch weiter selbständig geworden, und der ursprüngliche Schaft und der ursprüngliche dritte Nebenzacken erscheinen, bereits symmetrisch geordnet, nur noch als Träger, als Fuß des Kreises; entweder 𐩮, oder 𐩯.

Mehr der Ṣafäform als der protoarabischen gleicht die sabäische Form 𐩭. Aber diese hat bekanntlich den Wert ظ! Und wie mir scheint, kann sie diesen Wert erst später gegen ihren eigenen Wert eingetauscht haben. Daneben existiert für ظ bekanntlich noch 𐩧. Man erkennt hier deutlich den diakritischen Strich, den 𐩭 zum Ausdruck des ظ annahm, als es selbst noch = ص war. Diesen selben diakritischen Strich in mehr symmetrischer Anordnung erkennen wir aber weiter in 𐩦, dem jetzt üblichen Zeichen für ص. Und zwar zeigt auch das liḥjänische ص diese letztere Form. Der paläographische Befund scheint mir also dafür zu sprechen, daß die aus den Inschriften bekannten Werte 𐩭 = ظ, 𐩦 = ص sich ursprünglich umgekehrt verhielten.

Die ältesten uns bekannten sabäischen Schriftdenkmäler mögen aus der Zeit um ungefähr 700 v. Chr. stammen, die uns bekannten liḥjänischen frühestens aus hellenistischer Zeit, die Ṣafäinschriften aus noch etwas jüngerer Zeit. Über das Alter der protoarabischen Inschriften ist m. W. eine einigermaßen bestimmte Ansicht bisher

Digitized by Google

nicht geäußert worden. Vgl. Littmann, Zur Entzifferung der thamudenischen Inschriften S. 11. Nun finden wir aber bereits um 750 v. Chr. in den griechischen Zusatzbuchstaben Φ X Ψ genau dieselben Formen, welche in den Ṣafā- und protoarabischen Inschriften vorliegen, in genau und fast genau denselben Werten wie im Südsemitischen; vgl. ZDMG., Bd. 56, S. 676 ff. Das hält Lidzbarski, Ephemeris Bd. 2, S. 119 f. für Zufall.[1]) Auch ich dachte zuerst wohl an Zufall. Aber die Übereinstimmung ist doch so frappant und wird auch von Lidzbarski so rückhaltslos zugegeben, daß mir ein Zufall immer mehr ausgeschlossen erscheint. Lidzbarski sagt freilich ganz richtig: „Es ist nicht notwendig, daß Φ X [Ψ] Ψ nach anderen Zeichen gebildet oder aus einer anderen Schrift entlehnt wurden" u. s. w. Aber die Übereinstimmung nicht nur der Formen, sondern auch der Werte?! — Die griechischen Zusatzbuchstaben geben uns Kunde davon, daß schon um 750 v. Chr. gewisse Buchstaben des südsemitischen Alphabets an irgend einer Stelle so ausgesehen haben, wie sie viele Jahrhunderte später zusammen in den protoarabischen und Ṣafāinschriften vorliegen, zum Teil (Ψ) auch in den liḥjānischen, zum Teil (Ⓓ) auch in den liḥjānischen und sabäischen.

Ich lege keinen Wert darauf, daß es gerade das Ṣafā- oder Proṣafāalphabet gewesen sein müsse, aus dem die Griechen ihre Zusatzbuchstaben entlehnt haben. Die südsemitische Schrift wird noch andere Entwickelungsstufen und andere Kombinationen durchgemacht haben, als die vier (oder mit dem Äthiopischen fünf), welche uns bisher bekannt geworden sind. Gleichviel ob die Wanderung der südsemitischen Schrift von Norden nach Süden, oder von Süden nach Norden stattgefunden hat: zwischen der Zeit der Entlehnung aus Kanaan und der Wanderung einerseits und den uns bekannten liḥjānischen und Ṣafāinschriften anderseits klafft eine Lücke von vielen Jahrhunderten, bez. fast einem Jahrtausend. Und in dieser langen Zeit ist die Schreibkunst sicher nicht latent im Geiste der betreffenden Völkerschaften gewesen, sondern sie ist praktisch ausgeübt worden. Nicht nur die Liḥjäniter, sondern auch die Sabäer haben neben der Monumentalschrift doch wahrscheinlich auch Kursivschrift gekannt, die sie auf Pergament, Papyrus u. dgl. zu Notizen, Briefen u. s. w. angewendet haben. Das sagt ja auch Lidzbarski „Im praktischen Leben wird man anders, einfacher geschrieben haben" (Bd. 1, S. 113). Zufällig haben uns die liḥjānischen Inschriften ja auch ein kursives ꞩ neben dem monumentalen überliefert. — Ich glaube, wir wissen vom südsemitischen Alphabete noch so wenig, daß wir sogar Lidzbarskis Hypothese von der

1) Nachträglich fand ich, daß schon Halévy in ZDMG., Bd. 32, S. 171 die Übereinstimmung des Ψ im Ṣafā mit dem griech. *X* bemerkt und für eine coincidence probablement fortuite gehalten hat.

Digitized by Google

direkten Entlehnung des sabäischen Alphabets aus Kanaan annehmen könnten, ohne genötigt zu sein, die Übereinstimmung der griechischen Zusatzbuchstaben mit den entsprechenden Zeichen des Ṣafā- und protoarabischen Alphabets als Zufall abzuweisen. Ja, wir könnten sogar die Möglichkeit konstruieren, daß die Griechen ihre Zusatzbuchstaben direkt aus Saba bezogen haben. Über das Φ kann kein Zweifel sein, denn es ist in allen südsemitischen Schriftarten gleich. Auch das Ψ, Ψ *ḥ* bietet keine erheblichen Schwierigkeiten. Denn wir können vielleicht annehmen, daß das Zeichen um 900—800 v. Chr. noch nicht den sekundären Untersatz gehabt habe, den es in den Inschriften zeigt, so daß die Griechen es als Ψ entlehnen konnten. Vielleicht haben sie es aber auch schon als Ψ entlehnt, denn Ψ und Ψ wechseln in den griechischen Alphabeten. — Weiter sahen wir schon oben, daß es geradezu auffallend ist, daß das eigentliche Zeichen für ذ, H, allein im sabäischen Alphabete fehlt und durch ein anderes Zeichen ersetzt worden ist, dem ursprünglich andere Bedeutung zukam. Vielleicht können wir als Grund seines Schwindens den annehmen, daß es in der vorinschriftlichen Zeit (also in der Zeit, da die Griechen es entlehnt haben müßten) im Kursiv bereits zu Ψ abgekürzt wurde und somit Gefahr lief, mit *ḥ* verwechselt zu werden. — Ein solcher bestimmter Grund für die Annahme eines kursiven X im (vorinschriftlichen) Sabäisch liegt nun zwar nicht vor, aber denkbar ist die Annahme sicher. Denn wenn sich aus einem vorinschriftlichen, durch das Liḥjānische bezeugten ᛉ bereits um 700 das inschriftliche ᛉ herausstilisiert hatte, so konnte sich mindestens ebensogut um diese Zeit ein kursives X abgeschliffen haben.

Das ذ des Ṣafā hat Littmann, Zur Entzifferung der Ṣafā-Inschriften S. 7 ff. erkannt. Ebenso im Protoarabischen: Littmann, Zur Entzifferung der thamudenischen Inschriften S. 7. Ich war etwas überrascht, bei Littmann eine Erklärung dieses Zeichens von mir zu finden, der ich mich nicht mehr entsinnen konnte. Es kann sich nur um eine flüchtig hingeworfene Bemerkung von mir handeln. Jedenfalls stimme ich ganz mit dem überein, was Lidzbarski, Ephemeris Bd. 2, S. 27 sagt.

Digitized by Google

Hottentottische Laute und Lehnworte im Kafir.

Von

Carl Meinhof.

Das Problem.

Eins der interessantesten und doch zugleich eins der schwierigsten Probleme der südafrikanischen Sprachforschung ist das Auftreten der Schnalzlaute in den Kaffersprachen. Es unterliegt heute keinem Zweifel mehr, daß die Kaffersprachen zu den Bantusprachen gehören, ebenso unterliegt es für jeden, der sich meinen Anschauungen über das Urbantu (vgl. meinen „Grundriß einer Lautlehre der Bantusprachen", Leipzig 1899) anschließt, keinem Zweifel, daß im Urbantu keine Schnalze vorhanden waren. Auch das ist nicht zweifelhaft, daß die Schnalze in den Sprachen der Buschleute und Hottentotten einen sehr großen Teil des Lautbestandes einnehmen. Die Frage ist nun die: Wie sind die Schnalze in die Kaffersprachen gekommen?

So viel ich sehe, wären drei Möglichkeiten gegeben.

1. Die Schnalze haben sich im Kafir unabhängig von andern Sprachsystemen ganz selbständig aus echten Bantulauten entwickelt.

Diese Ansicht ist sehr unwahrscheinlich, und wird, so viel mir bekannt, von niemand vertreten. Der Umstand, daß nur diejenigen Bantusprachen Klixe aufweisen, die mit Buschleuten oder Hottentotten in Berührung gekommen sind, läßt es von vornherein vermuten, daß diese seltsamen Laute von den Sprachen entlehnt sind, in denen sie nachweislich sonst noch vorkommen.

2. Die Schnalze haben sich unter dem Einfluß der Schnalzsprachen aus echten Bantulauten entwickelt.

Der phonetische Vorgang würde hier derselbe sein wie in 1., nämlich, daß in einem echten Bantuwortstamm aus ursprünglichen Bantulauten ein Schnalz entstanden ist. Er würde sich aber historisch von dem ad 1. beschriebenen Vorgang unterscheiden. Dort nahmen wir an, daß jener Vorgang selbständig und unabhängig von andern Spracheinflüssen zu stande kam, hier würden wir annehmen, daß der Klang der Buschmann- und Hottentottensprachen

Digitized by Google

bei den Bantu die Lust zur Nachahmung erweckte, und daß dieser Hang zur Nachahmung die Schnalze in die Bantuwortstämme einführte.

Der entschiedenste Vertreter dieser Ansicht ist Brincker. Vgl. Lehrbuch des Oshikuanjama. Stuttgart & Berlin. 1891. p. 2. sowie: Deutscher Wortführer für die Bantu-Dialekte in Südwest-Afrika. Elberfeld p. 552.[1]) Dabei klingt manche seiner Äußerungen allerdings so, als hielte er die in 1. ausgesprochene Ansicht doch für zutreffend.

Es läßt sich einiges anführen, was für diese Ansicht zu sprechen scheint.

a) Es entstehen aus echten Bantulauten tatsächlich einige Male Laute, die man als halbe Klixe bezeichnen kann.

Im Ṭšivenḓa' (Nord-Transvaal) entsteht aus *mw* nicht selten ein velar-labialer Nasal = *ṁ*[2]), z. B. *ṙuma* statt *ṙumwa* „gesandt werden" von *ṙuma* „senden". Bei *ṁ* wird die Luft eingesogen, dann aber am Velum eine Verengung (wie bei *ṅ*) und mit den Lippen gleichzeitig ein Verschluß gebildet wie bei *m*. Ein Teil des Luftstroms geht durch die Nase wie bei *m*. Der Laut klingt fast wie ein labialer Klix.

Ähnliche Laute weist Brincker im Oshikuanjama nach und bezeichnet sie durch darübergesetzten Spiritus lenis und Zirkumflex. Die Laute sind hier aus urspr. *nk*, *nt*, *mp* entstanden. Eine nähere Beschreibung kann ich nicht geben, da ich die Laute nicht gehört habe und ich Brinckers Beschreibung nicht verstehe. Jedenfalls müssen sie den Klixen ähnlich klingen, denn Brincker selbst ver-

---

1) Ich zitiere nur einiges aus Brincker zur Charakterisierung seines Standpunkts. Das Weitere bitte ich bei ihm selbst nachzulesen.

p. 552: These I. „Die sogenannten „Clicks" in den Dialekten der Kafir-Bantu (so pflegt B. zu schreiben) und Hottentotten (Nama, //Korana, Saan u. s. w.) sind nicht attributiv diakritische, durch Armut von ursprünglichen Begriffen der betreffenden Wort- und Silbenbildung notwendig gewordene Lautcharaktere, sondern idiomatische Erzeugnisse einer allgemeinen Grundursache oder eines Urprinzips von Begriffsverkörperungen mit onomatopoetischer Grundlage."

These II. „Die Annahme, daß die Stämme der Kafir-Bantu die sich in ihren Mundarten findenden Clicks von den Hottentotten angenommen hätten, ist ethnologisch unbeweisbar (weil alle erbrachten Beweise sich auf dem Gebiete der Annahmen und herkömmlichen Behauptungen bewegen) und wird nach gründlicher Erforschung und richtiger Erfassung des Wesens, auch in andern Dialekten vorkommender analoger Sprachlaute zum mindesten zweifelhaft."

Aus These III. p. 555 „es muß uns geradezu wundern, zu wissen, was eigentlich die Vorfahren der Sulu (Ama-sulu) oder was für Leute es waren, bewogen haben sollte, sich in die so unschönen Clicks der Hottentottenrace und nur in diese Elemente ihrer Sprache so zu verlieben, um diese zu erlernen und ihren sonst so wohlklingenden Wortschatz dadurch zu bereichern; es bleibt geradezu unbegreiflich."

Vgl. hierzu Büttner im Vorwort zu Kroenlein, Wortschatz der Khoi-khoin (Namaqwa-Hottentotten) Berlin 1889. p. VI.

2) Vgl. meinen Aufsatz „Das Ṭšivenḓa'", diese Zeitschr. 1901. p. 607 f. No. 33.

Digitized by Google

gleicht sie damit. Daß er hier richtig beobachtet, ist nicht ganz unwahrscheinlich, da er einen großen Teil seines Lebens mit Leuten zu tun gehabt hat, die in Schnalzen (Nama) sprachen. Allerdings hält er die kafferschen Lateralen auch für Schnalze, was nicht für exakte Lautbeobachtung spricht.

b) Außerdem scheinen echte Klixe als Lautentsprechungen für echte Bantulaute in einzelnen Fällen vorzukommen.

z. B. B. ***lima (ndima)*** „auslöschen", das als *zima*, *zema*, *tima*, *dima* in den meisten Bantusprachen erscheint, müßte nach den Lautgesetzen des Kafir *zima* heißen; *zima* für „löschen" kommt aber hier nicht vor, dagegen tritt *cima* (*c* dentaler Schnalz) in dieser Bedeutung auf.

vgl. B. ***pina*** „kneifen" mit Zulu *finiza* „Gesichter schneiden" („das Gesicht zusammenziehen") und *finca* „in Falten legen".

vgl. ferner Zulu *consa* „tröpfeln" mit *tonsa* dass.

cwazimula = *phazimula* „leuchten",

cafuna „das Maul voll nehmen", *hlafuna* „kauen", *nyafuna* „versuchen zu kauen".

vgl. *ucingo* 11 „Draht" mit ***linga*** „umgeben, umwickeln". *umcebi* 1 „Verleumder" und *hleba* „verleumden".

cwila „tauchen", vgl. *gwila*; *cwalisa* besser für *zalisa* „füllen".

Mit cerebralem Klix (*q*): vgl. *isi-qatulo* 7 „Schuh" mit *nyatela* „treten".

i-qanda 5 „Ei" mit *tanda* „Ei" (Laurenzo Marquez) und Suaheli *ganda* 5 „Rinde, Hülse", Ṭṣivenḍa *ganḍa*, pl. *ma'kanḍa* „Schale".

nqaka „empfangen", vgl. Suaheli *nyaka*.

qala „anfangen", Ṭṣivenḍa *bala*.

qongqota „klopfen", Suah. *gogota*.

qotama „sich bücken", Herero *kotama*.

Mit lateralem Klix (*x*): vgl. Zulu *u-kope* „Augenlid" mit *xopa* „in die Augen fassen"; *kapaza* „ungeschickt übergießen", *xapazela* „besprengen"; *xana* „leugnen", B. ***kana.***

i-xu-kazi „Schafmutter" neben *imvu* „Schaf". B. ***-kû*** u. s. f.

Das alles sind ganz hübsche Beobachtungen (ich habe sie zum Teil mit Hülfe meines verehrten Freundes Christian Prozesky[1]) gefunden) — aber sie haben einen Fehler, der sie völlig wertlos macht. Es läßt sich trotz jahrelanger Mühe, die ich auf die Sache verwandt habe, kein Gesetz finden, nach dem für irgend einen andern Laut der Klix eintritt. Hierzu kommt, daß die in obigen Zusammenstellungen befolgte Methode eine ganz rohe ist. Es ist keine Rücksicht darauf genommen, ob die Schnalze aspiriert sind oder nicht. Ferner sind die Töne ganz unberücksichtigt geblieben. Wo es in

1) Christian Prozesky, im Jahre 1874 in Königsberg (Natal) geboren und dort bis 1892 unter Zulu aufgewachsen. Er spricht Zulu als seine zweite Muttersprache.

Digitized by Google

Obigem also so scheint, als wären für einen Vorgang wirklich zwei oder drei Beispiele gefunden, so ist auch das nicht einmal sicher, und die ganzen Zusammenstellungen, die das Resultat endloser Mühe sind, sind sprachwissenschaftlich wertlos. Es liegen zufällige Gleichklänge oder dergleichen vor, dem nachzuspüren weiter kein Interesse hat.

Wenn nun auch theoretisch zugegeben werden muß, daß trotz bisherigen Mißerfolges hier doch noch Gesetze zu finden sein können, die meiner Aufmerksamkeit nur entgangen sind, so muß ich doch gestehen, daß ich das für sehr unwahrscheinlich halte. Ich habe mich deshalb entschlossen, die dritte Möglichkeit, die hier vorliegt, ins Auge zu fassen.

3. Die Worte oder die Stämme, in denen Schnalze vorkommen, sind Lehnworte und aus dem Hottentottischen bez. aus den Sprachen der Buschleute herübergenommen.

Diese Ansicht vertrat schon Bleek in seiner comparative grammar of South-African languages. Cape Town 1857. p. 12. 92. 160. Es ist aber bisher nicht gelungen, im Einzelnen den strikten Nachweis zu führen, daß sie richtig ist.

Ich glaube, daß verschiedene Umstände zusammentreffen, um die exakte Untersuchung dieser Hypothese jetzt zu erleichtern, ich stelle sie kurz zusammen und füge hinzu, in welcher Richtung diese Untersuchung später doch noch genauer geführt werden muß, als es zur Zeit möglich ist.

a) Das System der Bantulaute ist zur Zeit klarer als früher erkannt. Wir können abgesehen von kleinern Unebenheiten zuverlässig feststellen, was zum Aufbau einer Bantusprache an Lauten gehört. Was außerhalb dieses Systems fällt, steht von vornherein im Verdacht, daß es fremden Ursprungs ist.

b) Für die Beobachtung der kafferschen Laute ist ein großer Schritt vorwärts getan durch die Herausgabe von: Rev. Albert Kropf, D. D., a Kafir-English dictionary. South Africa. Lovedale Mission Press. 1899, einer umfassenden Sammlung von kafferschem Sprachgut.

Kropf unterscheidet Laute, die bisher in der Schrift verwechselt wurden, seine Unterscheidungen sind allerdings noch nicht ausreichend, und seine phonetische Darstellung ist nicht immer zutreffend. Seine Mitteilungen werden ergänzt durch das, was ich von gebildeten Südafrikanern, die Kaffersprachen von Jugend auf sprechen, erfahren habe. Ich habe oben bereits Prozesky genannt.

c) Die Laute des Hottentottischen sind besser als bisher aufgefaßt und korrekter dargestellt durch Kroenlein, Wortschatz der Khoi-khoin. 1889.

Es mangelt diesem überaus gründlichen Buch an einer Untersuchung darüber, in welcher Weise die Laute des Hottentottischen sich entwickelt haben. Die Untersuchung ist allerdings besonders

Digitized by Google

schwer und unsicher, da sehr wenig Material zur Vergleichung bisher vorliegt.

d) Auch die Formenlehre und der Wortschatz des Bantu und des Hottentottischen sind besser als bisher bekannt geworden durch die genannten Werke und die sehr angewachsene Bantu-Literatur.

Die vorliegende Untersuchung bedarf aber später noch einer eingehenden Nachprüfung, da die Töne im Bantu bisher nicht gründlich festgestellt sind und wir über die Töne der Kaffersprachen fast gar nichts wissen. Für die Bedeutung eines Hottentottenwortes ist die Tonhöhe noch wichtiger als für die Bedeutung eines Bantuwortes.[1]) Die Gleichstellung von Worten, die wir hier also vornehmen, muß nach Festellung der Töne noch geprüft werden und wird da ihre Bestätigung oder Berichtigung finden.

Die Methode.

I. Da Kafir und Nama besonders in bezug auf die Klixe mit sehr verschiedener Orthographie geschrieben werden, ist zunächst eine phonetische Schreibung für beide Sprachen festzustellen, um dem Leser die Vergleichung zu ermöglichen.

II. Wir werden dann die kaffersche Lautlehre aufstellen nach dem von mir für andere Bantusprachen erprobten Verfahren.[2]) Gleichzeitig werden die Bantuwortstämme, so weit sie bekannt sind, im Kafir zu suchen sein.

Die Laute, die sich hierbei nicht erklären lassen, sind als Laute fremden Ursprungs verdächtig.

III. Der Lautbestand des Nama und die Lautgesetze des Nama sind festzustellen, so weit das möglich ist.

IV. Die kafferschen Laute sind mit den Nama-Lauten zu vergleichen.

V. Wir werden dann versuchen, eine Anzahl Wörter vom Vokabelschatz des Kafir aus dem Hottentottischen zu erklären.

VI. Ferner ist zu versuchen, ob auch Bildungselemente des Nama, die dem Nama fremd sind, im Kafir sich nachweisen lassen.

VII. Es ist zu untersuchen, ob man aus der Verwendung der ursprünglichen Bantulaute und der als „fremd" angesehenen Laute bei der Bildung der Wortstämme und dem Verhältnis dieser Lautgruppen zu einander irgend welche Schlüsse ziehen kann, welche zur Lösung des Problems beitragen können.

Dabei ist zweierlei nicht zu vergessen. 1. Andere Dialekte des Kafir und des Hottentottischen lassen an und für sich den Sachverhalt vielleicht klarer erkennen, als die hier gewählten (Xosa und Nama).

1) Das Tšivenḓa', a. a. O.

2) Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen, a. a. O.

Digitized by Google

Man kann es als positiv unwahrscheinlich ansehen, daß die Xosa gerade von den Nama die betreffenden Worte entlehnt haben, wenn sie aus dem Hottentottischen stammen. Vielmehr wird es, wenn die Kaffern von den Hottentotten Worte entlehnten, sicher so sein, daß sie sie von den östlichen Hottentotten nahmen, mit denen sie in direkte Berührung kamen. Wir haben aber über andere Hottentottendialekte keine guten, ausführlicheren Nachrichten, und bei der geringen Verschiedenheit der Hottentottendialekte kann der von uns gemachte Fehler nicht schwer ins Gewicht fallen. Auch auf einen andern Dialekt des Kafir, der vielleicht den Sachverhalt klarer erkennen ließe, können wir aus Mangel an sicherem Material nicht eingehen[1]) — wir sind an die beiden Dialekte Nama und Xosa gebunden.

2. Es ist nicht ausgeschlossen, daß ein Teil der Klixworte aus Buschmannworten stammt, die direkt ins Kafir eingedrungen sind. Da wir über die Verwandtschaft von Buschmannsprachen und Hottentottisch noch keineswegs genügend aufgeklärt sind und über die Buschmannsprachen nur dürftiges Material veröffentlicht ist, muß ich mir versagen, hierauf näher einzugehen.

Man wird also jedenfalls nicht erwarten können, daß jedes Kafirwort, das Schnalze enthält, im Nama nachzuweisen ist.

Wir werden uns begnügen müssen, wenn wir einen erheblichen Teil der betreffenden Worte im Nama nachweisen können.

I. Orthographie.

1. Vokale. So weit ich offene und geschlossene (weite und enge) Vokale unterscheiden kann, bezeichne ich sie wie bisher

ϱ offen (weit) — ϱ geschlossen (eng),

also *a*, *e*, *ę*, *i̯*, *i*, *o*, *ǫ*, *u̯*, *u*.

Die geflüsterten Vokale des Nama bezeichne ich mit *ę̥*, *ǫ̥* u. s. w.

2. Konsonanten. Die Laute mit Kehlverschluß im Kafir bezeichne ich mit *'b*, *'k*, *'t*, *'p*.

Die Aspiraten in beiden Sprachen mit nachgesetztem *h*.

z. B. Kafir: *kh*, *th*, *ph* statt Kropf k^c, t^c, p^c.

Nama: *kh*.

b^c im Kafir nach der Schreibung von Kropf ist keine Aspirata, sondern identisch mit englischem vollstimmigem *b*. Ich schreibe deshalb *b*.

Kropf bezeichnet mit r^c und $\dot{r}$ verschiedene Laute, die ich nicht zu identifizieren vermag; wie es scheint, soll r^c für γ und χ, r für gewisse faukale Laute stehen; da ich die Laute nicht vollständig identifizieren kann, muß ich die Kropf'sche Schreibung bei-

1) Am meisten wissen wir über das Zulu, doch werden in der gebräuchlichen Orthographie auch hier verschiedene Laute gleichgeschrieben.

Digitized by Google

behalten. Auch die Identifizierung der faukalen Laute des Nama ist mir noch nicht gelungen. Statt des von Krönlein angewandten ¨ schreibe ich ', also *mari'o* statt *marũ̀* „ohne Geld".

Statt der bisherigen Schreibung der Lateralen, die irreführend ist, habe ich eine andere eingeführt, in der ein diakritisches Zeichen statt des Doppelzeichens angewandt wird.

Ich schreibe also statt bisher *hl* jetzt *ɬ*.

" " *tl* " *tɬ*.

" " *dl* " *ẕ*.

Statt der Schreibung von Kropf: *dy* steht *dj*, statt *j* steht *dž*, statt *nj* steht *ndž* und *nž*, statt *ty* steht *'tj*, statt *tyʿ* steht *tǰ*, statt *sh* bez. *tsh* steht *š* bez. *tš*.

Die Schreibung *gy* im Nama soll, wenn ich Krönlein recht verstehe, den Laut ausdrücken, den ich sonst mit *ɣ* bezeichne. Ich wende daher dieses Zeichen an.

ṅ setze ich aus phonetischen Gründen in *ṅg*, *ṅ'k* statt Kropf *ng*, *nk*; *ńy* statt Kropf *ny*, *mpf* statt Kropf *mf* entsprechend der tatsächlichen Aussprache.

Statt des *w* des Nama schreibe ich *v*.

Es ergibt sich also folgende Liste der Abweichungen meiner Schreibart von der üblichen. (Der Übersichtlichkeit halber habe ich auch die Zeichen mitaufgenommen, in denen die Schreibung übereinstimmt.)

Meinhof.	Kropf.	Krönlein.	Meinhof.	Kropf.	Krönlein.
b	*bʿ*	*b*	*m'p*	*mp*	—
'b	*b*	—	*mpf*	*mf*	—
d	*d*	*d*	*mv*	*mv*	—
dj	*dy*	—	*n*	*n*	*n*
dž	*j*	—	*nd*	*nd*	—
f	*f*	—	*ndž* u. *nž*	*nj*	—
g	*g*	*g*	*n't*	*nt*	—
ɣ [1])	*rʿ*	*gy*	*ṅ*	*ṅ*	*ṅ*
h	*h*	*h*	*ṅg*	*ng*	—
χ [1])	*rˇ*	*χ*	*ṅ'k*	*nk*	—
'k	*k*	*k* [2])	*ńy*	*ny*	—
kh	*kʿ*	*kh*	*'p*	*p*	—
l	*l*	—	*ph*	*pʿ*	—
m	*m*	*m*	*r*	—	*r*
mb	*mb*	—	*s*	*s*	*s*

1) Leider kann ich die beiden vorgeschlagenen Zeichen statt *rʿ* nicht regelmäßig anwenden, da mir zuverlässiges Material fehlt. Für Kropf *ṙ* kann ich keine gute Schreibung vorschlagen, da es sich um verschiedene faukale Laute handelt, ebenso fehlen die faukalen Laute des Nama, da ich über sie nur dürftige Nachrichten habe.

2) Ob *'k* und *'t* im Nama wirklich mit Kehlverschluß gesprochen werden, weiß ich nicht. Aus diesem Grunde werde ich im Nama die nähere Bezeichnung von *k* und *t* unterlassen.

Digitized by Google

Meinhof.	Kropf.	Krönlein.	Meinhof.	Kropf.	Krönlein.
ǥ	*hl*	—	*tš*	*tsh*	—
š	*sh*	—	*tǥ*	*tl*	—
't	*t*	*t*[1])	*v*	*v*	*w*
'tj[2])	*ty*	—	*w*	*w*	—
th	*t*ᶜ	—	*y*	*y*	—
tχ	*ty*ᶜ	—	*z*	*z*	—
ts	*ts*	*ts*	*ž*	*dl*	—

Die Schreibung der Schnalze ist in beiden Sprachen völlig verschieden. Im Kafir hat man für dentalen Klix *c*, für cerebralen *q*, für lateralen *x* als Basis gewählt, die Aspiration bezeichnet Kropf mit beigefügtem ᶜ, die Stimme mit vorgesetztem *g*, die Nasalierung mit vorgesetztem *n*.

Darnach ergibt sich *c*, *c*ᶜ, *gc*, *gc*ᶜ, *nc*, *ngc* etc.

Außerdem hat nun Kropf aber noch *ċ*, *q̇*, *ẋ* eingeführt. Seine Beschreibung dieser Laute verstehe ich nicht, und die des Kafferschen mächtigen Leute, die ich fragte, haben mir den Unterschied ebenfalls nicht angeben können. Ich muß also zu meinem Bedauern darauf verzichten, *c*, *q*, *x* von *ċ*, *q̇*, *ẋ* phonetisch zu scheiden.

Andere Freunde teilen mir mit, daß man im Kafir nicht 3, sondern 4 Schnalzarten zu unterscheiden hätte, was mir sehr wahrscheinlich ist, doch ist auch hier mein Material zu dürftig, um damit etwas anzufangen. Ich muß es also für diese Untersuchung bei der Dreiteilung lassen.

Im Nama schreibt man in Anlehnung an Lepsius den dentalen Klix */*, den cerebralen */*, den palatalen ≠, den lateralen *//*.[3]) Jeder dieser Laute kann vor Vokalen, vor *g*, *h*, *k*, *kh* und *n* stehen. Es ergibt sich also */*, */g*, */h*, */k*, */kh*, */n* u. s. f.

Diese Schreibung hat unter anderm das Mißliche, daß hier zwischen stimmhaften und stimmlosen Klixen nicht unterschieden wird. Ich nehme als selbstverständlich an, daß die Klixe vor *g* stimmhaft sind, vor Vokalen, *h* und *n* ist der Fall möglich, daß sie es sind.

Zu einer Untersuchung hierüber fehlt mir das Material.

Bei den Mängeln beider Schreibweisen sehe ich mich genötigt eine dritte vorzuschlagen. Ich bezeichne die Klixe mit dem ihrer Artikulationsstelle entsprechenden Buchstaben, versehen mit dem nötigen diakritischen Zeichen. In den Buschmannsprachen gibt es labiale Klixe, die Basis ihrer Schreibung würde *p* sein, die Basis für die Schreibung des dentalen Klix ist also *t* entsprechend meinem

1) Siehe Anm. 2 auf vorhergehender Seite.

2) In *'tj* ist das *j* stimmlos. Ein Mißverständnis ist nicht wohl möglich, da es mit stimmlosem *t* verbunden ist.

3) In der Literatur des Nama scheint mir die Bezeichnung „palatal" nicht immer richtig und nicht immer in demselben Sinn gebraucht zu werden, vgl. Büttner p. V. im Vorwort zu Krönleins „Sprachschatz", wo wohl eine Verwechslung von palatal und cerebral vorliegt.

Digitized by Google

System, für den cerebralen t, für den palatalen t', für den lateralen $\underline{t}$. Für velare Klixe hätten wir also k als Basis anzusehen u. s. f.

Dem entsprechend ergibt sich als Basis für die stimmhaften Klixe: b, $\underline{d}$, d, d', $\underline{d}$ etc.

Es ist mir nicht zweifelhaft, daß es frikative Schnalze gibt, ja die Schnalze des Kafir sind nicht streng explosiv, sondern explosivfrikativ. Für die Frikativen wäre natürlich f, $\underline{s}$, s, $\acute{s}$, $\underline{s}$, bezw. v, $\underline{z}$, z, z', $\underline{z}$ als Basis anzunehmen. Um die Schreibung nicht zu kompliziert zu machen, schreibe ich die kafferschen Klixe aber nicht als affriziert, sondern als reine Implosiven.

Alle diese Zeichen sind mit einem diakritischen Zeichen zu versehen, das möglichst auffallend sein muß. Ich schlage vor ˚ und schreibe also den dentalen Klix $\underline{t}$, den cerebralen t, den palatalen t', den lateralen $\underline{t}$. Die stimmhaften Laute schreibe ich $\underline{d}$, d, d', $\underline{d}$. Die Aspiration drücke ich durch nachgesetztes h aus. Wenn ich recht höre, wird die Verbindung des Nasals mit dem Schnalz im Kafir und Nama verschieden gesprochen, dem schließe ich mich an, wenn ich im Kafir den Nasal vor, im Nama hinter den Schnalz setze.

Die Mängel folgender Zusammenstellung beruhen also darauf,

1. daß im Kafir $\acute{c}$, $\acute{q}$, $\acute{x}$ nicht berücksichtigt sind, und daß q wahrscheinlich den cerebralen und den palatalen Klix vertritt,
2. daß im Nama nicht feststeht, welche Klixe stimmhaft sind.

Schema:

Meinhof.	Kropf.	Krönlein.	Meinhof.	Kropf.	Krönlein.
$\underline{d}$	gq	$/?$	$\underline{t}$	q	$/$
$\underline{d}h$	gq^c	$/h?$	$\underline{t}h$	q^c	$/h$
d'	$gq?$	$\neq?$	t'	$q?$	$\neq$
$d'h$	$gq^c?$	$\neq h?$	$t'h$	$q^c?$	$\neq h$
$\underline{d}$	gc	$/?$	$\underline{t}$	c	$/$
$\underline{d}h$	gc^c	$/h?$	$\underline{t}h$	c^c	$/h$
$\underline{d}$	gx	$//?$	$\underline{t}$	x	$//$
$\underline{d}h$	gx^c	$//h?$	$\underline{t}h$	x^c	$//h$

Statt Kropf nc ngc nq ngq nx ngx
schreibe ich $n\underline{t}$ $n\underline{d}$ $n\underline{t}$ $n\underline{d}$ $n\underline{t}$ $n\underline{d}$,

statt Krönlein $/n$ $/n$ $\neq n$ $//n$
schreibe ich $\underline{t}n$ $\underline{t}n$ $t'n$ $\underline{t}n$.

Dabei halte ich mir gegenwärtig, daß bei Krönlein auch $\underline{d}n$, $\underline{d}n$, $\underline{d}'n$, $\underline{d}n$ vorliegen könnte.

Eine genauere Bezeichnung der Lautgruppen beider Sprachen ist bei dem gegenwärtigen Stand unserer Erkenntnis nicht ausführbar. Die Bezeichnung der Tonhöhen muß sich an das anschließen, was bisher in der wissenschaftlichen Bearbeitung des Bantu üblich war. Endemann unterscheidet den Tiefton —, und den Hochton —' im Anschluß an Lepsius, es gibt aber außerdem eine Anzahl Mitteltöne, für die ich —, und —‘ vorschlage. Ich

Digitized by Google

werde im Kafir aus Mangel an sicherm Material auf die Bezeichnung der Töne verzichten, im Nama unterscheiden Krönlein und andere Tiefton, Mittelton, Hochton. Ich werde also für den Tiefton —˙, für den Mittelton —ˈ, für den Hochton —ˊ setzen. Krönlein schreibt den Tiefton —̆, den Mittelton —̄, den Hochton —́. Ich kann diese Bezeichnung hier nicht gebrauchen, da die Verwechslung mit dynamischen Akzenten nicht zu vermeiden wäre.

II. Die Laute des Kafir.

Wir beginnen mit der Feststellung der Bantu-Laute des Kafir im Anschluß an die im „Grundriß" aufgestellten Grundsätze.

Ich habe die Untersuchung hier etwas einfacher und, wie ich hoffe, klarer geführt, als im „Grundriß", ich füge aber den einzelnen Abschnitten die Nummern der Paragraphen des Grundrisses hinzu.

1. Den Grundkonsonanten des Bantu entsprechen im Kafir folgende Laute (1—5):

B.	*k*	*t*	*p*	*ɣ*	*l*	*v*	*n*	*m*
K.	*kh*	*th*	*ph*	*', g*	*l*	*'b*	*n*	*m*

Im Einzelnen ist zu bemerken:

kh steht nur in der Stammsilbe, in den andern Silben steht *'k*. Dieser Unterschied wird nicht in mechanischer Weise gemacht, daß man etwa die Silbe nach dem Präfix aspirierte, sondern es wird genau die Stammsilbe aspiriert; wo sich zwischen die Stammsilbe und das Präfix noch ein mit *'k* beginnendes Präfix schiebt, wird dies nicht aspiriert. z. B. wird von *um-va* „der Rücken" abgeleitet *'ka-m-va* „hinterher", und davon *i-'ka-m-va* 5. „die Folge"; *i-'kom-khulu* 5. „die Residenz des Königs" vom Stamm *-khulu*. Vgl. *um-'ka* (nicht *um-kha*) 1. „das Weib von" statt *umfazi 'ka* . . . „das Weib von . . ."; *'ka* ist hier eigentlich Partikel und nicht der Wortstamm, der ganz ausgefallen ist. Unregelmäßig ist *akha* „bauen".

Vgl. hierzu Konde, Grundriß p. 111 Nr. 5.

In einzelnen Fällen ist bei *th* und *ph* die Aspiration nicht bezeichnet. Ich nehme an, daß dies auf Versehen beruht, da die Fälle sehr selten sind.

Bei den Entsprechungen für *ɣ* kommt, wie mir scheint, statt ' auch *g* vor.

Statt *'b* schreibt Kropf *b*. Den deutschen Laut des *b* bezeichnet er mit *b'*, allerdings ist als sicher anzunehmen, daß dieser Laut abweichend vom Deutschen vollstimmig ist. Der von Kropf mit *b* bezeichnete Laut ist mit Kehlverschluß zu sprechen.

Ich halte *th*, *l*, *n* für alveolare Laute im Kafir, habe jedoch zu wenig sicheres Material, um darüber Abschließendes zu sagen.

Digitized by Google

Beispiele. *khama* „auspressen, ausdrücken" ***kama.***[1])
kho'ka, kho'kela „führen" ***koka,*** *u'ny-a'ka* 3. „Jahr" ***yaka.***
ane'ka „zum Trocknen ausbreiten" ***yanika,*** *pha-'kathi* „zwischen, innen" ***kati.*** (*'ka* ist urspr. Stammsilbe. Da das Wort adverbial gebraucht wird, ist das vergessen.)
thu'ka „schimpfen" ***tuka,*** *kha* „schöpfen" ***ka.***
tha „in etwas hineingießen" ***yita,*** *letha* „aufheben, bringen" ***leta.***
phephetha „fächeln" ***pepeta,*** *phetha* „besäumen" (eig. umbiegen) ***peta.***
photha „zusammendrehen" ***pota,*** *i-thanga* 5. „Gurke, Kürbis" ***-tanga,*** *-thathu* „drei" ***tatu,*** *thuma* „senden" ***tuma.***
phatha „berühren, fühlen" ***pata,*** *pha* „schenken" ***pa,*** *phala* „kratzen" ***pala,*** *phola* „kühl sein" ***pola.***
Vgl. *u-khope* 11. „Augenlid" verdruckt für *u-khophe?*
akha „bauen" ***yaka,*** *ane'ka* „an der Luft trocknen" ***yanika,*** *a'ba* „teilen" ***yaya,*** *ona* „schnarchen" ***yona.*** Präf. Kl. 6 vor dem Verbum *a* ***ya,*** Kl. 3 *u* ***yu.***
i-gazi 5. „Blut" ***yali,*** vgl. unten 4. d).
lala „sich ausstrecken" ***lala,*** *luma* „beißen" ***luma,*** *lu'ka* „flechten, weben" ***luka,*** *phala* „schaben, kratzen" ***pala.***
'ba „sein" ***ya,*** *'bala* „zählen, rechnen" ***'bala,*** *'ba'ba* „scharf, beißend sein" ***yaya,*** *'bona* „sehen" ***yona,*** Präf. Kl. 2 *'ba* ***ya.***
Präf. Kl. 6 *ama-* ***ama-,*** reciproke Endung *-ana* ***-ana*** u. s. f. Weitere Beispiele s. bei den Stammwörtern.

2. Die Vokale (6—10).

Den Grundvokalen entspricht *a, i, u.*

Den Mischvokalen *e* und *o* entspricht *e* und *o*. Die Entstehung beider Vokale ist im Kafir noch lebendig. Neben *e* und *o* gibt es *ę* und *ǫ*. Leider hat man das bisher nur vereinzelt in der Schrift unterschieden.

Den „schweren" Vokalen *î* und *û* entspricht *i* und *u*. Einen Unterschied in der Aussprache dieses *i* und *u* von dem obigen hat, so weit mir bekannt, bisher niemand festgestellt. Auch ich habe einen solchen nicht finden können.

Beispiele.
a, i, u. S. auch die Beispiele unter **1.**
Vgl. Präf. Kl. 2 *a'ba-* ***aya-,*** Kl. 6 *ama-* ***ama-,*** stative Endung *-ama* ***-ama,*** recipr. Endung *-ana* ***-ana.***
Präf. Kl. 4 *imi-* ***imi-,*** Kl. 5 *ili-, i-* ***ili,*** Kl. 7 ***isi iki,*** *lila* „weinen" ***lila,*** *lima* „hacken" ***lima,*** *linda* „bewachen" ***linda,*** *um-thi* 3. „Baum" ***-ti.***
Präf. Kl. 1. 3 *um-* ***umu,*** Kl. 11 *ulu, u* ***ulu,*** Kl. 14 *u'bu,* ***u uyu,*** Kl. 15 *uku* ***uku*** s. oben *thuma, luma, -thathu, thu'ka.*

1) Die hypothetischen Grundformen stehen in fetter Schrift.

Digitized by Google

phelę'ka „begleiten" ***pęlęka***, *phephętha* „fächeln" ***pępęta***, *lętha* „bringen" ***leta***.

'bola „verfaulen" ***ǫola***, *'bona* „sehen" ***ǫona***, *phola* „kühl sein" ***pǫla***.

na „und, mit" wird regelmäßig mit dem folgenden Wort zusammengezogen.

Dabei gibt $a + i = ę$, $a + u = ǫ$.

z. B. *izulu nomga'ba* statt ***izulu na umga'ba*** „Himmel und Erde".
mna no'bawo statt ***mna na u'bawo*** „ich und mein Vater".
ndo'ba negusa statt ***ndo'ba na igusa*** „ich werde ein Schaf bekommen".
ndinęhašę statt ***ndina ihašę*** „ich habe ein Pferd".
u. s. f., vgl. Appleyard p. 77.

ę und *ǫ* entstehen durch Assimilation aus *ę* und *ǫ*, s. unten **7.**

i = *i* z. B. Präf. Kl. 8 ***izi ivi***, Kl. 10 ***izin ilini***.
um-zi 3. „Dorf" ***-yi***, *um-si* 3. „Rauch" ***-ki***, *isi-zi'ba* „tiefes Wasserloch" ***-liva***, *u'bu-si'ka* 14. „Winter" ***-tika***, ***zi-yi*** Präf. Refl. am Verbum.

û = *u* z. B. *fuya* „besitzen, Vieh aufziehen" ***tûya***, *funa* „suchen, wünschen" ***tûna***, *gafuna* „kauen" ***takûna***, *vuna* „ernten" ***vûna***, *im-vula* 9. „Regen" ***-vûla***, *vuma* „singen" ***lûma***, *in-zovu* 9. „Elefant" ***-yoyû***, *ama-futha* 6. „Fett, Butter" B. ***-kûta*** u. s. f.

Bem. Wo durch Ausfall von ***y*** im Wortinnern Hiatus entstehen würde, werden Semivocales *y* und *w* aus *i* und *u* herausgesetzt und an Stelle von *y* eingeschoben. Der vorhergehende Vokal wird unter dem Einfluß dieser Halbvokale mehrfach verändert. Vgl. *imbewu* 9. „Same" ***imbeyu***.[1])

fuya (s. oben) ***tûya***,[2]) *vuya* „zurückkehren" ***vuya***,[2]); *thiya* statt *theya* „fangen in der Falle" ***teya***, *i-khiyane* 5. „Feigenbaum" statt *i-khuyane* von ***kuyu***. Die Richtigkeit dieser letzteren Ableitung geht auch daraus hervor, daß *khi* sonst regelmäßig zu *si* wird, s. unten **4,** c). Hier hält es sich, weil es für *khu* steht. Vgl. *i-mbiwa* neben *i-mbuwa* 5. „wilder Spinat".

3. Die Grundkonsonanten in Verbindung mit Nasalen (11—15).

Die urspr. Explosiven *kh*, *th*, *ph* verlieren durch die Verbindung mit Nasalen die Aspiration, die urspr. Frikativen werden dabei explosiv, s. **4,** a); **6.**

Es entspricht also B. *nk nt mp ng nd mb*
= K. *n'k n't m'p ng nd mb*,

d. h. sämtliche Verbindungen mit Nasalen sind im K. in ursprüng-

1) Johl, ein im Kafferland geborener Missionarssohn, spricht *imbeu*.
2) Wahrscheinlich ist hier aber ***y*** über *j* zu *y* geschwächt, wie in *ayama* „sich gegen etwas lehnen", und *y* ist hier nicht nur Gleitlaut.

Digitized by Google

licher Form erhalten. Über *ṅg* ist zu bemerken, daß in jüngeren Formen dafür *ńy* steht, weil der urspr. Konsonant *γ* ganz weggefallen ist und ***ni*** vor folgendem Vokal zu *ńy* wird.

a) Nasal + Konsonant nach dem Stammvokal.

In *nu'ka* „riechen" hat K. den einfachen Konsonanten, jedoch kommen *ṅ'k*, *n't*, *m'p* nach dem Stammvokal vor:

z. B. *u-ṅ'koṅ'ka* 1. „ein alter männlicher Buschbock".
ṅ'kan'taza „durch die Nase sprechen", *ṅ'ken'teza* „klingen, klirren", *thin'ta* „hindern".
i-phem'pe 5. „eine kleine Hütte im Garten", *i-phim'pi* 5. „eine Art Kobra", *phum'putha* „im Dunkeln tasten nach etwas".
ṅg, *nd*, *mb* sind sehr häufig, s. die Stammwörter.
linda „bewachen" ***linda,*** *landa* „nachfolgen" ***landa.***
thuṅga „nähen" ***tuṅga,*** *liṅgana* „gleich sein" ***liṅgana.***
'bumba „aus Lehm bilden" ***v̱umba,*** *ṣamba* „waschen" ***ḵamba.***

b) Nasal + Konsonant im Anlaut.

ṅk *iṅ'kala* 9. „Krabbe" ***iṅkala,*** *iṅ'ku'ku* 9. „Huhn" ***iṅkuku.***
iṅ'kani 9. „Streit" von ***'kana,*** *iṅ'ko̱'kẹlo* 9. „Führung" von *kho̱'kẹla*[1]) „führen" ***ko̱ka.***
iṅ'kulu „groß" adj. Kl. 9 von *-khulu* ***-kulu.***
u-khuni 11. „ein einzelnes Stück Brennholz", pl. *iṅ'kuni* 10. ***-kunî.***
isi-khu'kazi 7. (Haplologie für *isi-khu'ku-'kazi*) „Henne" neben *iṅ'ku'ku* 9.
iṅ'ko̱lisẹ'ko̱ 9. neben *u-kho̱lisẹ'ko̱* 11. „Zufriedenheit".
iṅ'ko̱mo̱ 9. „Vieh" neben *u-kho̱mo̱'kazi* 11. „Kühe".
iṅ'kululo̱ 9. neben *isi-khululo* 7. und *u-khululo̱* 11. „Erlösung".
iṅ'kuṅgo̱ 9. neben *isi-khuṅgo̱* 7. „Gebet".

nt *in'tav̱a* 9. „Berg" ***intav̱a.***
in'tu'ko̱ 9. „Lästerung" von *-thuka* ***tuka,*** *in'tando̱* 9. „Liebe" von *thanda* „lieben".
izin'tathu „drei" Kl. 10 von *-thathu.*
in'tambo̱ 9. „Strick" neben *u-thambo̱* 11. „Netz, Schlinge".
izi-n'ti 10. „Stöcke, Ruten" neben *ulu-thi* 11. Sing. dazu.
in'to̱ 9. und *u-tho̱* (*ulu-tho̱*) 11. „Ding".
in'tuṅgo̱ 9. neben *u-thuṅgo̱* 11. „Dach einer Kaffernhütte".
in'tuthuzẹlo̱[2]) 9. neben *u-thuthuzẹlo̱* 11. „Tröstung".

mp *im'pẹpho̱* 9. „leiser Wind, Hauch" ***impẹpo.***
im'pa'ka 9. dial. „Wildkatze" ***impaka.***
im'pu'ku 9. „Maus" ***impuku.***
im'pẹlo̱ 9. „Ende" von *phẹla* „endigen" ***pẹla.***

---

1) Johl spricht *kho̱khẹla.*
2) Johl spricht *in'tu'tuzẹlo̱.*

Digitized by Google

im'pindęzęlǫ 9. neben *u-phindęzęlǫ* 11. „Vergeltung".
im'puzi 9. neben *u-phuzi* 11. „Pflanze und Samen des Kürbis".
ṅg *iṅgulu'bę* 9. „wildes Schwein" ***iṅguluṟę.***
ingu'bǫ 9. „Mantel" ***iṅguṟǫ.***
unter Wegfall des anlautenden *γ* (bezw. eines andern Lautes):
iṅy-athi 9. „Büffel".
iṅy-ama 9. „Fleisch".
iṅy-o'ka 9. „Schlange".
iṅy-oṅgo 9. „Galle".
iṅy-osi 9. „Biene" u. s. f.
nd *indima* 9. „ein Stück beackertes Land" von *lima* „hacken" ***lima.***
isi-lęvu 7. „Kinn" ***-lęlû,*** von demselben Stamm entsteht nach Kl. 9
indęvu 9. „Bart an Lippe und Kinn".

Das Lautgesetz $n + l = nd$ ist im Sprachbewußtsein aber bereits geschwunden. Der Singular zu *indęvu* behält die Explosiva bei nach Abwerfen des Nasals[1]) (halbe Nasalierung) = *u-dęvu* 11. „Bart". Letzteres müßte heißen „das einzelne Barthaar". Ich habe diese Bedeutung aber bisher nicht nachweisen können.

Das adj. *-lę* „weit, weit weg" ist durch „halbe Nasalierung" in die Form *-dę* übergegangen; *lę* wird nur noch adverbial gebraucht. *-dę* bedeutet „lang, lange, fern", z. B. *'ku-dę* „weit, weit weg". Die Vermittelung zwischen *-lę* und *-dę* ist in der Form Kl. 9 *indę* zu suchen.

mb *imbuzi* 9. „Ziege" ***imbulî,*** *imbęwu* 9. „Same" ***imbęγu.***
imbalo 9. „das Rechnen" von *'bala* „zählen, rechnen" ***ṟala.***
imbǫnisęlǫ 9. „Wächter, Späher" von *'bǫnisela* von *'bǫna* „sehen" ***ṟǫna.***
imbę'kę'kǫ 9. „Ehren" neben *u-'bę'kę'kǫ* 11. „ehrenvolle Lage".
imbęmba 9. „Spreu" neben *u-'bęmba* 11. „Ähre von ausgedroschenem Kafferkorn".
imbukǫ 9. neben *u-'bukǫ* „Anhänglichkeit".

Ob das adj. *-'bi* „böse" dem Gesetz folgt, weiß ich nicht, da Kropf kein Beispiel gibt. Das Beispiel *umntu ǫmbi*, das er gibt, gehört zu Bem. 1 unten und ist nach meiner Meinung falsch. Es müßte *umntu ǫm'bi* heißen.[2])

Seltenere Formen mit Nasalen sind z. B.
um-n'tu pl. *a'ba-n'tu* 1. „Mensch" ***umuntu.***
isi-n'tu 7. „menschliche Art".
u'bu-ṅ'kani 14. „Streit" neben *iṅ'kani* 9.
isi-ṅ'kazana 7. „Weiblichkeit" von ***-kalî.***
uno-ṅ'kala 1. neben *iṅ'kala* „Krabbe".

Bem. 1. Das *u* der Silbe *mu* fällt regelmäßig aus, doch werden hierdurch keinerlei Veränderungen der Konsonanten hervorgebracht.

1) S. Ṭšivęnḏa' 14, c) 2; Grundriß p. 56.
2) So auch Johl.

Digitized by Google

z. B. *lum'ka* „klug sein" statt *lumu'ka.*
um-khaulo 3. „Grenze" von *khaula* „reichen bis an".
um-khọ'kẹli 1. „Führer" von *khọ'kela* „vorangehen".
um-thandẹ'ki 1. „der Geliebte" von *thande'ka* „geliebt werden".
um-thethẹlẹli 1. „der Fürsprecher" von *thethẹlẹla.*
um-phali 1. „der Gerber" von *phala.*
um-phambu'kẹli 1. „der Reisende" von *phambu'kẹla.*
um-a'bẹli 1. „der einteilt für andere" von *a'bela.*
um-ẹndo 3. „Weg" von ***γẹnda*** „gehen".
umlandẹli 1. „Nachfolger" von *landẹla.*
lumla „entwöhnen" statt *lumula.*
um-'bali 1. „der Rechner" von *'bala.*
um-'bonẹli 1. „der Zuschauer" von *'bonẹla*, so auch *om'bi* „böse" 1. von *-'bi* u. s. f.

Bem. 2. Zur „halben Nasalierung" vgl. noch folgendes: *i-le'be* 5. „pudenda fem.", *isi-le'bẹ* 7. „Unterlippe von Tieren" aber nach Kl. 11 (vgl. Johl *indẹ'bẹ* 9. „Kelch"): *u-dẹ'bẹ* 11. „Unterlippe"; *u-do'bo* 11. „Angel" von *lọ'ba* „mit der Angel fischen".

u-duma 11. „Wunde" von *luma* „beißen" (Johl *induma* 9).

Es ist sehr wahrscheinlich, daß ebenso wie aus ***l*** hier *d* entsteht, gelegentlich aus ***γ*** *g* (s. oben **1**) und aus *'b b* geworden ist. Doch habe ich dafür keine sichern Beispiele.

Bem. 3. Der Vollständigkeit halber sei hier gleich mit festgestellt, daß *b* und *d* mit vortretendem Nasal *mb* und *nd* bilden.

Beispiele für *b* s. unten **12**, 4.

Beispiele für *d*:

inda'kada 9. „Gemetzel" von *-da'kada* „Fleisch zerschneiden".
indalo 9. „Schöpfung" von *-dala* „schaffen".
indano 9. „Scham" von *-dana* „sich schämen".

4. Veränderung der Konsonanten durch *i*-Laute.

Wir unterscheiden hier verschiedene Schichten der Lautveränderung.

a) Die älteste Form besteht in einer Veränderung der Konsonanten durch Einfluß eines Lautes, dessen Natur noch nicht klar erkannt ist. Ich kann aber mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß es *i* ist, das aus unbekannten Gründen in den Wortstamm eindrang. Ich habe die so entstandenen Laute „alte Mischlaute" (18—21) genannt, da ihre Entstehung bis ins Urbantu zurückreicht. Im Kafir gibt es Beispiele, wo die Veränderung noch nicht eingetreten ist, im Unterschied von andern Sprachen, und andere Beispiele, in denen die Veränderung im Kafir eintritt, während andere Sprachen den unveränderten Konsonanten zeigen. Das stimmt ganz überein mit dem Befund in anderen Sprachen, z. B. im Herero, s. „Grundriß" p. 91 Nr. 40. Ich habe diese veränderten Konsonanten bisher durch einen Strich darunter als ***k̲***, ***t̲***, ***γ̲*** etc. be-

Digitized by Google

zeichnet. Da ich nunmehr sicher annehme, daß sie durch *i* bezw. den palatalen Halbvokal *y* entstanden sind, kann ich sie für das Urbantu als „palatalisierte Grundkonsonanten" bezeichnen und müßte sie dementsprechend mit Palatalstrich schreiben, also ***k', t', γ', l'*** etc. Ich lasse es aber bei der bisherigen Schreibung, um die Vergleichung mit dem Grundriß zu erleichtern.

Rein erhalten hat sich *k*, während andere Sprachen Laute haben, die auf ***ḵ*** zurückgehen, z. B. in *akhama* „gähnen, offen stehn", sonst B. ***γaḵama.*** Auffallend ist hier *kh* in zweiter Silbe gegen die Regel in **1.**

-on'kę „alle", sonst ***-γoṅka.***

Umgekehrt ***γikala*** „bleiben, wohnen" im Kafir *ǥala*, das auf ***ḵala*** schließen läßt. Die Entstehung von ***ḵala*** aus ***γikala*** ist übrigens klar.

Sonst ist B. ***ḵ*** und ***ṯ*** im Kafir regelmäßig zu ***ǥ*** geworden.

Beispiele. *-ǥanu* „fünf" ***tanu,*** *ǥafuna* „kauen" ***ṯafuna.***

laǥa „wegwerfen" ***laḵa,*** *ǥamba* „waschen" ***ḵamba,*** *fiǥa* „verbergen" ***piḵa.***

ǥaṅgana „zusammenkommen" ***ḵaṅgana,*** *ǥe'ba* „verleumden" ***ḵeṿa.***

ǥe'ka „lachen" ***ḵeḵa,*** *ǥoma* „hineinstecken" ***ḵoma,*** *ǥola* „spähen" ***ḵola.***

ǥonipha „sich schämen" ***ḵonîpa,*** *u'bu-ǥuṅgu* 14. „Schmerz, Leiden" ***-ḵuṅgu.***

ǥuṅgula „schütteln, sieben" ***ḵuṅgula.***

Vereinzelt steht *h* statt ***ǥ***, z. B. *hamba* „gehen, reisen, vorwärts gehen" ***ḵamba,*** vgl. Her. *hamba* „über etwas wegsteigen", das zur Bildung der Zahl 7 fast in allen Bantusprachen der Westküste Afrikas verwandt wird; davon nach Kl. 9 *i-hambo* „Wandel".

ameǥo 6. „Augen" (B. *ama-γiḵo*), zusammengezogen aus *amaiǥo*, hat den Singular *il-iǥo*, s. unten **4** b).

Nasal + ***ǥ*** wird ***ntṣ***[1]), d. h. explosiv, s. oben **3.**

z. B. ***intṣa*** 9. „Spitze" ***iṅka,*** vgl. ***ntṣantṣa*** „sich trennen von, streiten, disputieren".

intṣoni 9. „Scham, Scheu" ***iṅkoni,*** ***intṣaṅgano*** 9. „Vereinigung" von *ǥafuna* „kauen", ***intṣambi*** 9. „guter Schwimmer" von *ǥamba*, ***intṣuṅgu*** 9. „körperlicher Schmerz", s. oben ***u'bu-ǥuṅgu*** 14.

Außer diesem stimmlosen Laut finde ich eine stimmhafte Lateralis, die ich für entstanden aus urspr. ***γ*** ansehe. In der Regel ist dies ***ǯ*** aber durch weiteren Einfluß eines *i* zu *z* geworden nach demselben Gesetz, nach dem der Singular zu *ameǥo* nicht *iliǥo*, sondern *iliso* heißt. Das einzige Beispiel, das ich mit einiger Wahrscheinlichkeit für die Entsprechung ***γ*** = ***ǯ*** anführen kann, ist ***ǯula*** „über etwas hinausgehen, übertreffen", B. ***γula,*** P. *ṯola.*

1) Die Schreibung ***ntṣ*** scheint mir am richtigsten, Endemann zieht ***nṯ*** vor.

Digitized by Google

Dagegen ist für die mit Nasal verbundene Form *ṅg* regelmäßig *nz* die Lautentsprechung.[1])

Beispiele. *inze'be* 9. „Ohr" ***iṅgeve,*** *inzela* 9. „Weg" ***iṅgela.***

inzovu 9. „Elefant" ***iṅgoyû,*** *inze* 9. „offnes Feld" ***iṅge*** 9. „draußen".

is-anza 7. „Hand" ***iki-yaṅga.***

b) Eine hiermit nahe verwandte Form des Einflusses von *i* auf den vorhergehenden Konsonanten ist der von mir früher kurzweg als „Palatalisation" (29. 40) bezeichnete Vorgang, wonach ein *i* beim Nomen der 5. Klasse oder beim Verbum in die erste Silbe des Wortes eindrang. Beim Nomen Kl. 5 ist dies *i* dem Präfix *li* entlehnt, beim Verbum ist es in manchen Fällen Rest des alten Stammes, z. B. urspr. ***yita*** „gießen" wird *ita*, **tya* u. s. f., ***yiṅga*** „kommen" wird **iṅga*, **ṅgya* u. s. f. In andern Fällen, wie in ***pyata*** neben ***pata*** „fassen, ergreifen", bin ich über die Entstehung des *y* noch nicht im Klaren. Vielleicht ist es ein vergessenes altes Präfix, vielleicht sind die Formen Denominativa von Kl. 5.

Der Vorgang ist bisher nur in einem Teil des Bantugebiets nachgewiesen. Im Ve. ist er regelmäßig zu finden, im So. vereinzelt.[2])

Die hier entstehenden Laute sind mit den unter a) aufgeführten nicht identisch. Urspr. ***ili-kumi*** 5. „zehn" müßte nach der Regel im Kafir **ili-khumi*, bez. **i-khumi* heißen. Es heißt aber *i-šumi*. Mithin ist ***k*** unter Einfluß des *i* zu *ky* und weiter zu *š* geworden.

Urspr. ***ili-tende*** 5. „Hoden" müßte K. **i-thende* heißen. Es heißt aber *i-sende*. Mithin ist ***t*** zu *ty* und weiter zu *s* geworden. Vgl. So. *le-šete* 5. pl. *ma-rete*, wodurch die Etymologie ganz sicher gestellt ist.

Von urspr. ***yembe*** „Eisen" bildet K. mit Präfix Kl. 9 und Ausfall des *y* nach **1.** regelmäßig *iṅy-embe* 9. „der kleine Pfeil der Koranna, Haken mit Widerhaken", aber nach Kl. 5 *i-zembe* 5. „ein Stück Eisen, eine Axt". Mithin ist *y* zu *yy* und weiter zu *z* geworden unter Einfluß des Präfixes *i*.

Ebenso fanden wir oben Pl. *ameso* 6., aber Sing. *ili-so* 5. „Auge". Mithin ist *s* < ***k*** unter Einfluß des *i* zu *s* geworden.

Ganz regelmäßig ist dieser Vorgang, so viel ich sehe, nur bei ***y,*** das auf diese Weise fast stets zu *z* wird.

Vgl. *za* „kommen" (neben *ukw-iza*) ***yiṅga,*** *zala* „voll sein" wahrscheinlich von *za*.

i-zulu 5. „Himmel, Luft" ***yulu.***

c) Durch folgendes *i* wird regelmäßig ***k*** zu *s* (22). Der Vorgang ist in der Sprache aber nicht mehr lebendig, vgl. oben **2** Bem.

1) Endemann schreibt *nd*. 2) Vgl. Das Tšivenda', a. a. O., p. 607 ff., Nr. 29, b); „Grundriß" p. 50 f. p. 148, Nr. 40.

Digitized by Google

i-khiwane. Heute ist also die Lautverbindung *'ki* und *khi* im Kafir nicht verpönt. Die betreffenden Formen sind aber, so viel ich sehe, selten und neu. Vgl. *'kila* „heimlich anklagen", *khitha* „schneiden" (mit Stein oder Axt).

Beispiele.

Präf. Kl. 7 ***ki*** lautet *si*, *isi*: *u'bu-si* 14. „Honig" ***yuki***, *um-sila* 3., ***isi-sila*** 7. „Schwanz" ***kila***, *sina* „tanzen" vgl. Koŋgo *kina*, *sinda* „übertreffen" vgl. Ko. *khinda*.

Auch ***ki*** wird zu *si* in *pha-ntsi* „unter" aus B. ***pa-ṅki***, ***ɣi*** wird *zi* (doch vgl. oben 4, b): *azi* „wissen" vgl. B. ***ɣi-ɣa***.

Wahrscheinlich ist auch K. *u-'bisi* 11. „süße Milch" < B. ***-ɣiki***, das sonst „unreif" ist. Die Grundbedeutung dürfte „frisch, neu" sein. So viel ich weiß, trinken die Kaffern die Milch sauer, insofern ist „süße Milch" unreif.

d) Durch folgendes *i*, das dem „schweren" ***î*** des B. entspricht (25), werden alle Konsonanten mit Ausnahme der Nasale verändert. Dabei haben die Momentanen die Tendenz zu *s*, die urspr. Spiranten zu *z* zu werden. Es sind noch genügend Spuren vorhanden, daß die Sprache früher ähnlich wie das Suaheli sämtliche Laute vor *î* unterschied, aber die Abschleifung der Laute zu *s* und *z* ist im K. schon ziemlich weit vorgeschritten.

ki = *si*, ich habe nur ein Beispiel *i-siyi* 5. „Augenbraue". Hier macht noch das Präfix Kl. 5 die Form verdächtig, s. oben b).

Sonst ist ***ki*** stets = *si*, also von ***ki*** und andern Lautverbindungen im K. nicht zu unterscheiden.

Vgl. *um-si* 3. „Rauch" ***umu-ki***, *um-sizi* 3. „Ruß, Pulver" ***-kili***, *sitha* „beschatten" ***kita***.

ti = *si*, z. B. *u'bu-si'ka* 14. „Winter" ***-tika***, *u-singa* 11. „Faden" ***-tiŋga***.

pi = *fi*, jedoch kommt auch *si* vor. *fisa* „verbergen" ***pika***, *fi'ka* „ankommen" ***pika***, *finiza*, *u'kuthi-finini* „den Körper zusammenziehen, als wollte man sich an die Erde setzen", „Gesichter schneiden" ***pina***, *u'bu-fifi* 14. „Trübheit", *fi-'pala* „trübe, dunkel werden" ***-pipi***.

Daneben *ama-si* 6. „Milch" ***-pi***, So. *ma-fsi*, *ma-swi* 6.

ɣi = *zi*, z. B. präf. verb. refl. *zi* ***ɣi***, *um-zi* 3. „Dorf" ***-ɣi***, *i-zi'kọ* 5. „ein Feuerherd" ***-ɣikọ***, *i-ziŋọ* 5. „Zahn" B. ***-ɣinọ*** (besser ***-ɣiŋọ***).

In einer Anzahl von Fällen ist ***ɣ*** einfach abgefallen, vgl. oben *ili-sọ* statt *ili-iso* „Auge" ***ɣikọ***, so auch *amẹnyọ* Pl. zu *iziŋọ* „Zahn" neben *ama-ziŋọ*; *amẹnyo* steht für *ama-iŋọ*.

li = *zi*, z. B. Präf. Kl. 10 *izin-*, B. ***-ilini***, *imbuzi* 9. „Ziege" ***-ɣuli***, *-'kazi* „weiblich" ***-kali***, *isi-zi'ba* 7. „Wasserloch" ***-liɣa***.

Auch vor der Perfektendung *-ile* B. ***-ile*** wird gelegentlich *l* zu *z*.

Digitized by Google

So bildet *ṣala* „sitzen, bleiben" das Perf. *ṣęli* und *ṣęzi*, zusammengezogen aus *ṣal-ile*.

v̱î wird der Regel nach zu *vi*, aber auch hier kommt *zi* vor.

Präf. Kl. 8 *izi* ***iv̱î***, *'ba'ba* „scharf, beißend sein" bildet *u'bu-'bazi* 14. „Nessel" für urspr. ***v̱av̱î***.

i-vila 5. „ein lässiger, fauler Mensch" ***v̱îla***, *vimba* „aufhäufen" ***v̱îmba***.

u-vi 11. „graues Haar", pl. *izim-vi*.

nî = *ni*, z. B. *iṅkuni* 9. „Feuerholz" ***-kunî***.

intṣǫni 9. „Schande" ***-k̲ǫnî***, *-ęni* „Lokativendung" aus ***-inî***.

Auch mit Nasalen verbundene Konsonanten werden wahrscheinlich in derselben Weise verändert. Einziges Beispiel: *lamba* „hungrig sein", *u'bu-lanzi* 14. „Zustand der Not und Einsamkeit", wahrscheinlich auch *intṣanzi* 9. „Fisch" von *ṣamba* „sich waschen". Übrigens ist der Vorgang, daß durch *i* (< *î*) Laute verändert werden, dem Sprachbewußtsein ganz entschwunden. Man bildet heute *um-'bali* 1. „der Zählende", *um-a'bi* 1. „der Teilende", *um-akhi* 1. „der Bauende", *um-thuṅgi* 1. „der Nähende" von *-'bala*, *-a'ba*, *-akha*, *-thuṅga* u. s. f.

e) Wenn die auf diese Weise entstandenen Silben *si*, *fi*, *zi*, *vi* unsilbisch werden durch folgenden Vokal, so fällt das *i* regelmäßig aus (29).

kya. So entsteht z. B. *sa* Gen. Kl. 7 aus *si-a* urspr. ***ki-a***.

sa „anbrechen vom Tag" ***kya***.

kŷa. *vu'ka* „erwachen vom Schlaf" bildet kaus. *vusa*.

su'ka „aufspringen, aus dem Wege gehen" bildet kaus. *susa*.

thuka „von Furcht erregt sein" bildet kaus. *thusa*.

Vgl. *'bu'ka* „freundlich mit jemandem reden, freundlich aufnehmen" mit *'busa* „dem König aufwarten".

In allen diesen Kausativen steht *-sa* für urspr. ***kŷa***.

So auch Appleyard p. 159: *-a'ka* wird *-asa*, *-u'ka* wird *-usa*. z. B. *ṭamba'ka* „bersten" intr., *ṭambasa* „bersten machen".

alu'ka bildet *alusa* „beschneiden", *godu'ka* „heimgehen" *godusa*.

Vgl. *iṅ'kosana*, Demin. von *iṅ'kosi* 9. „Häuptling".

tŷa. *-atha* wird *-esa*, z. B. *ambatha* „sich kleiden" *ambęsa* „kleiden" tr., *ambęsa* statt ***ambatŷa***, *si* „wir" mit folgendem *a* wird *sa*.

pŷa. *u-fifana*, Demin. von *u-fifi* 11. „unbestimmtes Sehen" statt **u-fifi-ana*.

lŷa, z. B. Gen. Kl. 10 *za* aus *zi-a* von ***lî-a***.

Die Verba auf *-la* bilden ihr Kausativum auf *-za* aus ***-lŷa***.

z. B. Appl. p. 159.

ala wird *aza*, *phalala* „verschüttet sein" *phalaza*,
khathala „verwirrt sein" *khathaza*.

ula wird *uza*, *khumbula* „sich erinnern" *khumbuza*,
phumla „ruhen" *phumza*.

Digitized by Google

ela wird *eza*, *fudumęla* „warm sein“ *fudumęza*,
sondęla „näher treten“ *sondęza*,
'kańyęla „leugnen“ *'kańyęza*,
ǫmęlęla „stark sein“ *ǫmęlęza* u. s. f.

Ich füge aus Kropf hinzu: *limaza* von *limala* „verletzt sein“, *khalaza* von *khalala* „beleidigt sein“, *'buza* „fragen“ von *'bula* „bekennen“, *'bozisa* (doppelte kausative Endung) „verfaulen machen“ von *'bǫla* „verfaulen“.[1]) (Nicht wie Kropf will statt *'bolisa*, sondern aus der Grundform **v̱olŷikŷa*).

anęza „ergänzen“ von *anęla* „genügend sein“.

So auch beim Deminutiv *iṅ'kazana* 9. „Weib“ von *inkazi*.

v̱ŷa. Da ***v̱î*** in manchen Fällen zu *zi* wurde, wird dies *zi* bei folgendem *a* weiter zu *za*, ebenso wie oben unter ***lŷa.***

z. B. Gen. Kl. 8 *za* aus *zi-a* = urspr. ***v̱î-a.***

zala „Junge bekommen, erzeugen“ ***v̱ŷala.***

Ebenso entsteht aus *nd* und *mb* durch folgendes ***ŷa*** *nza* (31).

z. B. *ęnza* „machen, thun“, kaus. zu ungebr. *ęnda* „gehen“ ***-γęnda.***

ṣanza „waschen“ von *ṣamba* „sich waschen“.

Bem. Vgl. noch *soma* „versuchen, eine fremde Sprache zu sprechen, aber so, daß man nicht versteht“ mit Suaheli *soma* „lesen, gewisse Koranstellen hersagen“. Dafür Nebenform *fyoma* „lesen“.

fyoma im Suah. geht zweifellos auf ***pŷǫma*** zurück, und da im Suah. *si* statt *fi* vorkommt, ist *soma* ebenfalls aus urspr. ***pŷǫma*** entstanden, vgl. Suah.:

fiokota „zwischen den Händen drehen“ und *sokota* „drehen“,
fionda „aussaugen“ und *sonda* „aussaugen“,
figo „Niere“ und *nso* „Niere“.

Da nach **4** b) oben im Kafir *-pî* zu *-si* werden kann, ist auch für K. *soma* die Grundform ***pŷǫma*** wahrscheinlich. Ich halte das Wort für Bantu. Büttner bezeichnet es als arabisch, Krapf[2]) bringt es mit arab. سمع zusammen, womit es gewiß nichts zu tun hat.

Die Grundbedeutung wird wohl „stammeln, stottern“ sein.

Übrigens hat Appleyard p. 159 f. außer den oben aufgeführten richtigen Wortableitungen eine ganze Anzahl falscher.

Über ***nŷa*** und ***mŷa*** s. unter f).

f) In einigen Fällen hat unsilbisches *i* den vorangegangenen Konsonanten verändert, wo silbisches *i* eine Veränderung nicht bewirkte (29).

phya wird zu *tša*, z. B. *tša* „brennen“ ***pia,*** *tša* „neu“ ***pya,*** *fuphi* „kurz“ bildet demin. *futšane* statt **fuphyane.*

lya wird *ẕa*, z. B. *ẕa* „essen“ ***lia.***

u-nomanṯele 1. „eine Wespe“ bildet deminut. *u-nomanṯeẕana* statt **u-nomanṯelyana.*

---

1) Johl *'bǫlisa.*
2) Suaheli-English Dictionary.

Digitized by Google

Doch gibt das Präfix *li* Kl. 5 mit *a* des Genitivs und mit *a* verbale stets *la*.

ṛya wird *'tja* mit stimmloser Lenis *j*, z. B. *'tjala* „säen" ***ṛyala.***

in'ka'bi 9. „Ochse", Demin. *in'ka'tjana* statt **in'ka'by-ana.*

(Vgl. *inda'tjana* 9. Demin. zu *inda'ba* 9. „Neues".

Wahrscheinlich geht es auf eine Nebenform auf *e* bezw. *i* zurück, oder es liegt Analogiebildung vor; s. unten **5.** d).)

In *in'tombazana* 9. Deminut. von *in'tombi* 9. „Mädchen" hält sich *mb* trotz des ausgefallenen *y*.

Daß in der Verbindung *nya* (urspr. ***nya*** und ***nĵa***) das *n* palatal wird, ist sicher. Ich schreibe deshalb stets *ny*. Aber auch *m* wird durch folgendes ***ĵa*** zu *ń*.

Vgl. *inya* „Stuhlgang haben" ***nĵa.***

iny-athi 9. „Büffel".

anya „saugen", kaus. von ungebräuchlichem *ama.*

u-vuṅyelo 11. neben *u-vumelo* 11. „Erlaubnis" von *vumela* „erlauben".

intsiñyana 9. „kleiner Garten" (von *intsimi* 9.) statt **intsimiana.*

intsoñyana 9. (Adj.) „allegorisch" (von *intsomi* 9. „Fabel") statt **intsomiana.*

5. Veränderung der Konsonanten durch *u*-Laute.

a) Durch leichtes *u* werden Konsonanten im Kafir nicht verändert, ebensowenig durch *o* (22—24).

b) Durch schweres *u* werden alle vorhergehenden Konsonanten verändert (25), mit Ausnahme der Nasale und zwar werden

alle ursprünglichen Momentanen vor ***û*** zu *f*,

alle ursprünglichen Spiranten zu *v*.

kû, z. B. *isi-fu'ba* 7. „Brust" ***-kûṛa,*** *ǧafuna* „kauen" ***ṭakûna,*** *fuphi* „kurz" ***kûpi,*** *fumbatha* „die Hand schließen" ***kûmba,*** *ama-futha* „Fett" ***-kûta.***

tû *ili-fu* „Wolke" ***-tû,*** *fulela* „decken" ***tûla,*** *funa* „wünschen" ***tûna,*** *funda* „lernen" ***tûnda,*** *fuya* „besitzen" ***tûya.***

pû, z. B. *fulathela*, dial., „Jemandem den Rücken kehren" ***pûlata.***

Von ***pepa*** „blasen" in *im'pepho* 9. „leiser Hauch", *phepheza* „blasen" wird mit „schwerem" *u* gebildet, *phefu* in der Verbindung *u'kuthi-phefu* „atmen". Davon *phefumla* (statt *phefumula*) in derselben Bedeutung.

ṿû, z. B. *inṿovu* 9. „Elefant" ***iṅgoṿû.***

lû, z. B. *vuma* „zustimmen, singen" ***lûma.***

vu'ba „gekochtes Korn mit Milch mischen" ***lûṛa.***

vuza „lecken" ***lûya.***

khathala „alt sein" bildet *in'ka'tavu* 9. „das, was alt ist" (*'t* statt *th* ist entweder Druckfehler oder Assimilation an das vorhergehende nicht aspirierte *'k*).

u'bu-'bovu 14. „Eiter" von *'bola* „verfaulen".

Digitized by Google

v̱û, z. B. *vuna* „ernten“ ***v̱ûna.***

um-vunẕa 3. „Hase“, P. *mmoṯa.*

So auch *im'pẹmvu* 9. „Tier mit einer Blässe“ von ***pẹmba*** „weiß sein“.

Vgl. *um-phẹmba* 3. „Unkraut mit weißen Blumen und eßbaren Wurzeln“.

c) Werden die Silben *fu* und *vu* durch folgenden Vokal unsilbisch, so fällt *u* regelmäßig aus (29).

z. B. *fa* „sterben“ statt *fua* ***kûa.***

fana „gleichen“ statt *fu-ana* ***pûana.***

Wahrscheinlich von demselben Stamm mit erhaltenem *u* ist gebildet *fuza* „gleichen“, wahrscheinlich aus urspr. ***pûγŷa*** (also als Grundform anzunehmen ***pûγa***).

ili-fu 5. „Wolke“ bildet den Lokativ *e-f-ini* „in der Wolke“ statt *e-fw-ini.*

lûa „herauskommen“ müßte K. heißen nach den Regeln unter b) *vua*, es heißt aber *va*; vgl. das relat. *vẹla* „herauskommen, entspringen“.

γûa (statt ***γuṅgûa***) „hören“ müßte K. ebenfalls *vua* „heißen“, lautet aber *va.*

imvu 9. „Schaf“ bildet Demin. *imvana.*

um-'bomvane 3. „Safranholz“ von *-'bomvu* „rot“.

d) Bei den Labialen verursacht folgendes *w* Dissimilation (29. 31. 34), indem die Labialen zu Palatalen werden, und *w* häufig verschwindet. So wird

phwa = ***pwa*** zu *tšwa* und *tša.*

'bwa wird zu *'tjwa* und *'tja*, (*bwa* wird zu *džwa* und *dža*).

mphwa wird *ntša.*

mbwa wird *nžwa* und *nža.*[1])

mwa wird *ńwa* und *ńya.*

Diese Lautveränderung ist so beliebt, daß sie sogar eintritt, wenn *w* in einer der folgenden Silben steht.

z. B. *'bọpha* „binden“ bildet pass. *'bọtšwa* statt **'bophwa*,

so auch *'bọtšẹlẹlwa* pass. von *'bophẹlẹla.*

khupha „herausbringen“, pass. *khutšwa* u. s. f., s. Appleyard p. 82.

So ist auch *tša* „auftrocknen“ von ***pwa*** abzuleiten und hat mit *tša* „brennen“, das von ***pya*** kommt, nichts zu tun.

intsaphọ 9. „Kinder“ bildet Deminut. *intsatšana* 9. Appl. p. 107.

u-ziphọ 11. „Fingernagel“ bildet *eluzitšeni* statt **elu-ziphw-ẹni.*

(Bei Kropf ist *p* statt *p*ʿ verdruckt.)

In ganz neuen Bildungen hält sich *p*, z. B. *um-'p-ana* 3. „Pistole“ von *um-'pu* 3. „Flinte“ (das *'p* in der Stammsilbe zeigt, daß das Wort Fremdwort ist, s. unten **11**, 4.).

'ba'bala „etwas freiwillig tun“ bildet pass. *'ba'tjalwa.*

---

1) Nach Johls Aussprache.

Digitized by Google

li'bala „vergessen" bildet pass. *li'tjalwa*, Appleyard p. 162.
gwę'ba „rechtfertigen" bildet pass. *gwę'tjwa*
und *gwę'bęla* bildet pass. *gwę'tjelwa*.
gu'buŋęla „bedecken" bildet pass. *gu'tjuŋgelwa*.
u'bu-'tjwala und *u'bu-'tjalwa* 14. „Kafferbier" aus ***-ɣwala,*** wahrscheinlich mit doppeltem Präfix, s. unten *mw*.
ili-'tje 5. „Stein" ***-ɣwe,*** so auch *u'tjani* 14. „Gras".
u'bu-gwęm'pu 14. „Armut" bildet Lokativ *e'buɣwentšini* „in Armut" aus **e'buɣwem'pwini*.
i-gwęm'pu 5. „ein armer Mensch" bildet Demin. *i-gwentšana* aus **iɣwęm'pw-ana*.
m'pom'poza „sich ausbreiten" bildet pass. *m'pontšozwa*.
in'tambo 9. „Zunge" bildet Demin. *in'tanžana* aus **in'tambw-ana*.
Ebenso *umlambo* 3. „Fluß" bildet Demin. *umlanžana*.
Von *thomba* „sich entwickeln" (der Mädchen) wird gebildet *in'tonžane* 9. „Fest bei der Pubertät der Mädchen".
thimba „unterwerfen" bildet pass. *thinžwa* aus **thimbwa*.
'bamba „gefangen nehmen" bildet pass. *'banžwa* aus **'bambwa*.
khumbuza „erinnern" bildet pass. *khunžuzwa*. So auch *in-ža* 9. „Hund" statt **imbwa* B. ***imbwa.***

Wie sehr hier die Analogiebildung um sich gegriffen hat, zeigen Formen wie: *inda'tjana* 9. „Neues" von *inda'ba* 9., s. **4**, f), und *in'tinžana* 9. „eine Gesellschaft junger Mädchen" von *in'timba*, wo gar keine Semivokalis vorliegt, die das Eintreten der Palatalis veranlaßt haben könnte.

thuma „senden" bildet pass. *thuŋwa*.
vumęla „erlauben" bildet pass. *vuŋęlwa*.
(Wo *u* nach *m* ausgefallen war, bleibt es nach *ŋ* erhalten. z. B. *khumša* „dolmetschen" (statt *khumuša*) bildet pass. *khuŋušwa*.
khazimlisa „glänzen machen" (statt *khazimulisa*) bildet pass. *khaziŋuliswa*.)
umlomo „Mund", Lokativ *emloŋweni* statt **emlomweni*.
inkomo 9. „Kuh" bildet Demin. *inkoŋana* 9. „Kalb".
uŋy-ana 1. „Sohn" statt *umw-ana*.

In vielen Fällen wird dies *ŋ*, das aus *mw* entstand, nicht mehr als Präfix Kl. 1 oder 3 erkannt und als zum Stamm gehörig behandelt, z. B. *uŋy-a'ka* 3. „Jahr", davon *um-ŋy-a'ka* 3. „Jahr".

Ferner von ***-ɣaŋga*** müßte „der Arzt" heißen **uŋy-aŋga* 1. Statt dessen ist im Gebrauch das Verbum *ŋyaŋga* „als Arzt tätig sein" und davon *i-ŋyaŋgi* 5. und *um-ŋyaŋgi* 1. „der Arzt".

Auch hier liegen Analogiebildungen vor, z. B. von *i-gama* 5. „Name" *igaŋyana*, Demin.

Die Lautverbindungen *khw* (*'kw*), *thw*, *w* (statt ***ɣw***), *lw* pflegen sich zu erhalten, nur vor *o* und *u* verschwindet das *w* gelegentlich (29).
z. B. *khwęla* „heraufsteigen", *'kwa* Gen. Kl. 15. 17.
'kw-oŋ'kę, *'k-oŋ'kę* „alle" Kl. 15.

Digitized by Google

thwala „tragen".

wa „fallen" ***ɣwa***, *wa* Gen. Kl. 3, auch Kl. 3 vor *a* verbale. *lwa* „kämpfen", Gen. Kl. 11 *lwa*, *lw-oṅ'ke*, *l-oṅ'ke* „alle" Kl. 11.

Auch *'b* hält sich als Präf. Kl. 14 mit dem *a* des Gen. stets, vgl. oben **4.** f) *li*, unter Ausfall des *w*, als *'ba*; auch *'bu* mit *a* temporale wird zu *'ba*, doch vgl. oben *-'tjwala*, wahrscheinlich statt *-'bw-ala*.

6. Veränderung der durch Vokaleinflüsse entstandenen Konsonanten durch vortretenden Nasal (27).

Die Lautveränderungen der Laterale durch vortretenden Nasal s. unter **4**, a).

Es sind außerdem folgende neue Konsonanten, bezw. Konsonantenverbindungen entstanden:

1. stimmlose Fortes: *s*, *š*, *tš*, *f*.
2. stimmlose Lenis: *'tj*.
3. stimmhafte Lenis: *z*, *v* (über *dž* s. **12**, 4).

Bei Vortritt des Nasals werden die Fortes explosiv, sofern sie es nicht schon sind; s. oben **3.** Die Lenes werden nicht geändert.

$n + s = nts$, z. B. *intsimi* 9. „Garten", pl. *ama-simi* 6. vom Stamm *-simi*.

intsapho 9., dazu Sing. *u-sapho* 11. „Nachkommenschaft".

intswelo 9., dazu Sing. *u-swelo* 11. „Mangel" von *swela* „Mangel haben".

ulu-su 11., pl. *izin-tsu* 10. „Haut von Menschen und kleinen Tieren".

$n + š > ntš$, z. B. *šumayela* „verkündigen", davon *intšumayeli* 9. „ein Sprecher", *šwa'banisa* „vertrocknen", davon *intšwa-'baniso* 9. „etwas Vertrocknetes".

Ich vermute, daß $m + f$ zu *mpf* wird, obwohl Kropf *mf* schreibt, z. B. *impfi'ko* 3. (Kropf *imfiko*) „Ankunft" von *fi'ka*.

z wird nach einer Bemerkung von Kropf p. 461 mit *n* zu einem Laut, der etwa wie *ndz* klingt. Beispiele gibt er nicht und schreibt konsequent *nz* statt *ndz*; Johl spricht aber *nz*.

Auch in *mv* vermag ich nach Johls Aussprache eine Explosiva nicht zu hören. Ich schreibe also

imvula 9. „der Regen", *imvu'bu* 9. „das Nilpferd".

tš, *'tj* bleiben bei Vortreten des Nasals unverändert.

z. B. *in-tšambula* „Ärger" von *tšambula* „ärgerlich sein".

in-tšayi 9. „ein Gewohnheitsraucher" von *tšaya* „rauchen".

ulu-'tja 11. „Riemen", pl. *izin-'tja*.

in-'tjafo 9. „Lässigkeit" von *'tjafa* „lässig sein".

in-'tja'tjambo 9. „Blume" von *'tja'tjamba* „aufblühen".

In *indje'bo* 9. „reiche Ernte" von *'tje'ba* „reich, fett sein", in *indjelelo* 9. „die Visite" von *'tjelela* „besuchen", sowie in *indjwala* 9. „große Menge Kafferbier", das offenbar mit *u-'tjwala* 11. „Bier" stammverwandt ist, ist $n + 'tj$ zu *ndj* geworden.

Digitized by Google

Durch *m* statt urspr. *mu* werden alle diese Laute nicht geändert, z. B. *umsi* 3. „Rauch", *umšumayeli* 1. „Prediger", *umfuleli* 1. „Dachdecker", *umzi* 3. „Dorf", *umvi* 1. „ein Hörer" u. s. w.

7. Andere Lautgesetze (34. 40).

Eintreten von Nasalen in den Wortstamm (16) findet sich z. B. *iñ-'kombo-zembe* 9. dial., Name eines Krautes, das K. *u-'ko'bo* heißt, vgl. *ndanda* „flattern" mit *dada* „schwimmen".

i-ndi'kinda und *i-ndi'kida* 5. „eine Anzahl Hütten".

Dissimilation (34) liegt vielleicht vor in *-thandathu* „sechs" statt **-than'tathu*.

Bem. In den Sprachen Ostafrikas gilt vielfach das Dahl'sche Gesetz, wonach von urspr. stimmlosen Explosiven in aufeinanderfolgenden Silben die erste stimmhaft wird; in **-than'tathu* würden 3 stimmlose Explosiven auf einander folgen, um dies zu vermeiden, ist die mittlere stimmhaft geworden.[1])

Haplologie liegt z. B. vor in *lolonga* statt *longalonga* „beobachten", wahrscheinlich auch in dem eben erwähnten *-thandathu* statt *-thathu-na-thathu*; ferner in *iñ'kweñ'kwezi* 9. „Stern" statt *iñ'kwezi-ñ'kwezi*, vgl. *i-khwezi* 5. „der Abendstern".

Durch Ausfall von *l*, der auch auf Dissimilation beruht, entstand *'bulawa* aus *'bulalwa*, pass. von *'bulala* „morden". Auch fällt *l* zwischen den beiden gleichen Vokalen der Präfixe Kl. 5 *ili*, Kl. 11 *ulu* meist aus.

Assimilation liegt vor (34), wenn *nz* bei folgendem *ndž* zu *nž* wird, z. B. *yenže ndžalo* statt *yenza ndžalo*, *'bendiñgenžaŋga ndže* statt *'bendiñgenzaŋga ndže* u. s. f., Appleyard p. 81. Vgl. noch *'t* in p. 739 Note 2 und p. 747 unten.

Die offenen Vokale *o* und *e* in vorletzter Silbe werden zu *o* und *e*, wenn in der folgenden Silbe ein *i* oder *u* steht:

z. B. *imbeu* 9. „der Same", *isi-leru* 7. „das Kinn", *uma'beli* 1. „der Teilende" von *-a'bela*, *intsoni* 9. „Schande", *inzovu* 9. „Elefant", *u'bu-'bovu* 14. „Eiter" von *'bola* „verfaulen" u. s. f.

Vertauschung von Lauten finde ich vereinzelt, z. B. *i-dje'kedje'ke* 5. „etwas im Wasser aufgeweichtes" neben *i-de'kede'ke*; *u-djamdjam* 11. neben *u-džamdžam* 11. „Hunger"; *khakhaza* neben *'ka'kaza* „gurgeln", *khuga* = *guga* „ein Fell weich reiben", *fulatsela* statt *fulathela* „jem. den Rücken kehren".

8. Fremdwörter und Dialekte (17).

Es kann nicht zweifelhaft sein, daß Wörter aus andern Bantudialekten ins Kafir eingedrungen sind. Dieselben scheinen dann die Lautgesetze zu durchbrechen.

So führt z. B. Kropf an *fe'ba* „huren" „aus dem Sesuto".

Die Lautverbindung *fe-* kann im K. nur aus *fi-e* oder *fu-e* entstehen, macht also das Wort von vornherein verdächtig.

1) Endemann bestreitet die Richtigkeit meiner Erklärung von *-thandathu*.

Digitized by Google

So scheint auch *feza* „vollenden" Fremdwort zu sein = So. *fetza*.

Der kaffersche Wortstamm heißt nicht *feła*, sondern regelmäßig *phelu* „zu Ende kommen".

Vgl. *im'pisi* „Pferd" (dial.) So. *pitzi* „Quagga".
im'pisi „Hyäne", So. *phiri* „Hyäne".

In beiden Fällen ist das Wort Fremdwort.

Manche Fälle von Lautwandel werden den gleichen Ursprung haben, s. **7.**

9. Die Veränderungen der Nasale (33), so weit solche vorliegen, sind oben unter **4** und **5** behandelt. Darnach entsteht *ṅ* aus *ni* und aus *mu*.

ṅ vor Vokalen kommt in einigen wenigen Worten vor. Ich kann dieselben aber aus andern Bantusprachen nicht erklären, sie sind mir deshalb als Fremdworte verdächtig.

z. B. *i-ṅawu* 5. „Hurer", *i-ṅaṅane* 9. „eine Art Ibis", *i-ṅaṅamfu* 9. „ein dickes, geschwollenes Ding", *ili-ṅa* 5. „ein großer Klumpen".

ṅ vor Konsonanten ist in **3.** oben nachgewiesen.

10. Zusammenstellung der kafferschen Laute.

Vokale. (35. 36.)

a
e *o*
ẹ *ọ*
i *u*

i und *u* entsprechen den „leichten" und „schweren" Vokalen des Bantu.

Grundkonsonanten. (37.)

urspr. Momentanen.	urspr. Spiranten.	Nasale.
kh, *'k*	*', g, y*	(*ṅ*) s. **9**
th, (*'t*)	*l*	*n*
ph, (*'p*)	*'b*	*m*

Mit Nasalen verbundene Grundkonsonanten:

ṅ'k	*ṅg*
n't	*nd*
m'p	*mb*

Durch Vokaleinflüsse entstanden:

Stimmlose:		Stimmhafte:	
einfach	nasaliert	einfach	nasaliert
s, h	*nts*	*z*	*nz*
š, tš	*ntš*		*nž*
s	*nts*	*z*	*nz*
f	*mpf*	*v*	*mv*
'tj (lenis)	*n'tj* (lenis)		*ndj*

Über *dž* und *ndž* s. unten **12**, 4; *dj* und *ts* s. **7.**

Aus den Nasalen entsteht *ṅ*.

Digitized by Google

	Explosivae						Nasales	Fricativae			Semivocales
	Stimmlose				Stimmhafte			Stimmlose	Stimmhafte		
	Lenes		Fortes		Lenes			Fortes	Lenes		
	rein	nasal	rein	nasal	rein	nasal			rein	nasal	
Velares	*'k*	*ṅ'k*	*kh*		*g*	*ṅg*	(*ṅ*)				
Laterales				*ntṣ*				*ṣ*	*ẓ*	*nẓ*	
Palatales *a*	*'tj*	*n'tj*			*dj*	*ndj*	*ń*				*y*
Palatales *b* mit Rauschlaut			*tš*	*ntš*				*š*		*nž*	
Alveolares *a*	(*'t*)	*n't*	*th*		*d*	*nd*	*n*		*l*		
Alveolares *b* [1])			*ts*	*nts*				*s*	*z*	*nz*	
Dentilabiales				*mpf*				*f*	*v*	*mv*	
Bilabiales	(*'p*)	*m'p*	*ph*		*'b*	*mb*	*m*				*w*

Faukales *h*, *'*.
Vokale: *a*
ẹ *ọ*
ę *ǫ*
i *u*

11. Außer diesen Lauten, deren Entstehung aus der allgemeinen Bantulautlehre klar ist, begegnen uns in der Sprache aber noch andere Laute, die nicht durch die bekannten Lautgesetze aus echten Bantulauten entstanden sind. Auch in den mitgeteilten Stammwörtern kommen sie nicht vor.

1. *tχ́*. Kropf schreibt dafür *ʿty*, d. h. *tj* mit Aspiration. Ich kann mir darunter nur *tχ́* vorstellen. So spricht auch Johl.

z. B. *tχ́ola* „jemanden fälschlich eines Verbrechens anklagen“. *i-tχ́uša* 5. „linker Nebenfluß des Büffelflusses, nahe dem Berge“. *isi-tχ́uthutχ́uthu* 7. „Unüberlegtheit, Gedankenlosigkeit“.

2. Verschiedene Laute, die mit *r*, *rʿ*, *ṙ* bezeichnet werden.

a) = engl. *r* in Fremdworten.

b) z. B. in *i'tarʿu* 5. „Freundlichkeit, Dank“, vielleicht *γ* oder *χ*.

1) Die Laute der Alveolarreihe *b* werden mit einer Zungenstellung gebildet, bei der die Spitze der Zunge die unteren Zähne berührt.

Digitized by Google

c) z. B. in *rᶜola* „ausziehen", χ oder arab. ح.

d) vielleicht ähnlich arab. ع oder غ, z. B. in *ṙola* „ausschnitzen".

e) ein gutturaler Klix, vielleicht als *k* mit ˆ zu bezeichnen, z. B. in *i-ṙangqa* dial. für „Branntwein".

Kropf gibt p. 348 über diese Laute ungenügende Aufklärung, und meine eigenen Untersuchungen darüber sind nicht abgeschlossen. Vgl. noch Tabelle in I.

3. Die Schnalzlaute, und zwar verzeichnet Kropf

1) die einfachen Schnalze *c*, *q*, *x*.
Davon ist *c* dental, *q* cerebral, *x* lateral.

2) Die Schnalze in „stärkerer" Aussprache: *ċ*, *q̇*, *ẋ*.
Was Kropf hiermit meint, ist mir nicht klar.

3) Die aspirierten Schnalze: *cᶜ*, *qᶜ*, *xᶜ*.

4) Die stimmhaften Schnalze: *gc*, *gq*, *gx*.

5) Die stimmhaften aspirierten Schnalze: *gcᶜ*, *gqᶜ*.

6) Die Nasalierung aller dieser Formen:
also *nc*, *nq*, *nx*.
nċ, *nq̇*, *nẋ*.
ncᶜ, *nqᶜ*, *nxᶜ*.
ngc, *ngq*, *ngx*.
ngcᶜ, *ngxᶜ*.

Alle diese Laute sind aus den Lautgesetzen des Bantu nicht zu erklären, und kommen, wie wir im Stammwörterverzeichnis sehen werden, in echten Bantuwortstämmen nicht vor. Sie sind wahrscheinlich also fremden Ursprungs.

Wegen der phonetischen Schreibung der Schnalze s. I.

4. Außer diesen Lauten, die wir im Schema p. 753 ganz vermissen, haben wir aber noch *b*, *'t*, *'p*, *ṅ*, *'k*, *dż*, *ndż* in gewisser Hinsicht als Laute anzusehen, die in das urspr. Kafir nicht hineingehören. *'t*, *'p* kamen in urspr. Bantuworten vereinzelt vor, vielleicht nur unter dem Einfluß der Assimilation, s. p. 739 Note 2; p. 747 unten. Sie stehen deshalb in der Tabelle in Klammern; *ṅ* ist vor Konsonanten in festen Lautverbindungen nachgewiesen. Vor Vokalen kommt es vereinzelt vor, ich weiß aber nicht, ob diese Worte sicher Bantu-Ursprung haben, s. **9.** Ich konnte also auch *ṅ* nur in Klammern in das Schema aufnehmen und muß es für möglich halten, daß es fremden Ursprungs ist. *'k* steht regelmäßig in der Nicht-Stammsilbe statt *kh*. Finden wir es in der Stammsilbe, so können wir es aus dem Bantu nicht erklären.

b steht gar nicht im Schema, außer in der Verbindung *mb*. Nach **3.** oben ist es möglich, daß es sich in manchen Fällen durch *mb* aus *'b* entwickelt hat. Da ich aber kein Beispiel habe, kann ich es nicht aufnehmen und muß es als fremden Laut bezeichnen. Da aus *b* nach **5**, d) *dż* entsteht, gehört auch das nicht in das Schema hinein, ebensowenig *ndż*, das daraus entstanden ist. Dagegen ist *nż* sicher Bantuursprungs, da es von *mb* herkommt.

Digitized by Google

12. In Bezug auf alle diese Laute, die wir bis auf Weiteres als fremde Laute ansehen, lassen sich einige Lautgesetze beobachten, die wir hier zusammenstellen wollen.

1. *tx̣* gibt mit vortretendem Nasal *n'tj*, z. B. *in'tjafo* 9. „Schwäche" von *-tx̣afa*, *in'tja'bi* 9. „ein geschickter Speerwerfer" von *-tx̣a'ba*. Die Bildung folgt der Analogie von *n't* (*in'k*, *m'p*), die aus *th* (*kh*, *ph*) entstehen.

2. *rᶜ* und *ṙ* werden, so viel ich sehe, im Kafir gar nicht verändert. Stämme, die mit *rᶜ* und *ṙ* beginnen, bilden keine Worte nach Kl. 9 oder 10 der Nomina, also mit präfigiertem *n* — ein sicheres Zeichen, daß diese Laute der Sprache ursprünglich fremd waren, vgl. die Häufigkeit der betreffenden Bildungen oben unter **3.** Nur folgende Worte gehen nach Kl. 9, sie sind aber europäischen Ursprungs:

i-rᶜafu „Abgabe" von holl. *opgaaf.*
i-rᶜasi und *i-rᶜalasi* „Gerste" von holl. *gaarst.*
i-rᶜuluneli „Gouverneur" von engl. *governor.*

3. Die Schnalze.

a) Nach dem Lautgesetz in **3** verloren urspr. Aspiraten bei Vortreten des Nasals (*n*) die Aspiration.

Dasselbe Gesetz gilt bei den aspirierten Schnalzen:

ṯhentsa (*xᶜentsa*) „tanzen" bildet *in-ṯentsi* 9. „ein guter Tänzer".

Nach *u*-haltigem *m* bleibt wie sonst die Aspiration erhalten, z. B. *um-ṯhentso* 3. „der Tanz des Doktors".

ṯhola „ausmeißeln" (*xᶜola*) bildet *in-ṯola* 9. „Meissel".

ṯhwaleʼka (*xwᶜaleka*) „Verlust, Unglück haben" bildet *in-ṯwaleʼko* 9. „Unglück, Verlust".

ṯhola „hart sein" bildet *in-ṯolo* 9. „etwas Hartes".

ṯhana (*cᶜana*) „treffen (beim Schießen)" bildet *in-ṯani* 9. (*incani*) „der gute Treffer".

ṯhaza (*cᶜaza*) „kämmen, klar machen" bildet *in-ṯazo* 9. „Erklärung", *in-ṯaza* 9. „Kamm".

ṯhuʼba (*cᶜuba*) „zivilisieren" bildet *in-ṯuʼbeʼko* 9. „Zivilisation".

b) Die stimmhaften nasalen Verbindungen *nḏ*, *nḍ*, *nḍ̣* sind (ebenso wie *mb* auf *'b* und *nd* auf *l*) auf andere Laute als *ḏ*, *ḍ*, *ḍ̣* in der Regel zurückzuführen, sie entstehen aus den einfachen, nicht aspirierten Klixen. Doch vgl. unten c).

ṯela (*xela*) „sagen, mitteilen" bildet *in-ḏelo* 9. „Bericht".

ṯinga (*xinga*) „feststecken" bildet *in-ḏingoŋgo* 9. „Schwierigkeit".

ṯoʼkozela (*xokozela*) „Lärm machen" bildet *in-ḏoʼkozelo* 9. „lauter Lärm".

ṯoṯa (*xoxa*) „sich über etwas unterreden" bildet *in-ḏoḏo* 9. „Unterhaltung, Beratung". (Konsonantenassimilation.)

ṯuʼba (*xuba*) „Dinge verschiedener Art zusammen mischen" bildet *in-ḏuʼba ʼka ṯaʼka* „Mischung, Verwirrung".

ṯala (*qala*) „anfangen" bildet *in-ḍalo* 9. „Anfang".

Digitized by Google

ṭọnda (*qonda*) „verstehen" bildet *in-ḍọndọ* 9. „Verstand"; *in-ḍọndi* 9. „einer, der versteht".

ṭumba (*qumba*) „ärgerlich sein" bildet *in-ḍumbi* 9. „einer, der sich immer ärgert" und *in-ḍumbo* 9. „Ärger" u. s. f.

ṭ̯aphuka (*cap'uka*) „unwohl, verdrießlich sein" bildet *in-ḍ̯aphuko* 9. „Entrüstung".

ṭ̯ẹ'bisana (*cebisana*) „mit einander konspirieren" bildet *in-ḍ̯ẹ'biswano* 9. „Ratschlag".

Weitere Beispiele s. bei Kropf p. 115.

c) Die stimmhaften Explosivlaute *g*, *d*, *b* werden nach **3**; Bem. 2 zu **3**; **12**, 4. (unten) durch das Vortreten eines Nasals nicht verändert. So werden auch die stimmhaften Klixe *ḍ̯*, *ḍ*, *ḍ̯* dadurch nicht verändert.

ulu-ḍ̯a 11. „ein scharf zugespitzter Stock", pl. *izin-ḍ̯a* 10.

um-ḍ̯am 3. „eine Mimose", *in-ḍ̯am* 9. „der Same dazu".

in-ḍi'tisẹlo 9. „Auszeichnung" von *ḍi'tisẹla* „übertreffen".

in-ḍušu 9. „ein festgetretener Platz oder Weg" von *-ḍuša* „festtreten, stampfen".

Für *ḍ̯* habe ich kein Beispiel gefunden.

d) Die bereits mit Nasal verbundenen Klixe werden durch Vortreten eines Nasals nicht weiter verändert.

z. B. *i-nṭ̯henṭ̯hezelo* 9. „Vergebung" von *nṭ̯henṭ̯hezela* „um Vergebung bitten".

i-nṭ̯i'bo 9. „Band" von *nṭ̯i'ba* „binden".

i-nṭayi (*inqayi*) 9. „Kahlkopf" neben *u'bu-nṭayi* 14. „Kahlheit".

i-nṭhola 9. „ein widersetzlicher Mensch" von *nṭhola* „hart, widersetzlich sein".

i-nṭa 9. „ein Wunder, eine Überraschung" vgl. *u'kuthi-nṭa* „sich wundern".

i-nṭa'ba 9. „eine Unmöglichkeit" von *nṭa'ba* „unmöglich sein".

i-nṭ̯hi'bi 9. „ein Künstler" von *nṭ̯hi'ba* „künstliche Arbeit machen, ausbessern etc.".

i-nṭ̯ẹnṭ̯ẹšọ 9. „Wasserlauf" von *nṭ̯ẹnṭ̯ẹša* „Wasser leiten".

i-nṭ̯indi 9. „reiner, flüssiger Honig" von *nṭ̯inda* „den Finger in Honig u. s. w. tauchen".

Bem. Hierbei ist allerdings auch der Fall möglich, daß das Nomen nicht vom Verbum, sondern das Verbum vom Nomen der 9. Klasse abgeleitet ist.

e) Durch Einfluss des folgenden *i* scheint mehrfach Aspiration des Klixes eingetreten zu sein, vgl. den Einfluß des *i* auf urspr. *k* unter **4**, b), c).

So ist z. B. *ḍ̯* vor *i* stets aspiriert, mit alleiniger Ausnahme von *iḍ̯ibala* (N. prop. eines Flusses), das darnach vielleicht Druckfehler ist. Auch *nṭ̯* vor *i* ist häufig aspiriert, *nḍ̯i* dagegen wird meist nicht aspiriert.

f) Ich füge noch eine Anzahl unregelmäßiger Formen bei, die zum Teil auf falscher Schreibung, zum Teil auf Druck-

Digitized by Google

fehlern beruhen mögen, zum Teil aber andeuten, daß noch weitere Lautgesetze aufzusuchen sind.

u'kuthi-nǂu „etwas in die Schüssel tauchen"; *khonǂa* „mit einer Kette binden, fesseln" sind Beispiele für *ǂ*, für das ich eine phonetische Schreibung noch nicht gefunden habe.

Neben *ʇoza* „Rinde abstreifen" finde ich *in-ʇozi* 9. „der feine innere Bast der Rinde" und *i-ʇolo* 5. „die äußere Rinde des Baumes".

i-ɖala'ba 5. „die Schulter", vgl. *ʇhala'ba* „vor Furcht die Schultern hochziehen".

Vgl. ferner *ʇha'baša* „einen Sack über den Arm, die Schulter hängen".

in-ɖimbo 9. „ein Band, das aus *imi-nʇe'ba* 4. gemacht ist".

imi-nʇe'ba ist plur. zu *um-nʇe'ba* 3. „eine Art Pflanzenfaser".

In dem ersteren Wort liegt eine Nasalierung beider Silben des Stammes *-ʇi'ba* vor, der doch wohl mit *-nʇe'ba* verwandt, wenn nicht damit identisch ist.

i-ʇanʇhu kommt neben *i-ʇhanɖu* als Name desselben Flusses vor.

Von *ʇu'kumbela* „ein Kleid säumen" bildet man gegen die Regel *in-ʇu'kumbelo* 9. „der Saum".

Neben *inʇu* (*inǀu*) 9. notiert Kropf *isi-ʇu* (*isiqu*) 7. für „Wesen, Natur".

ʇalula „unterscheiden" bildet *in-ʇalulo* 9. „die Unterscheidung".

Mit *ʇe'kisa* „verachten" ist verwandt *inʇe'kevu* 9. „ein abscheuliches Ding, ein abscheulicher Mensch".

Von *ʇela* „bitten" kommt *inɖhelo* 9. „Gesuch", das Kropf aber p. 115 ohne Aspiration schreibt, es ist also jedenfalls ein Druckfehler. (So versichert auch Johl.)

Zu *inɖhinizelo* 9. „Bedrückung" von *ʇinizela* „bedrücken", *inɖhinga* 9. „Gedanke" von *ʇinga* u. s. f. vgl. oben b) und e).

Von *ʇhitha* „verschwenden" wird regelmäßig *inʇitho* 9. „Verschwendung" gebildet, aber von *ʇhitha'kala* „verschwendet werden" bildet Kropf *inɖhitha'kalo* 9. „Verschwendung" intr., was schwerlich richtig ist.

Von *ʇhaza* „kämmen" ist regelmäßig gebildet *inʇazo* (*incazo*) 9. „Kamm". So schreibt Kropf p. 56. Aber p. 236 schreibt er *inɔazo* 9. „Kamm", für das ich eine phonetische Schreibung nicht zu geben weiß.

Nach Kropf ist *ɖogela* = *ʇho'kela* „in Ordnung bringen, fertig machen".

g) In Bezug auf die Assimilation der Schnalze ist die Tatsache beachtenswert, daß in demselben Wort in den meisten Fällen nur Schnalze desselben Organs auftreten, vgl. *-ʇamnɖha*, *-ʇanʇa*, *-ʇanʇa'ta*, *-ʇanɖa*, *-ʇenɖela* u. s. f.

Vereinzelt ist das zusammengesetzte *i-nʇwenʇa* 9. „Katzenfluß".

Ferner *-ʇanʇu*, *-ʇulunʇa*, *-ʇumnɖa*, *-ɖa'kaʇa*, *-ɖoloʇo* u. s. f. neben *-ʇa'kanʇa*, *-ɖonʇi*, *-ɖe'beʇhe*.

Ferner *-ʇaʇa*, *-ʇhaʇha*, *-ʇhanʇalala*, *-ʇenɖe*, *-ʇhenʇe* u. s. f.

Digitized by Google

Ich finde kein Beispiel, wo der Stamm mit *ɬ* (*ɮ*) beginnt und ein *ɬ* oder *ɬ*, bezw. *ɮ* oder *ɮ* folgt.

4. *'k*, *'t*, *'p* mit davortretendem Nasal nach Kl. 9 und 10 kann ich in keinem sicheren Beispiele nachweisen; *im'polotšane* 9. „Schwätzer" scheint mit *'pololoza* „ausplaudern" zusammenzuhängen. Doch glaube ich, daß richtiger *phololoza* zu lesen ist. Jedenfalls zeigt die Form *i-pholotšane* 5. „der Schwätzer" sicher, daß *m'p* hier wie sonst aus *n* + *ph* und nicht aus *n* + *'p* entstanden ist.

Dieses Vermeiden der 9. Klasse deutet mit Sicherheit darauf hin, daß *'k*, *'t*, *'p*, abgesehen von den oben ausgeführten Fällen, später in die Sprache eingedrungen sind.

Das zeigt auch der Umstand, daß *'p* sich vor *w* hält, während *ph* nach **5.** d) zu *tš* wurde, z. B. *um-'pana* 3. „Pistole", Demin. von *um-'pu*. *b* nimmt dagegen öfter das Präf. Kl. 9 vor sich an, wird aber dadurch nicht geändert, im Gegensatz zu den alten Bantulauten, s. **3.**

z. B. *imbala* 9. „Flecken, die alte Leute bekommen, wenn sie zu viel am Feuer gesessen haben" von *bala* „merken, zeichnen"; *imbaseli* 9. „einer, der Geschenke verteilt" von *basela* „Geschenke geben" (abgeleitet vom holl. *baas*), *imbaṭa* 9. „Gabel, gabelförmiger Zweig" neben *i-baṭa* Kl. 5 u. s. f.

mb wurde nach **5.** d) zu *nż*; nach Analogie davon wird *b* zu *dż* (während *'b* zu *'tj* wurde).

z. B. *bubisa* „zu Tode bringen", pass. *budžiswa*.

Wird vor *dż* in Kl. 9 ein Nasal gesetzt, so ergibt sich *ndż*: z. B. *indża'bulo* 9. „Fröhlichkeit" von *dża'bula* „fröhlich sein". *indżọli* 9. „Truchseß" von *dżola* „die Speisen kosten und anrichten lassen".

Nach Johl klingt dies *ndż* also anders als das aus *mb* entstandene *nż*. Kropf schreibt beide *nj*.

Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß Johl recht hat; außerdem ist klar, daß *b* und *dż* sich als Laute darstellen, die sich von dem Bantulautsystem des Kafir abheben und also wahrscheinlich fremden Ursprungs sind. In *basela* ist die holländische Abstammung von Kropf angegeben.

n wird in Kl. 9 nicht geändert, s. die Beispiele oben unter **9.**

13. Die Art, wie hier die kafferschen Lautgesetze entweder überhaupt nicht angewandt werden (wie bei *r'* und *r* unter Vermeidung der betreffenden Bildungen) oder eine nur beschränkte Anwendung finden, läßt es von vornherein als wahrscheinlich erscheinen, daß wir in den unter **11.** aufgeführten Lauten es mit solchen Lauten zu tun haben, die erst später in die Sprache eingeführt, und also vermutlich fremden Ursprungs sind.

Ich füge ein Schema dieser Laute bei, für die ich den Ausdruck „fremde Laute" gebrauchen werde.

Digitized by Google

A. Inspiratae.

	Stimmlose				Stimmhafte			
	Tenues		Aspiratae		Mediae		Mediae aspiratae	
	einfach	nasal	einfach	nasal	einfach	nasal	einfach	nasal
Laterales	ʇ	nʇ	ʇh	nʇh	ɖ	nɖ		nɖh
Cerebrales	ʈ	nʈ	ʈh	nʈh	ɖ	nɖ	ɖh	
Dentales	ʇ	nʇ	ʇh	nʇh	ɖ	nɖ	ɖh	nɖh

B. Exspiratae.

	Explosivae				Nasales	Fricativae	
	Stimmlose		Stimmhafte				
	Lenes	Fortes	Mediae einfach	Mediae nasal		Stimmlose	Stimmhafte
Velares	ʾk				ṅ	χ	γ
Palatales		tχ	dż	ndż			
Alveolares	ʾt						
Labiales	ʾp		b				

Ferner gehören hierher die von Kropf mit ṙ bezeichneten Faukalen.

14. Wir lassen eine Übersicht der Bildungselemente folgen, welche nach „Grundriß" 38. Gemeingut der Bantusprachen sind. In denselben kommen die in **11.** als fremd aufgeführten Laute nicht vor.

Bem. Schon Appleyard bemerkt a. a. O. p. 84 Nr. 51: The consonants *v* and *f*, the *clicks* and the *deep* guttural, are termed *radical letters*, as they are only found in the roots of the words. The remaining letters are called *serviles*, as they are used in the formation and inflection of words, as well as in their roots.

Die Beobachtung ist im allgemeinen richtig, aber ihre Deutung ist falsch. Bekanntlich enthalten die Bildungselemente in der Regel das älteste sichere Sprachgut, und sie werden verhältnismäßig selten fremden Ursprungs sein, während Wortstämme sehr leicht von einer Sprache zur andern herübergenommen werden.

Laute, die niemals in Bildungselementen auftreten, sind daher von vornherein verdächtig als fremden Ursprungs.

Dabei scheiden *v* und *f* aus, da ihre Entstehung aus echten Bantulauten oben erklärt ist, es bleiben also die Klixe und der tiefe Kehllaut (wenn ich nicht irre das ṙ nach Kropf), die sich aus Bantulauten

Digitized by Google

nicht erklären lassen und, da sie zugleich in Bildungselementen nicht auftreten, für fremde Laute müssen angesehen werden.

In einer Anmerkung führt Appleyard u. a. noch aus, daß *r soft* — also r^c nach Kropf — in dem Affix *-ra* vorkommt. Vgl. darüber VI.

a) Das Substantivum (38, a).

Klasse	1	*um-* (*uṅy-*), *u-*	Sing. zu Kl. 2. Menschen.
„	2	*a'ba-* (*o*)	Plur. zu Kl. 1.
„	3	*um-* (*uṅy-*)	Sing. zu Kl. 4.
„	4	*imi-*	Plur. zu Kl. 3.
„	5	*ili-*, *i-*	Sing. zu Kl. 6.
„	6	*ama-*	Plur. zu Kl. 5. Kollektiva, Flüssigkeiten.
„	7	*isi-*	Sing. zu Kl. 8.
„	8	*izi-*	Plur. zu Kl. 7.
„	9	*iṅy-*, *iṅ-*, *in-*, *im-*, *i-*	Sing. zu Kl. 10.
„	10	*iziṅy-*, *iziṅ-*, *izin-*, *izim-*, *i-*	Plur. zu Kl. 9 und 11.
„	11	*ulu-*, *u-*	Sing. zu Kl. 10.
„	12	fehlt.	
„	13	fehlt.	
„	14	*u'bu-*, *u'tj-*	Abstrakta.
„	15	*u'ku-*	Infinitive.
„	16	*pha-*	Sind keine Klassenpräfixe mehr, sondern Präpo-
„	17	*'ku-*	sitionen, bezw. Reste von solchen.
„	18	fehlt.	

Vor dem Verbum lautet Kl. 1 und 3 *u*, Kl. 4 und 9 *i*, Kl. 6 *a*, Kl. 10 *zi*.

Die Substantiva endigen auf *a*, *ę*, *o*, *i* (= *i* und *î*), *u* (= *u* und *û*).

z. B. *is-anza* 7. „Hand"; *i-nza* 9. „Hund".
i-'bęlę 5. „weibliche Brust"; *um-alanę* 1. „Gegner, Feind".
um-'balelo 3. „Aufzählung"; *is-a'belo* 7. „Teil".
um-'bali 1. „einer, der rechnet"; *um-akhi* 1. „einer, der baut".
i-ù'kosi 9. „Häuptling, Fürst"; *i-gazi* 5. „Blut".
um-n'tu 1. „Mensch".
i-nzovu 9. „Elefant"; *u'bu-'bovu* 14. „Eiter".
Auch Adjektiva auf *u* (= *û*) finden sich, z. B. *-'bomvu* „rot".

b) Die Verbalspezies (38, b).

1) ***ka.***

a) *-'ka* denom. intr.

z. B. *djuṅgu-'ka* „Abgehen der Haut, wenn eine Blase auf der Haut platzt" von *-djuṅgu* in *i-djuṅgudjuṅgu* 5. „Blase auf der Haut";
fu'ku-'ka „aufgehen von Gährung oder vom Kochen" von *-fu'ku* in *i-fu'kufu'ku* 5. und *u-fu'kufu'ku* 11. „Dinge, die lose aufeinander gehäuft sind".

b) *-a'ka*, intrans., mit *-ala* verwandt. Es wechselt mit *ala* und tritt damit verbunden auf.

Digitized by Google

z. B. *phal-a'ka* und *phal-ala* „überfließen".
'bu'b-a'ka „zusammengedrückt sein" von *'bu'ba* „zusammendrücken".
Vgl. *'bu'b-aza* „zusammendrücken", kaus. von ungebräuchlichem *'bu'bala.*

In *aza'kala*, *'bo̱na'kala*, *kho̱ga'kala*, *o̱na'kala* u. s. f. ist die Endung mit *-ala* verbunden, s. unten *-ala* 8) b).

In *'banda'kaṅya* „verbinden" folgt *-ana* und *-ya.*

c) *-e'ka* intr. ist sehr viel gebraucht in der Sprache.

z. B. *thum-e'ka* „geeignet zur Sendung sein" von *thuma* „senden".
thand-e'ka „geliebt werden, liebenswürdig sein" von *thanda* „lieben".
ṣanz-e'ka „rein, gereinigt werden" von *ṣanza* „reinigen".
u. s. f.

d) *-u'ka* invers. intr.

z. B. vgl. *'tja'b-u'ka* „abgeschabt sein der Haut" mit *'tja'b-e'ka* „eine Mauer, ein Haus bewerfen".
khum-'ka (nach **3.** Bem. 1 für *khum-u'ka*) „abgehen, los werden der Zähne, schichten" von *khuma* „nagen, das Fleisch von den Knochen abbeißen".
o̱th-u'ka „aufgeschreckt sein" von *o̱tha* „sich wärmen".

e) *-u'ka* intens. intr., auch in der verstärkten Form *-ulu'ka.*
pheph-u'ka „weggeblasen sein" von *phepha* „entschlüpfen", vgl. *im'pepho* 9. „Lufthauch".
na'bulu'ka dial. „ausgestreckt sein" von *na'ba* „lang werden, schießen (von Pflanzen)".
ṣambulu'ka „rein sein" von *ṣamba* „waschen".
eth-u'ka „vor Furcht zurückspringen" von *e̱tha* dial. „versinken, verzweifeln".

2) *-e'ka* kommt einige Male in kausativer Bedeutung vor.

z. B. *nam-e'ka* „befestigen", vgl. *u'kuthi-nama* „befestigen" und *namatha* „berühren".
'bane̱ka „erleuchten", vielleicht aber denom. von *isi-'bane* 7. „ein Licht".
an-e'ka „Kleider etc. ausbreiten zum Trocknen in der Luft".
Vgl. *al-e'ka* „einen Rock über den andern ziehen; zugeben (zur Ware)".
Vgl. *'tja'be'ka* oben 1) d.

3) *-atha* ist nicht selten.

z. B. *amb-atha* „Kleider anziehen"; *fulatha* ungebräuchlich, davon *fulathela* dial. „jem. den Rücken kehren"; *fumb-atha* „die Hand schließen" von *fumba* „sammeln, aufhäufen"; *lamb-atha* „leer, armselig, hungrig sein" von *lamba* „hungrig sein"; *nam-atha* „sich berühren"; *pha'k-atha* „Aufschießen von mehreren Pflanzen um die Hauptpflanze"; *sing-atha* „ein Kind im Arm tragen".

Nach einer Anregung, die ich Herrn Missionar Bunk in Mufindi, Uhehe, Deutsch-Ostafrika, verdanke, bin ich darauf gekommen, die

Digitized by Google

Grundbedeutung von *-atha* in dem Begriff „zusammen" zu finden. Von *-ana* unterscheidet es sich dadurch, daß letzteres stets den Begriff der Gegenseitigkeit hat, der bei *-atha* ausgeschlossen ist. Wie das lateinische *con-* ursprünglich auch „zusammen" bedeutet, und dann oft in Fällen gebraucht wird, wo es rein verstärkend zu sein scheint, so ist auch hier der Begriff für unser Denken nicht immer klar, aber es scheint mir, daß man auf diesem Wege zum Verständnis von *-atha* kommen kann.

Ob sich neben *-atha* auch noch *-etha*, *-itha*, *-otha*, *-utha* aufstellen läßt, oder ob das alles als *-tha* aufzufassen ist, so daß *e*, *i*, *o*, *u* zum ersten Teil des Wortes gehören, das wage ich nicht zu entscheiden. Ich gebe nur einige Beispiele:

fę'kętha „spielen"; *phęphętha* „Korn wannen";

nambitha dial. „kauen"; *thin'titha* „mit der Zunge anstoßen, stammeln", vgl. *thin'ta* „hindern; ein wenig husten".

goṅgotha „oft klopfen, vertreiben, verbannen". (Vielleicht liegt hier aber der Stamm *gotha* vor, mit Reduplikation der ersten Silbe. Vgl. Suah. *gota* und *gogota* „klopfen".)

khoṅ'kotha „bellen" (Hund), doch vgl. *khotha* „mit der Zunge lecken" (Hund).

mo'kotha „kauen"; *nzonzotheka* (von ungebräuchlichem *nzonzotha*) „hinschwinden unter Schmerzen", vgl. *nzonza* „weniger werden, schwach werden".

guṅgutha „heftig schlagen"; *khulukutha* „nutzlos sein durch Größe, vorbeigehn", vgl. *khula* „wachsen, groß werden"; *khuṅ'kutha* „heftig schlagen", vgl. *guṅgutha*; *thu'kuthela* (vom ungebräuchlichen *thu'kutha*) „sofort tun", vgl. *thu'ka* „aufspringen".

4) *-'pa*[1]) (*-pha*) erscheint allein und in Verbindung mit *-ala* in denominativer Bedeutung.

ṣoni-'pa „ehrfurchtsvoll sein", vgl. *intṣọni* „Scham".

ṣa'kani-'pa „schlau, listig sein" von *i-ṣa'kani* 5. „schlauer Mensch".

khali-pha „energisch sein" von *u'bu-khali* 14. „Schärfe".

isi-nono-phu 7. „ein reicher Mann" von ungebräuchlichem *nono-pha* von *u'bu-nono* 14. „Reichtum".

fi-'pala „dunkel werden" vom St. *-fi* in *u'bu-fifi* 14. „Dunkelheit".

5) *γa* nicht nachgewiesen.

6) *ŷa* als Kausativ-Endung ist sehr häufig, es ist aber immer mit dem vorhergehenden Konsonanten verschmolzen und deshalb bisher in der Sprache nicht bemerkt worden.

Nach den oben **4**, d) aufgestellten Regeln

gibt *k* + *ŷa* > *sa*.

t + *ŷa* > *sa*. *l* + *ŷa* > *za*.

nd + *ŷa* > *nza*. *mb* + *ŷa* > *nza*.

---

1) Die Schreibung *-'pa* halte ich für einen Druckfehler statt *pha*.

Digitized by Google

Daher bildet

'bu'ka „bewundern"	*'busa* „dem Häuptling dienen".
ŋyu'ka „aufsteigen"	*ŋyusa* „aufheben".
othu'ka „aufgeschreckt sein"	*othusa* „aufschrecken".
oyi'ka „fürchten"	*oyisa* „fürchten machen".
thunu'ka „verletzt sein durch Berührung einer alten Wunde"	*thunusa* „eine alte Wunde verletzen".
ambatha „Kleider anziehen"	*ambesa* „bekleiden".
than'tatha „von Stein zu Stein springen, auf einem flachen Stein hüpfen".	*than'tasa* „auf der flachen Hand tragen".

Die Beispiele für *za* $<$ *l* + *ŷa* sind sehr häufig.

Für *nd* + *ŷa* und *mb* + *ŷa* habe ich nur je ein Beispiel. *enza* und *ŋanza* s. oben **4**, d).

Aus der intrans. Endung *u'ka* + *ya* entsteht wie oben *usa*.

Aus der intrans. Endung *eka* + *ya* entsteht das so viel angewandte *-isa*.

In *-isa* und oben in *-esa* hat *ya* nicht nur den vorangehenden Konsonanten, sondern auch den Vokal verändert, was im Sotho regelmäßig ist, vgl. Grundriß p. 43.

-aza, *-eza*, *-uza* sind also auf *-ala*, *-ela*, *-ula* zurückzuführen. Die Grammatiken und Wörterbücher enthalten hier viele Fehler, da man die Lautgesetze nicht beachtet hat.

7) Die Passivendung ist *-wa*, s. oben **5.**

Einsilbige und einige andere bilden das Passiv auf *-iwa*.

z. B. *pha* „geben" *phiwa*; *akha* „bauen" *akhiwa*.

8) ***la.***

a) *la* denom. tr., vgl. oben 1) a) *'ka*.

'ba'tu-la „eine Handvoll nehmen"	von *i-'ba'tu* 5. „eine Handvoll".
zavu-la „Kleider zerreißen"	von *i-zavu* 5. „ein zerrissenes Kleid".
dže'ku-la „mit den Armen gestikulieren".	von *um-dżeku* 3. „eine Bewegung des Arms, die man macht, wenn man auf jemand einredet".
lima-la „verletzt, verwundet sein"	von *isi-lima* 7. „ein Krüppel".

b) *ala* medial,

z. B. *khal-ala* „beleidigt sein" von *khala* „schreien, sich beklagen", vgl. *khathala* „alt sein".

phalala neben *phala'ka* „überfließen", *thunu'k-ala* „verletzt sein" von *thunu'ka*.

In der Verbindung mit *-a'ka* und *-'pa* ist es häufiger.

Vgl. *aza'kala*, *'bona'kala*, *alu'pala* u. s. f.

Kropf nennt *-'kala* nach dem Vorgang von Mc Laren stativ, was nicht richtig ist. Das Einnehmen einer Stellung bezeichnet *-ala* nicht, sondern das „an sich", „für sich", „bei sich", ähnlich dem griechischen Medium.

-alala halte ich für Verdoppelung von *-ala*.

Digitized by Google

z. B. *fumb-alala* „im Haufen liegen" von *fumba* „aufhäufen".
lamb-alala „leer sein" (Milchsack) von *lamba* „hungrig sein".
phaŋg-alala „sich zerstreuen, auseinandergehen (Versammlung)" von *phaŋga* „schnell, stark laufen" (?).
Vgl. *'tjamb-alala* „platt an der Erde liegen, sich ausstrecken".

-aza ist kaus zu *-ala*, s. oben 6), z. B. *phalaza* „ausgießen" von *phalala* intr. „überfließen".

c) *ela* ist als relative Endung ganz allgemein im Gebrauch. z. B. *thuma* „senden", *thum-ela* „für jemanden senden".

-eza ist Kausat. zu *-ela*, z. B. *šumayeza* kaus. zu *šumayela* „bekannt machen".

d) *-ile* ist Perfektendung, oft verkürzt in *-e*, s. unten.

e) *-ula* invers. trans. *amb-ula* dial. „Kleider ausziehen", vgl. *amb-atha* „Kleider anziehen"; *'bu'k-ula* „ein Junges nicht annehmen zum Säugen" von *'bu'ka* „aufnehmen, freundlich sein"; *khumla* (statt *khum-ula*) „Zähne ausziehen" von *khuma* „nagen", s. *khum'ka* oben 1) d); *lumla* (statt *lum-ula*) „entwöhnen" von *luma* „beißen": *land-ula* „sich entschuldigen, nicht wollen" von *landa* „der Spur folgen"; *oph-ula* „einen Topf vom Feuer nehmen, damit er nicht überläuft" von *opha* „tropfen, bluten"; *om-ula* „wieder Milch trinken nach dem Fasten" von *oma* „trocken sein"; *ŋaŋg-ula* „herausziehen", vgl. *ŋaŋg-ana* „zusammenkommen".

Auch die Verdoppelung *-ulula* kommt vor.

z. B. *nam-ulula* „Dinge trennen, die zusammengeleimt oder gebunden waren", vgl. *nam-athela* „anhaften, ankleben".
thuŋg-ulula „Augen bekommen von jungen Hunden und ähnlichen Tieren" von *thuŋga* „nähen".

Das Intransitivum zu *-ula* ist *-u'ka*, s. oben 1) d).

-usa ist Kausativum zu *u'ka*, s. oben 6).

-uza ist Kausativum zu *-ula* und *-u-la*.

z. B. *zavuza* und *zavula* „zerreißen".
khumbula „sich erinnern", kaus. *khumbuza*.

Die Angaben der Grammatiken und Wörterbücher sind darnach zu berichtigen.

f) *-ula* intens. trans. Wegen *-u'ka*, *-usa*, *-uza* gilt das unter e) gesagte auch hier.
thuth-ula „etwas wegtragen" von *thutha* „wegtragen".
pha'k-ula „Honig herausnehmen" von *pha'ka* „herausschöpfen".

Auch *-ululа* kommt vor, z. B. *ŋamb-ululа* „ganz rein machen" von *ŋamba* „waschen"; *ŋu'b-ulula* „die Haut von einer Wunde ganz abziehen" von *ŋu'ba* „sich häuten".

Auch *-ola* kommt vor, z. B. *'boŋgoza* (kaus. von ungebräuchlichem *'boŋ-ola*) „bestürmen, anflehen, schmeicheln" von *'boŋga* „preisen, erheben".

g) *-'ba* kommt nicht selten vor. Die Bedeutung ist mir nicht klar.

Digitized by Google

thun'tu'beza (vom ungebräuchlichen *thun'tu-'ba*) „die Schärfe eines Werkzeugs abstumpfen" von *u'bu-thun'tu* 14. „Stumpfheit"; also denom.

ʂa'ba'bisa (vom ungebräuchlichen *ʂa'ba'ba*) „von jemandem in schmähender Weise sprechen" von *ʂa'ba* „verwunden" (auch mit Worten).

Hier scheint *-'ba* relative Bedeutung zu haben, s. unten VI. Ähnlich vielleicht in *ʂaŋga'beza* (vom ungebräuchlichen *ʂaŋga'ba*) „entgegen gehen", vgl. *ʂaŋgana* „zusammenkommen".

Vgl. ferner *khaŋgu'be'ka* „Mut bekommen" mit *khaŋgela* „acht geben"

und *khokho'ba* „krumm gehen wie ein alter Mann" (unklarer Abstammung).

Nach **5** wechselt *'b* mit *'tj*. Also gehört jedenfalls hierher *dża'ku-'ba* und *dża'ku-'tja* „aufgeregt sein wie ein Pferd".

Vgl. *dżu'ku-'tja* „wegwerfen" und *dżu'ku-dża* „nach etwas sehr Entferntem werfen".

10) *-ana* in recipr. Bedeutung ist häufig,

z. B. *thand-ana* „sich gegenseitig lieben" von *thanda* „lieben". *-na* ist selten. Ich habe nur gefunden *ʂafu-na* „kauen".

'befuńye'ka (vom ungebräuchlichen *'befuna*) „nach Atem ringen" *um-'befu* 3. „Asthma".

11) *-ama* stativ.

z. B. *thamb-ama* „sich setzen, sich neigen" (Sonne) von *thamba* „weich, biegsam sein", vgl. *i-thambe'ka* 5. „der Abhang".

pha'k-ama „gerade stehn"; *ay-ama* „sich anlehnen"; *bad-ama* „auf der Lauer liegen" von *bada* „platt niederfallen"; *fu'k-ama* „brüten"; *khoth-ama* „sich beugen"; *lul-ama* „sich unterwerfen": *oŋg-ama* „hervorragen"; *oth-ama* „müßig sitzen" von *otha* „sich wärmen"; *phaph-ama* „wach sein" von *phapha* „munter sein" u. s. f.

-ma finde ich z. B. in *'buth-uma* „auf dem Bauch liegen", wahrscheinlich von *'butha* „sammeln, zusammenbringen".

gidi-ma „schnell laufen"; *go'ko-ma* „laut tönen"; *khali-ma* „laut schreien, tönen" zu *khala* „schreien" und *khali* „scharf"; *khazimla* (statt *khazimula* vom ungebräuchlichen *khazima*) „scheinen, leuchten".

khukhumala „schwellen, aufgehen" ist vielleicht durch Reduplikation entstanden; *phefumla* (statt *phefumula* vom ungebräuchlichen *phefu-ma*) „atmen" von *phefu* in *uku-thi phefu* „atmen", und dies vom Stamm B. ***pepa*** „wehen" aus urspr. ***pepũ*** nach **5.**

thu'kuma „klopfen" (Puls).

Wo *-ma* nicht = *-amà* ist, scheint es denominativ zu sein.

12) *-ŋga*, *-nda*, *-mba* kommen einige Male vor.

z. B. *khama-ŋga* „stark ausdrücken" von *khama* „ausdrücken".

sulu-ŋga „in guter Ordnung, rein sein" vielleicht von *sula* „abwischen, abreiben".

Digitized by Google

ǥo'bo-ńga dial. „unzüchtiger Verkehr", vgl. *u'bu-ǥo'bo* 14. „Freundschaft".

ǥozi-ńga „unentschlossen sein", *gu'buńgela* „sich mit einem Kleidungsstück bedecken", vgl. *ińgu'bo* 9. „Kleid, Mantel".

khuluńga dial. „lecken, indem man mit dem Finger abkratzt".

-ńga scheint durative, habituelle Bedeutung zu haben wie sonst *-γa*.

gununda „das Gras kurz abfressen, die Stelle leer fressen".

tho'komba „den Kopf hängen lassen"; *thathamba* „hüpfen wie ein Grashüpfer" (vielleicht Redupl.); *ǥaǥamba* „laut schreien wie ein Kind vor Schmerz"; *khulumba* „etwas dem Belieben eines andern überlassen".

nzulu-mba „ins Wasser werfen" vom adj. *-nzulu* „tief".

'tja'tjamba „aufbrechen, blühen", vgl. *'tja'tja* „aufschneiden". Vgl. *ǥolombila* „herzlich beweinen".

ńyalambisa = *ńyalasa* „unehrerbietig weggehen, einen Rat verachten"; vgl. *ama-ńyala* 6. „Schamlosigkeit, Schmutz", wahrscheinlich von *-ńya* „zu Stuhl gehen".

-mba scheint darnach denom. zu sein.

13) *-ǥa* = urspr. ***ƙa***, vgl. in *ǥo'koǥa* „mit einem Stock in einem Loch stochern".

ǥu'kuǥa „heftig schütteln, z. B. das Sieb", vgl. *ǥo'kulula* „sieben, sichten".

lu'kuǥa „verführen, betrügen", vgl. *lu'ka* „flechten, weben".

Verba auf *-za* habe ich nicht gefunden. Die Formen auf *-za* würden von Kausativen von *-la* nicht zu unterscheiden sein. Ich weiß nicht, ob es Formen gibt, die auf *-za* < B. *-γa* endigen.

14) Vollständige und unvollständige Reduplikationen kommen vor in iterativer Bedeutung.

z. B. *funafuna* „schnell suchen" von *funa* „suchen".

hambahamba „hin und hergehen, herumlaufen" von *hamba* „gehen".

khandakhanda „wiederholt stoßen" von *khanda* „stoßen, schmieden, aushämmern".

thuthumba „Schmerz empfinden, klopfen wie eine eiternde Wunde". Vgl. *i-thumba* 5. „Beule, Geschwür".

15) Vorstehende Endungen können in der mannigfaltigsten Weise mit einander verbunden werden.

z. B. *thume'kelela* = *thuma* + *e'ka* + *ela* + *ela* „willig sein, um hin und her oder öfter gesandt zu werden".

thuthelanela = *thutha* + *ela* + *ana* + *ela* „an einem bestimmten Platz zusammenkommen".

hambisela = *hamba* + *eka* + *ya* + *ela* „verursachen, daß jemand zu einem bestimmten Zweck geht" etc.

-ezela = *-ela* + *ya* + *ela* scheint in verkleinerndem, herabsetzendem Sinne gebraucht zu werden, z. B. *phuńg-ezela* „in kleinen

Digitized by Google

Zügen trinken, ganz allmählich zu trinken geben", vgl. *phuŋga* „etwas heißes langsam trinken".

Die Bedeutung ergibt sich natürlich aus der von *-ela* und *-ya*.

16) Allerlei seltnere Bildungen ungewisser Abstammung seien der Vollständigkeit halber hier noch angemerkt.

z. B. *guguda* „an etwas entlang laufen, ohne hineinzugehen".

džo'boda „sich stärken".

dža'kudža „tun wie Knaben, die beim Tanzen den Oberkörper in die Höhe werfen und sich auf dem Hinterteil fortbewegen".

ginina „stumpf machen", vgl. *ginini'ka* „die Muskeln des Gesichts nachlassen wie in Schmerz".

Merkwürdig ist die Leichtigkeit, mit der man hier Denominativa bildet und Nominalpräfixe und Fremdwörter dabei aufnimmt.

Vgl. z. B. *goŋyamela* „gegen jemanden den Löwen spielen, ihn überwältigen", mit *i-ŋgoŋyama* 9. „Löwe".

ŋgoma „singen" von *i-ŋgoma* 9. „Gesang".

i'kontša „die *u-ŋ'kontšo* anlegen" von *u-ŋ'kontšo* 14. „ein Hauptschmuck".

'katsa „mit der neunschwänzigen Katze hauen" von *i-'ka'ti* 5. „Katze", holl. (*'katsa* ist Fremdwort, da es *'k* und nicht *kh* hat).

sen'tila „Wache halten" vom engl. *sentinel*.

Vgl. hierzu die Beibehaltung der Nominalpräfixe im Substantivum in Fällen wie *u-s-ana* 11. pl. *intsana* „Kindheit" vom Stamm *-ana* mit Präf. 7 und 11.

Vgl. das Kompositum *u-tši-ŋyoŋga* 1. „einer, der an der Hüfte gebrannt ist" von *tša* „brennen" und *iŋyoŋga* 9. „die Hüfte".

c) Die wichtigsten Verbalformen stimmen überein mit denen in andern Bantusprachen (38, c).

1) Mit *a* präfixum finde ich zwei Formen:

ndātanda, nach Mc Laren Past Tense (Indefinite).

ndatanda, „ „ Past Conjunctive „and I loved".

Beide Formen sind zusammengezogen aus *ndi ā* bez. *a tanda*.

2) Das Perfektum endigt regelmäßig auf *-ile*, s. b), 8) d), also von *-tanda* . . *ndi tandile* „ich liebte".

Die Form *ndi tande* erscheint daneben mit abweichender Bedeutung.

Unregelmäßige Perfekta sind z. B.

'bulele von *'bulala* „töten", zusammengezogen aus **'bula-ile* statt **'bulalile*.

gaŋgana „zusammenkommen" bildet *gaŋgene*, zusammengezogen aus **gaŋgaine* statt **gaŋganile*.

ambatha „Kleider anziehen" bildet *ambethe*, zusammengezogen aus **ambaithe* statt **ambathile*.

gala „sitzen, bleiben" bildet *geli*, verkürzt aus **galile* und *gezi*, verkürzt aus *gezile* s. 4 d).

gutha „satt sein" bildet *guthi*, verkürzt aus **guthile*.

Digitized by Google

ma „stehen" bildet *mi*, verkürzt aus *mile*.

tšo „sagen, sprechen" bildet *tšilo*, bei dem man annehmen muß, daß ein Suffix *o* hier an das Präsens (= *tš* + *o*) und an das Perfektum (= *tšile* + *o*) angehängt ist. Was dies *o* bedeutet, weiß ich nicht.

3) Der Final endigt auf *e*:

z. B. *nditande* „ich möge lieben".

Die 3. Pers. Sing. Kl. 1 hat hier *a*, während sie sonst meist *u* (*w*) hat.

4) Das Passiv endigt auf *-wa* bez. *-iwa*.

5) Die Endung *-γa* habe ich in der Konjugation nicht nachweisen können.

d) Zur Vergleichung füge ich die wichtigsten Pronomina bei (38, c).

a) Das Objektspronomen unterscheidet sich von dem Subjektspronomen in allen Formen, die bei letzterem vokalisch anlauten. Es lautet nach Mc Laren:

	Sing.	Plur.
1. Pers.	*ndi*	*si*
2. Pers.	*'ku*	*ni*

Kl. 1. *m*, 2. *'ba*, 3. *wu*, 4. *yi*, 5. *li*, 6. *wa*, 7. *si*, 8. *zi*, 9. *yi*, 10. *zi*, 11. *lu*, 12. fehlt, 13. fehlt, 14. *'bu*, 15. *'ku*.

b) Das Subjektspronomen lautet:

	Sing.	Plur.
1. Pers.	*ndi*	*si*
2. Pers.	*u*	*ni*

Kl. 1. *u*', Konj. *a*, Part. *e*, 2. *'ba*, 3. *u* (*u*'?), 4. *i*, 5. *li*, 6. *a*, 7. *si*, 8. *zi*, 9. *i*, 10. *zi*, 11. *lu*, 12. fehlt, 13. fehlt, 14. *'bu*, 15. *'ku*.

c) Das Pronomen personale absolutum lautet:

	Sing.	Plur.
1. Pers.	(*mina*) *mna*	*tina*
2. Pers.	*wena*	*nina*

Kl. 1. *yena*, 2. *'bona*, 3. *wona*, 4. *yona*, 5. *lona*, 6. *wona*, 7. *sona*, 8. *zona*, 9. *yona*, 10. *zona*, 11. *lona*, 14. *'bona*, 15. *'kona*.

d) Das Pronomen possessivum lautet:

	Sing.	Plur.
1. Pers.	*-am*	*-ethu*
2. Pers.	*-akho*[1])	*-enu*

Kl. 1. *-akhe*[1]), 2. *-a'bo*, 3. *-awo*, 4. *-ayo*, 5. *-alo*, 6. *-awo*, 7. *-aso*, 8. *-azo*, 9. *-ayo*, 10. *-azo*, 14. *-a'bo*, 15. *-akho*.

Vor diese Endung tritt das Präfix des Besitzes. So ergibt sich Kl. 1 *wam*, *wakho*[1]), *wethu* etc. statt *u-am*, *u-akho*, *u-ethu*, Kl. 8 *zam*, *zakho*, *zethu* etc., Kl. 11 *lwam*, *lwakho*, *lwethu* etc. u. s. f.

1) Während des Druckes finde ich das Gesetz: *kh* steht in letzter Silbe, wenn die erste mit einem Vokal (Spiritus lenis) beginnt. Darum *akha* „bauen" s. oben 1. *akhama* „gähnen" s. oben 4a, ferner *okha* „Feuer aus einem Haus ins andere bringen".

Digitized by Google

e) Das Pronomen demonstrativum entsteht aus folgenden Elementen:

1) dem Präfix *la*; das *l* des Präfixes fällt in allen Formen aus, in denen das Nominalpräfix einen Konsonanten enthält, s. oben **7.** (Im Zulu ist es überall erhalten.) Das *a* verschmilzt mit dem Vokal des folgenden Präfixes.

2) dem Nominalpräfix.

3) dem Suffix *o* (*wo*).

4) dem Suffix *ya* (*wa*).

1) + 2) bezeichnet die nächste Entfernung,

1) + 2) + 3) ist etwas weiter,

1) + 2) + 4) ist noch weiter.

z. B. 1) + 2) Kl. 1 *la* + *u* = *lo*; Kl. 2 *la* + *a'ba* = *a'ba*; Kl. 5 *la* + *ili* = *eli* u. s. f.

1) + 2) + 3) Kl. 3 *la* + *u* + *wo* = *lowo*; Kl. 6 *la* + *a* + *wo* = *lawo*; Kl. *la* + *izi* + *o* = *ezo* u. s. f.

1) + 2) + 4) Kl. 11 *la* + *ulu* + *ya* = *oluya*; Kl. 2 *la* + *a'ba* + *ya* = *a'baya*; Kl. 7 *la* + *isi* + *ya* = *esiya* u. s. f.

e) Die Zahlwörter stimmen teilweise mit denen anderer Bantusprachen überein. Wo sie abweichen, treten Laute ein, die wir nach **11** für fremden Ursprungs ansehen müssen (38, c).

1 *-inye* mit Kl. 9 *inye*.
2 *-'bini* „ „ 10 *zimbini*.
3 *-thathu* „ „ „ *ezin'tathu*.
4 *-ne* „ „ „ *ezine*.
5 *-sanu* „ „ „ *ezintsanu*.
6 *-thandathu* „ „ „ *ezin'tandathu* (3 + 3).
7 *isi-ẖenṭe* 7. } enthalten fremde Laute und weichen
8 *isi-bozo* 7. (mit *b* nicht *'b*) } von allen Bantusprachen völlig ab.
9 *i-tho'ba* 5., *isi-tho'ba* 7.

(von *tho'ba* „beugen, niederdrücken" nämlich „einen Finger", vgl. im Sotho *roba* (etymolog. identisch mit *tho'ba*).

Vgl. ferner Kafir *i-tho'ba* 5. „einer, der ein Auge zukneift".)

10 *i-šumi* 5., s. oben **4**, b). 30 *ama-šumi ama-thathu* 6.
20 *ama-šumi ama-'bini* 6. 100 *i-khulu* 5. von *-khulu* „groß".

Es läßt sich nicht leugnen, daß in allen diesen Bildungselementen das Kafir aufs beste mit den andern Bantusprachen übereinstimmt. Ebensowenig wie die arabischen Laute im Suaheli in die Bildungselemente des Bantu eingedrungen sind, ebensowenig haben sich hier hottentottische oder andere Laute, die nicht im Schema p. 753 enthalten sind, nachweisen lassen. Nur hat das Kafir unter die Zahlwörter einige fremde Formen aufgenommen, ebenso wie das Suaheli es mit einigen arabischen Zahlwörtern getan hat.

Das alles läßt darauf schließen, daß die in **11.** erwähnten Laute in derselben Weise ins Kafir eingedrungen sind, wie die arabischen Laute ins Suaheli.

(Fortsetzung im nächsten Heft.)

Digitized by Google

Zu
G. Rothstein, Der Kanon der biblischen Bücher bei den babylonischen Nestorianern im 9./10. Jhdt.,
oben S. 634 ff.

I.

Von

Siegmund Fraenkel.

S. 637 l. 29 lies والذى; l. 30 lies ممّا (für ما).

S. 640 l. 14: „Sie rechnen sie als fünf Bücher, jedes *sifr* . . . als ein Buch".

S. 658 l. 4 v. u. scheint die Erklärung von حقب durch חקת (S. 663) auf den ersten Blick wohl plausibel; aber da sie sich mit dem Sinne nur schwer vereinigen läßt, wird man darin wohl eine in diesem Cod. nicht allzu auffällige Verderbnis aus حشبن zu sehen haben.

S. 659 f. اشمعت, شمعتا, Name eines apokryphen Buches, ist natürlich שמעתא „Tradition" (اشمعث Bibl. Geogr. Arab. VIII, 112 ult.; dazu de Goeje im Glossar p. X).

Die lange Auseinandersetzung über die Unform دىثموتفى (S. 660—662) hätte unterbleiben können, da das Wort schon vor 23 Jahren von Imm. Löw, Aram. Pflanzennamen 42 Anm. 2 richtig als ܒܝܬ ܡܘܬܒܐ[1]) erkannt worden ist. Damit ist dann Zeitschrift Bd. 46, S. 742 das im Fihrist genannte كتاب محتوى (auf Grund der LA. von P. دمسوى) kombiniert worden. Dies zu S. 654 l. 7.

[1) So erklärt in einer brieflichen Mitteilung an mich auch Nöldeke das Wort, unter Hinweis auf Wright, Catalogue of Syriac Mss. in the Brit. Mus., vol. I, no. XVI, und Adler, Novi Testamenti versiones syriacae, Hafniae 1789, p. 34 f. In حقب will Nöldeke lieber חֻקֹּת als חֻקַּת sehen. Er ist übrigens der Ansicht, daß der eigentliche alttestamentliche Kanon der Nestorianer viel beschränkter war, als Rothstein annimmt.

A. Fischer.]

Digitized by Google

II.

Von

W. Bacher.

Zu S. 637, Z. 4 von unten. الكتب الجامعة als jüdische Benennung des Kanons hat keinen Sinn; man kann الجامعة, wie auch S. 640, Anm. 2 bemerkt ist, nur als Übersetzung des biblischen Buchtitels קְהֶלֶת verstehen (s. S. 649, Anm. 5). Durch irgend einen Verstoß des Abschreibers muß das Epitheton الجامعة hier an die Stelle des ursprünglichen Epithetons gesetzt worden sein. Als solches empfiehlt sich am ehesten القديسة; denn الكتب القديسة (= الكتب المقدّسة) ist die genaue Übersetzung von כְּתְבֵי הַקֹּדֶשׁ, der alten Benennung der Gesamtheit der heiligen Schriften. Weiter unten erwähnt der Anonymus eine andere Benennung der Bibel durch die Juden. Die Stelle lautet (S. 639, Z. 3): ويقرون بها وانّما كتب القوم القديمة. Die Übersetzung dieses Passus (S. 641 f.) ist durch Fragezeichen als sehr problematisch gekennzeichnet. Die Textverderbnis, die Rothstein (ebend., Anm. 9) für القوم vermutet, muß auch für وانّما, das keinen Sinn gibt, vorausgesetzt werden. Ich glaube, daß statt وانّما gelesen werden muß أنّها und statt القوم: القُدْس. Der Satz, der in der Übersetzung bei Rothstein auseinandergerissen ist, muß dann so übersetzt werden: „und sie — die Juden — erkennen von ihnen an, daß sie die alten heiligen Bücher sind". Die Bezeichnung كتب القدس ist die genaue Wiedergabe von כתבי הקדש. Dass كتب القدس an dieser zweiten Stelle dasselbe sein will, wie الكتب القديسة (wie ich für الكتب الجامعة an der ersten Stelle vorschlage), ist aus dem Umstande ersichtlich, daß an beiden Stellen unmittelbar darauf die Benennung der Bibel A. T. durch die Christen (كتب الصورة القديمة) folgt, ohne meine Emendation aber an der zweiten Stelle die Angabe über die jüdische Benennung der Bibel vermißt würde.

S. 638, vorletzte Zeile. سافرا ist das aram. סָפְרָא (= hebr. הַסּוֹפֵר). Diesem Epitheton Esra's ist die Erklärung in arabischer Sprache mit den darauffolgenden Worten beigegeben. Die Emendation von كتاب in كاتب, die Rothstein vorschlägt (S. 651 f.), ist daher

Digitized by Google

über jeden Zweifel erhaben, und es war unnötig, die Übersetzung (S. 641) durch die Wiedergabe der Korruptel zu entstellen.

S. 640, Z. 14. „Sie setzen sie [die *asfār*] an Stelle von 5 *kutub*". Das ist die Übersetzung der Worte (S. 637 letzte Zeile): وهم يقيمونها مقام خمس كتب. Das muß richtig so wiedergegeben werden: „sie lassen sie als 5 Bücher gelten", d. h. sie rechnen sie in der Zahl der biblischen Bücher als fünf, obwohl sie eigentlich nur fünf Teile des e i n e n Buches der Thora sind. (Vgl. Artikel חומש in meiner Schrift: Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung — Die exeg. Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur I —, S. 63). Wenn R. diesen Sinn festgehalten und die Thora als fünf Bücher gezählt hätte, so hätte er die auf S. 641 stehende Anmerkung 2 vermieden. Denn Thora und Propheten ergeben zusammen nicht 9, sondern 13 Bücher. Diese werden durch die 11 Bücher der Hagiographen zu 24 Büchern ergänzt. Das soll auch mit den Worten (S. 638, Z. 11): وتمام الاربعة والعشرين الكتاب وهو احد عشر كتابا gesagt sein. Auch die Art, wie R. die infolge der unrichtigen Erklärung dieser Worte entstandene Schwierigkeit beseitigt, beruht auf einer unrichtigen Voraussetzung. Denn die Zählung der Bücher Samuel, Könige, Esra, Chronik als je zwei Bücher kam für den jüdischen Kanon erst am Ende des Mittelalters auf.

S. 642, Z. 4 f. Die Wiedergabe von نُسْخَة mit „Exemplar" ist hier wohl nicht am Platze, da von den vier verschiedenen V e r s i o n e n des ursprünglich als eines gedachten Evangeliums die Rede ist.

S. 653, Z. 3. In Bezug auf die Vatersnamen der kleinen Propheten, eine Merkwürdigkeit des von R. erläuterten Kanons, sagt er, daß ihm „deren Herkunft nicht bei allen klar sei." Erklärt hat er aber eigentlich keinen einzigen dieser Vatersnamen. Klar sind nur folgende: بارى (= Beeri, Hosea 1, 1), متّى (= Amittai, Jona 1, 1), عدى (= 'Iddo, Sach. 1, 1); ثثوال ist ebenfalls klar, da dies — wie R. S. 647, Anm. 2 sehr gut vorschlägt — Korruptel aus بثوال (= Pethuel, Joel 1, 1) ist. Bei dem Propheten Zephanja, dessen Vater (כושי) in Zeph. 1, 1 genannt ist, setzt unser Anonymus einen ganz andern Namen (قبيبال), der jeder Identifizierung widerstrebt. Den Vater Micha's nennt er سمى (etwa שֵׁמַי); den Vater Chaggai's ميخا (so steht richtig in der Liste, S. 646, im Texte, S. 638, Z. 10, steht irrtümlich محا), was man zu ميخا, dem Namen des Propheten Micha, emendieren kann. Aber auch ohne diese Emendation kann ميخا = מיכה sein, denn hebr. כ wird in unserm

Digitized by Google

Texte auch mit ح transkripiert, so מלאכי und ملاحى (S. 638, Z. 10), זכריה einmal mit ازحريا (ib.), ברכיה mit برحيا (ib., Z. 11). Der Vater Nachum's heißt سمحا (שִׂמְחָה ist ein in spät-nachtalmudischer Zeit vorkommender Name, siehe z. B. die Autoren dieses Namens in Steinschneider's Catal. Bodl., Kol. 2595 ff.). Der Vater Maleachi's heißt بهدى (vgl. יַהְדָּי, I Chron. 2, 47), der Chabakkuks صودق (vgl. צָדוֹק). Chabakkuk selbst ist als Vater Obadja's genannt. Es ist mir nicht erinnerlich, daß irgendwo etwas diesen Angaben über die Väter der zwölf kleinen Propheten ähnliches vorkommt. Sie fallen unter dieselbe Beurteilung, wie andere zu den biblischen Personen hinzugedichtete Namen. Nur hinsichtlich der Angabe, daß Chabakkuk der Vater Obadja's war, kann ich darauf hinweisen, daß auch der Sohar die beiden Propheten miteinander in Verbindung setzt und zwar so, daß Chabakkuk der Sohn der Sunammiterin war (dies auf Grund von חובקת, II Kön. 4, 16), s. Abschn. בשלח Anf. (II, 44 b, unten), die Sunammiterin aber die Frau des Obadja, s. Abschn. לך לך (I, 88 a). Vgl. Seder Haddoroth zum Jahre 3254 (I, 121 der Ausgabe Maskileison's).

S. 654. Zu dem Zitate aus dem Kitāb al-Fihrist hätte R. auch eine interessante Stelle aus Ḥamza Iṣfahānī zitieren können. Da diese auch sonst Übereinstimmungen mit den Einzelheiten bei R. darbietet und ihrerseits durch diese beleuchtet wird, will ich die Stelle in meiner, in dem Aufsatze „Bibel und biblische Geschichte in der muhammedanischen Litteratur" (Kobak's Jeschurun VIII — 1871 — S. 11) gegebenen Übersetzung mitteilen. Sie steht in ed. Gottwald p. 83 (lat. Übers. S. 65) und lautet: „Ich traf in Bagdad im Jahre 308 einen Gelehrten der Juden, der behauptete, die Bücher der Thora auswendig hersagen zu können; auch hörte ich von einem seiner Schüler, daß er von den Büchern der Propheten der Kinder Israels zwölf zu rezitieren vermöge. Die Namen der Bücher sind: Das Buch Joschua b. Nun (1), das Buch Schofti (2), das Buch Sifr der Könige (3), das Buch der Weisheit Salomo's (4), das Buch Sahbara (5). das Buch Koheleth (6), das Buch Ruth (7), das Buch Schirit (8), das Buch Sirin (9), das Buch Ijob (10), das Buch Ǧawami' (11) — d. i. kurze Aussprüche — endlich (12) die Weissagungen Ischaja's, Jirmija's, Ḥizḳija's[1]) und Daniel's". — Diese Liste hat Ḥamza natürlich nicht von seinem jüdischen Gewährsmanne, den er dann Ẓidḳija nennt, erhalten, sondern er fügt sie in seinen Bericht ein, um die erwähnten 12 Bücher der israelitischen Propheten einzeln zu nennen. Die Liste beruht offenbar auf unordentlichen Notizen, die Ḥamza nach christlichen Angaben — denen ähnlich, die Ibn Isḥāḳ al-Nadīm zur Verfügung standen — besaß und etwas gewaltsam zu einer Liste

1) Statt Jeḥezḳel.

Digitized by Google

von 12 Büchern redigierte. Am Schluß stehen als einziges Buch die vier großen Propheten des christlichen Kanons, mit Hinweglassung der 12 kleinen Propheten. Es figurieren zwei Apokryphen (4 und 5, denn سهبرا ist wahrscheinlich aus سهبرا, d. i. Sira, vgl. صهيون = צִיּוֹן, korrumpiert) in einer Reihe mit den salomonischen Schriften.[1]) Die Psalmen stecken vielleicht in 8 (شيريت = שירות); jedoch war möglicherweise in den ursprünglichen Notizen Ḥamza's شيرت سيرين (d. i. שיר השירים) als Name eines einzigen Buches (Hohelied) genannt, und er teilte ihn vermöge seiner Unkenntnis des Sachverhältnisses in zwei Titel. Für diese Annahme spricht der Umstand, daß auch in dem von R. erläuterten Kanon (S. 638. 646) das Hohelied شرت سيرين heißt. Die Sprüche Salomo's sind vielleicht in Nr. 11 genannt[2]) Außer den 12 kleinen Propheten fehlen auch die Klagelieder, Esther, Ezra, Chronik. Das Buch Samuel ist vielleicht in Nr. 3 mitenthalten. Das Buch der Könige ist سفر ملكى bezeichnet, obwohl سفر neben كتاب überflüssig ist; dasselbe ist auch beim Anonymus der Fall.

Zu S. 658 f. Aḥmed b. 'Abdallāh b. Salām, der als Verfasser des Buches حسين عيلم genannt wird (S. 659, Z. 11), übersetzte, wie aus dem Fihrist bekannt ist, auch die Thora und die Bücher der Propheten aus dem Hebräischen ins Arabische (s. Sprenger, Leben und Lehre Muhammed's I, 56 f.). Auch das genannte Buch (חֶשְׁבּוֹן עוֹלָם), das an einer andern Stelle unseres Anonymus (ib. Z. 1) als ein „Buch der Kinder Israels" bezeichnet wird (ebenso S. 658 unten als „ein Buch der Juden"), war durch Aḥmed aus dem Hebräischen ins Arabische übersetzt worden. Da an derselben Stelle — und ebenso S. 658, l. Z. — noch gesagt ist (Z. 3): „das ist das Buch, welches — d. h. wie solche Bücher — die Christen im Griechischen الاخرانيقون (d. i. χρονικόν oder χρονικῶν) nennen", so kann man

1) Vielleicht ist auch in der von R. (S. 655) angeführten Notiz des Anonymus statt حكم سليمن zu lesen: حكمة سليمن, oder umgekehrt bei Ḥamza حكمة statt حكم. Jedenfalls ist die Notiz, wonach „sich in den Händen der Christen ein Buch genannt Bar Sira befindet, welches mit den Weisheitssprüchen Salomo's zusammen, an deren Ende, geschrieben wird", in Übereinstimmung mit der Aufeinanderfolge von 4 und 5 in der Liste Ḥamza Isfahani's.

2) S. jedoch die vorige Anmerkung. — In der von R. S. 660 mitgeteilten Liste heißt Nr. 8: كتاب حكمة سليمن وهى امثاله. Danach wäre die erste der zwei zu Beginn der vorigen Anmerkung geäußerten Vermutungen die richtige; jedenfalls aber bedeutet dann bei Ḥamza nicht 11, sondern 4 die Proverbien. Wenn dies das Richtige ist, muß bei Ḥamza in Nr. 11 statt جوامع gelesen werden جامعة, also Koheleth, und Nr. 11 ist als irrtümlich aufgenommenes Duplikat von Nr. 6 zu betrachten.

Digitized by Google

die Vermutung J. W. Rothstein's annehmen, daß es eine erweiterte Bearbeitung des סֵדֶר עוֹלָם war, die von Aḥmed b. 'Abdallāh übersetzt wurde. Da dieser am Hofe der ersten Abbasiden lebte, ist das Werk spätestens in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts entstanden. Eine Spur von ihm hat sich in der jüdischen Literaturgeschichte nicht erhalten, ebensowenig wie von dem von R. unter Nr. 2 genannten (S. 659), dessen hebräischer Titel vielleicht lautete: דורו שֶׁל מְשִׁיחַ בֶּן־דָּוִד. Eine große Sonderbarkeit bietet das unter Nr. 3 (S. 659) genannte und vom Anonymus mehrfach zitierte Werk كتاب الاشمعت (oder شمعتا), schon im Titel dar. Dieses Wort ist offenbar nichts anderes als das שְׁמוּעָתָא des babylonischen Talmuds, eine Bezeichnung des überlieferten Lehrstoffes der Halacha und seiner Erörterung. Mit dieser Bedeutung des Wortes hängt das vom Anonymus als Inhalt des so benannten Buches angegebene nur insofern zusammen, als nach der einen Stelle die offenbarten „Gebote und Verbote" in ihm enthalten sind und nach beiden Stellen uralte Überlieferungen seinen Inhalt bilden. Schwerlich handelt es sich um ein wirkliches, diesen Titel führendes Buch; wahrscheinlich muß man annehmen, daß aus Angaben allgemeiner Art sich in muhammedanischen Gelehrtenkreisen eine Vorstellung vom Talmud herausbildete, als dessen charakteristischer Name der von jüdischer Seite gewiß oft vernommene Ausdruck שמיעתא (Schema'ta), als den Hauptinhalt des Talmuds nennend, sich festsetzte. Daß dieser Ausdruck im 10. Jahrhunderte bei den Muhammedanern tatsächlich zur Bezeichnung der jüdischen Tradition und des Talmuds verwendet wurde, beweist Mas'ūdī, der die traditionsgläubigen Juden als الاشمعت bezeichnete, und über Sa'adia Gaon, sowie einen andern jüdischen Gelehrten die Angabe hat, sie wären اشمعتى المذهب, der Lehre der Rabbaniten (im Gegensatze zu den Karäern) zugehörig gewesen (s. Pinsker, Likḳuṭe Ḳadmonijoth I, p. 5).

S. 660, Z. 17. البرانية ist zu punktieren البَرّانية (das Substantiv ist الكتب), also die „äusseren Bücher", die חִיצוֹנִים סְפָרִים der Mischna (Sanhedrin X, 1), d. h. die Apokryphen. Wenn es mir auch nicht gelungen ist, auf Grund dieser Einsicht die dunkle Stelle zu entziffern, so fällt von hier aus doch ein, wenn auch nur bescheidenes, Licht auf das fünfmal (eigentlich sechsmal) vorkommende دسمونى. Es ist offenbar Bezeichnung des biblischen Kanons, oder eines Teiles davon, im Gegensatze zu den Apokryphen. An der ersten Stelle werden als dazu gehörig die Bücher der hebräischen Bibel von Josua bis Dibre-Hajamim (دبر يامين) aufgezählt, mit Lücken, aber im großen und ganzen die Gesamtheit der Propheten und Hagiographen umfassend (nach Sprüchen und Koheleth auch Bar-Sira — s. oben —, aber nicht mit der Bezeichnung كتاب und

Digitized by Google

damit von den übrigen Büchern geschieden). Die Thora ist nicht genannt, und daraus geht hervor, daß unser Autor mit dem Ausdruck die Gesamtheit der außerpentateuchischen Bücher des A. T. bezeichnete, etwa so, wie in der jüdischen Traditionsliteratur קַבָּלָה diese Bedeutung hat. Diese Annahme wird durch die andere Stelle bestätigt. Denn an vier Stellen (S. 661 f.) steht كتاب دسمونعى (statt كتاب lies كتب) neben der Thora.[1]) Die von Rothstein über das unbekannte „Buch“ aufgestellten Thesen (S. 662) fallen nunmehr ganz hinweg, da es sich nicht um ein einzelnes Buch handelt, sondern um eine Gesamtbezeichnung eines Teiles der biblischen Bücher.[2])

III.

Von

Gustav Rothstein.

Indem ich allen Herren, die bisher für meinen Aufsatz bezw. die angehängten Fragen ihr Interesse bekundet haben, aufrichtig danke, gestatte ich mir zu den vorstehend abgedruckten Äußerungen noch folgende Bemerkungen.

Definitiv erledigt ist nunmehr die Identifizierung von دسمونعى mit ܟܬ ܡܘܬܒܐ. Ebenso ist zweifellos richtig die Gleichsetzung von الكتب البرّانيّة mit סְפָרִים חִיצוֹנִים, welche auch I. Goldziher in einer Mitteilung an Prof. A. Fischer vollzogen hat.

Die beiden kleinen von S. Fraenkel zu S. 637, 29 f. vorgeschlagenen Textkorrekturen ergeben zwar ein glattes Arabisch, scheinen mir aber bei dem Charakter dieses Arabisch nicht unbedingt nötig. Zweifelnd stehe ich auch der Annahme gegenüber, daß S. 658, 4 v. u. حعب Schreibfehler für حشبن sei, weil mir das وتفسيره doch eher auf eine von حشبن verschiedene Form hinzudeuten scheint.

Bacher moniert meine Übersetzung von نسخة mit „Exemplar“ (zu S. 642, 4 f.); ich weiß aber keine bessere. „Versionen“ (wofür ich lieber „Rezensionen“ sagte) ist keine Übersetzung. — سافرا

---

1) An der letzten Stelle (S. 662, Z. 14) ist gesagt, daß طالوت (wie im Arabischen König Saul heißt) nach dem كتاب دسمونعى so heiße: شاوول بن قيس. Es ist also ein Zitat aus dem Buche Samuel.

[2) Die Lösung dieses Rätsels s. oben S. 770. A. Fischer.]

Digitized by Google

(zu S. 638) ist schon von J. W. Rothstein, De chronographo, p. 43 mit ספרא identifiziert, ergiebt sich als solches auch von selbst.

Die Herkunft der Vatersnamen (zu S. 653, 3) ist auch nach Bacher's Ausführungen bei den meisten unklar. Die Gleichsetzung mit hebräischen Namensformen, so dankenswert sie an sich ist, sagt leider darüber nichts (eine Ausnahme nur bei Habakkuk). Die Herleitung der bei Bacher zuerst genannten 4 ergiebt sich aber aus der von mir aufgestellten Liste ganz deutlich.

Die Bemerkungen Bacher's zu S. 637, 4 v. u. sind nicht haltbar. In einer Mitteilung an Prof. A. Fischer hat de Goeje auf eine entsprechende Stelle in Mas'ūdī's Kitāb at-tanbīh etc. (= Bibl. Geogr. Arab. VIII, p. 184, 12 ff.) hingewiesen. Sie lautet: الذى تجتمع اليهود والنصارى عليها وتسمّيها اليهود [die 24 Bücher] الكتب الجامعة والنصارى كتب الصورة ☆. Die Umänderung von الجامعة ist also nicht ohne weiteres möglich. — In der Stelle 639, 3 hat Bacher richtig gesehen, daß die Benennung durch die Juden fehlt (so schon vorher Prof. A. Fischer in einer Mitteilung an mich). Aber die Rekonstruktion des Textes durch B. halte ich für verfehlt. ويقرّون بها muß doch wohl heißen: „sie erkennen sie an“. Daran schließt sich أنّها sehr schlecht an. Zudem ist das Subjekt auch dann nicht klar. Und ob die Änderung von القوم in القدس sich empfiehlt, nachdem die Einsetzung von القديسة in 637, 4 sich als unrichtig erwiesen, erscheint fraglich. Schließlich erscheint mir das von Bacher verworfene وإنّما gerade unentbehrlich. Zu der hervorgehobenen Übereinstimmung von Juden und Christen wird die Differenz hinzugefügt. Diese letztere wird durch das einschränkende وانّما angefügt, entsprechend dem الّا انّ 637, 4 v. u.

Ich glaube, daß 1. hinter وانّما: يسمّيها اليهود ausgefallen, 2. القوم aus الصورة verderbt, und 3. dieses الصورة القديمة irrtümlich aus dem folgenden statt الكتب الجامعة eingedrungen ist. Somit wäre die Stelle genau derjenigen auf S. 637 entsprechend zu denken.

شمعتا, اشمعت haben Fraenkel, Bacher, Nöldeke, de Goeje und Goldziher (die drei letzten in Mitteilungen an Prof. A. Fischer) mit שמועתא = *traditio* gleichgesetzt. Der Begriff 'ש war mir bekannt, schon J. W. Rothstein, a. a. O., p. 46 Anm. 2 handelt darüber im Anschluß an de Sacy und Buxtorf. Daß die Gleich-

Digitized by Google

setzung von شمعتا mit diesem ת aber sachlich nicht ganz einwandfrei ist, tritt bei Bacher hervor (S. 775). Und der Anonymus nennt im unmittelbaren Anschluß an شمعتا noch ein anderes Werk: شمعتوا, das sachlich viel eher zu ת paßt und von J. W. Rothstein damit gleichgesetzt worden ist. Weil mir diese Gleichsetzung sicher schien, habe ich leider unterlassen, ausdrücklich darauf hinzuweisen. Die Stelle lautet: الربابين [s. p.] وفي احاديث وكتاب يسمّونه شمعتوا وليس يقوم عندهم مقام الوحي واكثرهم لا يلتفت اليه.

شمعتا und شمعتوا[1]) sind formell gewiß schwer von einander zu trennen, aber sachlich macht der Verfasser einen scharfen Unterschied. Sollte er wirklich aus Unkenntnis aus einer Sache zwei verschiedene gemacht haben?

Herr Professor A. Fischer schreibt mir noch:

„S. Fraenkel hat, worauf er oben S. 770, 3 v. u. hinweist, in ZDMG. 46, S. 742 für Flügel's محتوى Fihrist ٣٣, 23 بيتموتبى konjiziert. Im Hinblick auf die Schreibweisen Ihres Anonymus, wie Sie sie auf S. 660 Ihres Aufsatzes kennzeichnen, möchte ich dafür بيثموتبى lesen, mit ث, entsprechend der Spirans ﺙ in (ﻣَﻘْﻨَﺎﺟِﺎ) ﺧِﺒ, oder noch richtiger vielleicht بثموتبى.

Bacher hält (S. 772 f.) für möglich, daß bei Ihrem Anonymus hebr. ח auch mit arab. ح, statt mit خ, transkribiert sei, dass also für מִיכָה, מַלְאָכִי, זְכַרְיָה und בְּרָכְיָה die Schreibungen ميحا, ملاحى (genauer ملاحى), ازحريا und برحيا stehen könnten. Sie selbst huldigen, wie sich namentlich aus S. 641, Anm. 5 Ihres Aufsatzes ergibt, derselben Ansicht. Ich urteile anders und halte die Schreibungen ميحا, مالاحى etc. Ihres Kodex für bloße Ungenauigkeiten, denn hebräischem ח entsprechen im Arabischen, soweit meine Beobachtung reicht, immer nur خ oder ک, ebenso wie aramäischem ח, ܚ und griechischem χ gleichfalls in der Regel nur خ oder ک entsprechen (griech. palatalen χ daneben auch ش[2])), nie aber ح.

1) Die Wiedergabe der dumpf gesprochenen Endung *ā* durch و findet sich im selben Kodex mehrfach bei Eigennamen in einem, allerdings sehr verderbten, Verzeichnis der *rēšē galuāthā*.

2) Vgl. außer Nöldeke in ZDMG. 38, 154 besonders Vollers, Ueber Lehnwörter, ZDMG. 50, 614, Nr. 11, c. Offenbar hat das palatale χ in gewissen Gegenden wie eine Art *š* oder wie palatales *s* gelautet. Für *Archigenes* steht Fihrist ٢٨٨, 23 ارجيجانس, ٢٩٣, pu. ارسيجانس und ٣٥v, 4 ارسكجانس,

Digitized by Google

Zu vergl. in Ihrem eignen Aufsatz S. 647, Anm. 5. 11 und 12 (ميخا, زخريا برخيا und (ملاخى), ferner z. B. اخنوخ und خنوخ für חֲנוֹךְ (bei Ṭabarī, Iaʿqūbī, Qifṭī, Ibn Abī Uṣaibiʿa, in den Lexicis etc.)[1]); ارفخشد (Ṭab.), ارفخشاط (Bērūnī ٨٧, 14) für אַרְפַּכְשַׁד, نبوخذ نصر (Ṭab. I, ٩٧١, 13) und das gewöhnliche بخت نصّر, بختنصّر (Ṭab., Iaʿq., Bēr., Qifṭī, I. A. Uṣ., Lexx. etc.) für נְבוּכַדְנֶצַּר, مردخى (Ṭab.), مرخا (Bēr.) für מָרְדְּכַי, برخيا (Ṭab.) für בֶּרֶכְיָה, ميخائيل, ميكائين und ميكائيل (Ṭab., Lexx. etc.) für מִיכָאֵל, لامك (Ṭab.) und لمك (Iaʿq.) für לֶמֶךְ etc. — Betreffs der Wiedergabe von aram. ס, ת vgl. S. Fraenkel, Die aram. Fremdwörter im Arab., XX. 92, und betreffs der Wiedergabe von griech. χ durch خ oder ك Vollers, Ueber Lehnwörter, ZDMG. 50, 612, Nr. 6, a und 618, Nr. 17, c, sowie die zahlreichen griech. Eigennamen mit χ im Index II des Fihrist und bei Qifṭī, Ibn Abī Uṣaibiʿa etc.

Den von Ihnen S. 658 pu. und 659, 3 mitgeteilten Satz des Anonymus وهو الكتاب الذى يسمّيه النصارى بالروميّة الاخرانيقون übersetzt Bacher 774 unten: „Das ist das Buch, welches — d. h. wie solche Bücher — die Christen im Griechischen الاخرانيقون . . . nennen“. Wie der Satz dasteht, besagt er natürlich nur: „Das ist das Buch, welches die Chr. im Gr. الاخرانيقون nennen.“

Qifṭī ٧٣, 17 ارساخانس; für χ würden sich hier also ج und س finden. Aber offenbar ist an der ersten Stelle ارخيجانس und an den drei andern ارشيجانس zu lesen. Ibn Abī Uṣaibiʿa hat richtig bald ارخيجانس, bald ارشيجانس (s. das Register), und ٣٨., 5 hat auch der Fihrist ارشيجانس.

1) انوش Bērūnī, Chronologie, ٣١٨, 14, den Sachau im Index S. 9 als „Henokh“ deutet, ist natürlich in Wirklichkeit אֱנוֹשׁ (*Ἐνως*).

Digitized by Google

Mehri- und Soqoṭri-Glossen.

Von

D. H. Müller.

1. *ḥóriš.*

Dieses Wort findet sich in meinen Soqóṭri-Texten (Südarabische Expedition, Band VI) S. 22, Z. 1 und 25, und zwar als Übersetzung von Ez. 37, 3:

فقال لى يا بن ادم

wa-ʿémor ínhi ber-ḥóriš

und 37, 9: تنبأ يا ابن ادم

tšemétol ber-ḥóriš

Daraus geht also hervor, daß *ḥoriš* „Menschen" bedeutet.

Außerdem kommt das Wort noch vor im Gedicht 478 (S. 279):

Leʿám yhe di-ål ʾherégin
šighédoh di-ʿaín le-ḥóriš

O wäre ihm doch nicht verwehrt gewesen
Den Blick des Auges [zu richten] auf ein Menschenkind.

Mein Gewährsmann bemerkt zur Erklärung dieses Verses, daß ein Mann eine Frau sehen wollte, diese aber sich vor ihm aus Schamhaftigkeit versteckte, worauf dieser Vers anspielt.

Die Bedeutung des Wortes steht demnach vollkommen sicher, aber die Etymologie desselben blieb mir dunkel. Zur Verdunklung trägt noch der Umstand bei, daß von dem Wort weder ein Dual noch ein Plural vorkommt und die mir von meinem Soqoṭri-Mann einmal angegebenen Formen (Dual *ḥoríši* und Plural *ḥéroš*) mir nur nach seinem Sprachgefühle gebildet zu sein scheinen.

Es wäre mir wahrscheinlich kaum gelungen die Etymologie zu finden, wenn mir ein merkwürdiger Zufall nicht dazu verholfen hätte. Bei der Aufnahme des Šḥauri-Dialekts gebrauchte einmal mein Ẓafār-Mann das Wort *erdem* für Menschenkind (es ist verkürzt

Digitized by Google

aus ادم بر mit Wegfall des *b*).[1]) Ich ließ mir den Ausdruck, den ich zum ersten Male von ihm hörte, erklären und er verdeutlichte mir ihn durch *ḥarér erés*. Er gab dazu als Beispiel die Phrase *ǧaléq ḥarér erés* „sieh den Menschen" (*erdem*).

Damit war gleichzeitig die Etymologie von *ḥóriš* gegeben; denn *ḥarér-erés* heißt „schwarzköpfig". Auch im Soqoṭri bedeutet *ḥáher*, fem. *ḥaúroh* „schwarz". Freilich wird für „Kopf" رأس im Soqoṭri *rey* (für *rēh*) gesagt, aber das Deminutivum lautet *rú'eš*, so daß also in *ḥóriš* eine Art Kompositum *ḥar* + *reš* vorliegt.

Nun kommt noch etwas Merkwürdiges dazu. Im Babylonisch-Assyrischen heißen nämlich die „Menschen" *ṣalmāt ḳaḳḳadi* „die Schwarzköpfigen". So z. B. in dem Gesetze Hamurabi's Col. I, 41. Diese Bezeichnung, ursprünglich wohl für die schwarzhaarige Rasse angewendet, wird in den babyl.-assyr. Inschriften von der ältesten bis zu der spätesten Zeit für „Menschen" überhaupt gebraucht. (Vgl. die Zusammenstellung in Fr. Delitzsch' Assyr. Handwörterbuch s. v. *ṣalmu*.)

Ohne irgendwelche weitere Schlüsse daraus ziehen zu wollen, scheint mir die Übereinstimmung der alten Kultursprache mit der Sprache der weltentlegenen Insel wie mit der der Beduinen in den Bergen von Ẓafār in der eigentümlichen Prägung eines Wortes für „Menschen" und „Menschenkinder" nicht ohne linguistisches und ethnographisches Interesse zu sein.

2. *ṣáma'ánu.*

Das Wort bedeutet „kurzohriges Schaf" und kommt ziemlich häufig vor, so Gedicht 379 (S. 257):

Ken ínhem ål náḥtelófen
il-ḥán le-ṣamá'heníten
édaḥ sen ilhó il d(y)ílaq
'am ho ṣaúweqab ḥaníne.

Weshalb wechseln wir nicht ab
bei unsern kurzohrigen Schafen?
Sind meine zahlreicher etwa,
oder wird mir größere Last zu teil?

Gedicht 383 (S. 258):

Láḥmod 'ánkin 'lhó ḥabódid
wul-ṭílhol ṣamá'heníten.

Ich liebe euch, ihr meine weißen Schafe
mit weißen Schwanzflecken, kurzen Ohren.

1) Es ist eine seltsame Eigentümlichkeit der Šḥauri-Sprache das *b* in *w* abzuschwächen und oft ganz zu elidieren; z. B. *ūt* „Haus" (بيت); *ine* „Kinder" (بنو); *éï* „mein Vater" (أبي) etc.

Digitized by Google

Gedicht 542 (S. 298):

Eqbétoh qénho bá'er
ṣáma'ánoh di ɬ(y)úllhel

Es lehrte die Schafe die Nachtwanderung
ein kurzohrig Schaf mit weißem Schwanzflecke.

Das Wort kommt noch in meiner Mehri- und Soqoṭri-Sprache (Südarabische Expedition, Bd. IV) S. 170 No. 23 vor (Kalām 49). Bemerkt muß werden, daß *ṣáma'ánoh*, Deminutiv von *ṣímé'ih*, dual. *ṣíme'íti*, pl. *ṣíme'híten* ist.

Ein Beleg für diese Form möge hier gegeben werden.

Gedicht 486 (S. 281):

'áte ma'réboh telóbed
wa-temókehen be-šáne
ke-diró'oh di-bé dóte.
táwerom le-ṣíme'híten.

Sieh, der Westwind schlägt um
Und rüttelt an der Saat.
Wenn die Erde (mit Grün) sich bekleidet vor dem Frühling,
nimmt der Wind die Kleinohrigen fort.[1])

Die Wurzel kommt nur noch in dem Worte *ṣómaḥ* „kurzohriger Sklave" im Gedicht 512 (S. 287) vor.

Késel ṣómaḥ ke-gemáhal
be-'ámq di-resémhenten.

Ich fand einen kurzohrigen (Sklaven) bei den Kamelen
In der Mitte des waldigen Hains.

Im Šḥauri kommt dasselbe Wort vor. Man sagt *ṣóma'*, pl. *ṣemá'ta* und daneben nach einem Lautgesetz der Šḥauri-Sprache auch *ṣi'án*, *ṣi'énta* „kurzohrig" (von Menschen und Schafen), fem. *ṣe'ént*, pl. *ṣi'án* Mein Zafâr-Mann kannte einen Beduinen, der *Ḥámed ṣi'án* „Kurzohr" hieß. Die Grundform bleibt *ṣémaḥ* oder *ṣóma'*.

Im Arabischen bedeutet أَصْمَع „klein und vom Kopfe wenig abstehend" (vom Ohr), über die Bedeutung kurzohriges Schaf ist sonst nichts nachgewiesen. Außerdem buchen die Lexika das Wort صماخ (neben سماخ) in der Bedeutung „Ohr" und صمخ „das Gehörorgan verletzen".

Eine sehr interessante Glosse haben uns die Mischna, die Tosefta und der babylonische Talmud aufbewahrt. Im Traktat Bechorot 7, 4 (44 a) heißt es: איזהו הצימח שאזניו קטנות. „Was ist צימח?" „dessen Ohren klein sind". Ebenso Tosefta Bech. IV

1) Die Schafe mit kleinen Ohren, weil er das Futter vernichtet.

Digitized by Google

g. E צימוח כל שאין לו אזנים, d. h. צימוח ist ein Tier, das keine (oder sehr kleine) Ohren hat.

Auffallend ist Bech. Gemara 44 a תנא אף הצימוק, לא הוו ידעי רבנן מאי צימוק, שמעו לחאי טריצא דהוה קאמר מאן בעי צימוק ואשתכח נדריא הזיזא. „Die Boraytā fügt hinzu צימוק. Die Gelehrten wußten nicht was צימוק bedeutet, da hörten sie einen Araber ausrufen: Wer will einen צימוק kaufen? und es stellte sich heraus, daß er einen Bock mit herabhängenden Ohren meinte".[1])

3. *ʿodin.*

Das Wort bedeutet „singen und sagen", ein paar Beispiele mögen die Bedeutung sicherstellen.

Gedicht 60 (S. 170):

Iḏ(y)óḥok di-ʿéyyib ménhi
ber eʿódinen ʿam sékirk.

Es spotte meiner, wer da will,
Ich sing' im Rausche, halt' nicht still.

Gedicht 401 (S. 262):

Lʿámsen ilhó teʿódihin
il-qurán ikúwetóben.

O, daß man doch meine Lieder
In Koranschrift schreibe nieder!

Gedicht 356 (S. 252):

ʿAl eʿódinen šibéte
éfo ʿa l(y)išéʿe menhi.

Ich singe und sage nicht gradheraus:
Es würden mir die Menschen machen reißaus.

Gedicht 490 (S. 282):

ʿOdin í di-kalš teʿódin
wu-hó ʿagémhen lešáqlat.

Singe du, die zu singen versteht,
Und ich will stumm lernen.

Gedicht 514 (S. 287):

Dílaq šiníyho teʿódhen
Kân be-héh tió maḥsáṣeh.

Viel sind bei mir die Lieder,
Die sind im Mund mir wie Kiessteine.[2])

1) Mir scheint diese Glosse der Boraytā von der Gemara mißverstanden worden zu sein. Es handelt sich in Wirklichkeit nicht um eine dritte Art der Ohrenbeschaffenheit, sondern um eine Glosse zu צימוח (oder zu צימוק je nach den Lesarten). Übrigens ist die Deutung von הזיזא „herabhängend" durchaus unsicher, da das Wort ἅπαξ λεγόμενον ist.

2) Ich muß sie losschlagen.

Digitized by Google

So fest und sicher die Bedeutung des Wortes ist, so unsicher ist die Etymologie.

Die Ausdrücke für „Singen" in den andern semitischen Sprachen können in keiner Weise mit *ʿodin* zusammengestellt werden, auch das Mehri und Šḥauri bieten keine Analogie.

Der Versuch einer Erklärung muß also auf Grund des Soqoṭri allein gemacht werden. Nun sei hier noch vorausgeschickt, daß keine andere semitische Sprache an Deminutivbildungen so reich ist wie das Soqoṭri. Alle Arten der Deminutiva, die in den andern semitischen Sprachen vereinzelt vorkommen, finden sich hier in großer Menge und mit einander kombiniert. Eine sprachvergleichende Untersuchung der Deminutiva müßte daher vom Soqoṭri ausgehen.

Eine der häufigsten Deminutivendungen ist *en*, z. B. *rího* Wasser, Demin. *ríihen* (also *en* kombiniert mit dem *u* der Form فُعَيْل); *kaŭ* Art, Dem. *kaŭhin*; *rímid* Asche, Dem. *rimídehen*.

Die Deminutivendung *en* findet sich auch beim Verbum, z. B. *bétoq*, imperf. *ibáṭaq* „schreiten", Demin. *bṭáqohen* „kleine Schritte machen".[1])

Nun glaube ich, daß *ʿódin* „singen" als Deminutivbildung von dem im Soqoṭri häufig vorkommenden Worte *ʿod* (arab. عدا, hebr. עדה) „gehen" anzusehen sei; *ʿódin* heißt demnach ursprünglich „einen kleinen Gang" machen mit der Stimme, d. h. nach einer bestimmten Melodie singen.

4. *ḫas wu-tim.*

Der Soqoṭriausdruck für Los ist *roḥ* oder *ḫas wu-tim*. So heißt es in der Soqoṭri-Übersetzung des Propheten Jona, Kap. 2, 7 (S. 24):

wa-ʿémer e thidítsin widdihin naʿmér roḥ (ḫas wu-tim), qehór neʿórib mis-séb mon dé díaḥ, wa-ʿémer roḥ wu-éte ḫas le-Yúnān.

Da sprachen sie zu einander: Wohlan, laßt uns Lose werfen, damit wir wissen durch wen (wessen Schuld) dieses Unheil ist. Und sie warfen Lose und das Unglückslos traf Jona.

Ich muß hier gleich bemerken, daß der Ausdruck *ḫas wu-tim* aus einem arabischen Dialekt ins Soqoṭri herübergenommen worden sein muß, weil sonst das *ḫ* (خ) im Soqoṭri nur in arabischen Lehnwörtern vorkommt.

Gleichviel, *ḫas wu-tim* (خسّ وتمّ) heißt Los oder Losorakel und zwar bedeutet *tim* das Ganze, Vollkommene, Gute und *ḫas* das Mangelhafte, das Unheil.

1) Vgl. Deminutiva des Verbums im Deutschen („tänzeln, lächeln, gängeln" etc.).

Digitized by Google

Nun möchte ich mir die Frage erlauben, ob man nicht damit das biblische אורים ותמים vergleichen darf? — Daß תמים dem *tim* entspricht, braucht nicht erst gesagt zu werden. Dagegen darf wohl die Vermutung ausgesprochen werden, daß אורים, dessen Ableitung von ארר schon früher nicht als unmöglich hingestellt worden ist, vielleicht dem Sinne nach mit *ḥas* zusammenzustellen sei.

Eine höchst charakteristische Schilderung über den Gebrauch des „Losorakels" bietet Samuel I, Kap. 14. Zuerst wird erzählt (V, 24): „Saul nahm dem Volke einen Eid ab, also: „Verflucht (אָרוּר) sei jeder, der etwas bis zum Abend ißt". Jonathan, der den Schwur nicht gehört hatte, bricht den Schwur und kostet etwas Honig. Einer der Krieger macht ihn darauf aufmerksam und sagt zu ihm (V. 28): „Dein Vater hat die Leute einen Eid schwören lassen: Verflucht (אָרוּר) sei jeder, der heute etwas ißt". Als man dann bei Gott anfragte, ob die Philister zu verfolgen sind, und keine Antwort erfolgte, ließ Saul die „Versündigung" ermitteln, indem er das Volk auf eine Seite und sich selbst und Jonathan auf die andere Seite stellte und sprach: „Jahwe, Gott Israels, zeige uns den Unschuldigen (תָּמִים)".

Fällt hier schon der Gegensatz von אָרוּר und תָּמִים auf, so tritt die Situation noch viel schärfer hervor, wenn man die gewiß verderbte Stelle des MT. nach der LXX ergänzt und mit Wellhausen und Driver liest (vgl. Kautzsch zur Stelle) (V. 41): Da rief Saul: „Jahwe, du Gott Israels, weshalb hast du deinen Knechten nicht geantwortet? Wenn diese Verschuldung an mir oder meinem Sohne Jonathan haftet, Jahwe, du Gott Israels, so laß Urim (אוּרִים) erscheinen; haftet sie aber an deinem Volke Israel, so laß Tummim (תֻּמִּים) erscheinen!" Da wurden Jonathan und Saul getroffen, das Volk ging frei aus.

Es muß also Urim erschienen sein, wie oben das *ḥas* auf Jonas fiel. Daß خسّ in gewissem Sinne einen Gegensatz zu تمّ bildet, beweist die Glosse bei Muḥīṭ el Muḥīṭ (s. v. خسّ): والعامّة تستعمل خسّ بمعنى نقص.

Herr Prof. Dr. A. Fischer schreibt mir:

„Die Verbindung خسّ وتمّ ist mir, soweit mir erinnerlich, niemals vorgekommen. Daß aber diese zwei Wurzeln, einzeln genommen, schon in der alten Sprache von „Lospfeilen", „Losanteilen" etc. gebraucht wurden, zeigen die Lexika (s. besonders Lane, sub تمم II und sub خسس I. IV. X und خَسِيس), sowie folgende Stellen:

فَقُلْتُ لَهَا لَا تَرْجُبِيهِ فَإِنَّهُ هُوَ الْوَعْدُ مِنْ جِنْسِ الْقِدَاحِ الْخَسَائِسِ

Digitized by Google

„Et dixi ei: ne magni eum aestima [sic!], est enim sors inanis e genere sortium ludi viliorum“ (Vilmar, De Quṭrubo commentatio, p. 40, wo الحسابس wohl nur ein Druckfehler ist);

عَيَّرْتُمُونِى بِلا ذَنْبٍ جُوارَكُمْ هذا نَصِيبٌ مِّنَ الجِيرانِ مَخْسُوسُ

„Ihr habt mich wegen eurer Schutzgemeinschaft geschmäht, ohne daß ich gefehlt hatte; das ist ein elendes einem seitens seiner Schutzgenossen widerfahrendes Geschick“ (Mutalammis, ed. Vollers, Nr. IV, 18, verbessert von Barth, in dieser Zeitschrift, oben S. 221, 3);

أُخَيِّرُ أَصْحابِى فَمَن كانَ مِنهُمُ خَسِيسًا عَلَى أَجْزائِهِ زِيدَ أَعْظُمَا

„Ich lasse meine Genossen wählen; hat dann einer von ihnen nur minderwertige Stücke (des geschlachteten Kamels), so werden ihm noch einige Anteile (Knochen?) zugelegt“ (Aš̄ār al-Huḏalīīn, ed. Kosegarten, Nr. ١٠١, ٥; vgl. Huber, Meisir, 25, wo die Übersetzung „ist dann einer von ihnen aus Habsucht mit seinen Stücken nicht zufrieden“ offenbar irrig ist), und

إِنِّى أُتَمِّمُ أَيْسارِى وأَمْنَحُهُمْ مَثْنَى الأَيادِى وأَكْسُو الجَفْنَةَ الأُدُما

„Ich mache die Zahl meiner Mitspieler beim Maisir-Spiel voll und schenke ihnen doppelte Gabe (d. h. die vom Kamel übriggebliebenen Anteile) und fülle die große Schüssel mit Zubrot“ (Nābiṛa, ed. Ahlwardt, Nr. ٢٣, ١٢; vgl. außer den von Ahlwardt mitgeteilten Zitaten noch Ḥamāsa ٢٦٥, 21, Ibn Duraid, Ištiqāq, ٤١, 1 und Landberg, Primeurs arabes, I, ٣١; hinsichtlich der verschiedenen Deutungen von تتميم vgl. Huber, Meisir, 14. 42 und 55, hinsichtlich der Deutungen von مثنى الايادى außer den Lexicis gleichfalls Huber, 43)“.

Digitized by Google

The Indian Kings named Śilāditya, and the Kingdom of Mo-la-p'o.

By

Vincent A. Smith.

In my recently published work on Indian history[1]) I have dealt briefly with king Śilāditya of Mo-la-p'o in the following passage:—"Very little is known about the history of India during the second half of the sixth century. It is certain that no paramount power existed, and that all the states of the Gangetic plain had suffered severely from the ravages of the Huns; but, excepting bare catalogues of names in certain local dynastic lists, no facts of general interest have been recorded.

The story of a certain king of one of the many independent states which existed during those troublous times deserves notice, not for its intrinsic importance, but on account of the serious misinterpretation to which it has been subjected by several eminent scholars. Hiuen Tsang, in the course of his extensive travels, visited, about 640 A. D., a kingdom at the head of the Gulf of Cambay, which he calls Mo-la-p'o. The capital was situated on a bend of the river Mahi, which enters the Arabian Sea near Cambay.[2]) The countries of Kachchh (Cutch) and Ānandapura (now in the Baroda State) were dependencies of Mo-la-p'o, which was a rich and prosperous region inhabited by men of exceptional intelligence and learning. The kingdom thus described clearly corresponded with the modern Bombay districts of Kaira (Kherā) and Ahmadābād, together with parts of Baroda and some adjoining territory.

The pilgrim ascertained from the records of this kingdom that sixty years before his visit, or in 580 A. D., the king had been named Śilāditya, a man of eminent wisdom and great learning, a devout Buddhist, and so careful to preserve animal life that he

1) *The Early History of India from 600 B. C. to the Muhammadan Conquest, including the Invasion of Alexander the Great*, by Vincent A. Smith (Oxford, at the Clarendon Press, 1904; pp. 279, 280). I follow M. Chavannes in using the spelling Hiuen Tsang.

2) Properly "Khambāyat".

Digitized by Google

caused the drinking water for his horses and elephants to be strained, lest perchance any creature living in the water should be injured. This pious prince had reigned for more than fifty years.

This interesting, but wholly detached, bit of information about a local Rāja in Western India during the sixth century has been pressed into the service of the general history of Northern India in an unjustifiable manner. The Chinese name Mo-la-p'o having been transliterated as Mālava, several learned writers have rashly assumed that this Śīlāditya was king of Mālava, or Central India, the country around Ujjain; and Mr. Beal actually dubs him as "Sīlāditya of Ujjain." A glance at the map and perusal of the pilgrim's text are sufficient to show that Mo-la-p'o, whatever be the correct transliteration of the name, had nothing to do with Mālava (Mālwā), which province lay on the other side of the Āravalli mountains. The Śīlāditya of Mo-la-p'o had no political connexion with Harsha-Śīlāditya of Kanauj and Thanēsar, or with the history of Northern India. These obvious remarks suffice to demolish a large structure of purely imaginary history, built upon the assumption that Mo-la-p'o was identical with Mālwā."[1])

In the pages of a general history I could not fully explain the grounds of my statements, and I propose to set them forth in this article in a manner which will, I venture to think, convince all readers that an unfortunate blunder committed, first by Vivien de Saint-Martin and Stanislas Julien, and adopted by Mr. Beal and his annotator Dr. Burgess, has grievously misled several eminent Indian scholars, and has involved the history of India during the seventh century in needless confusion.

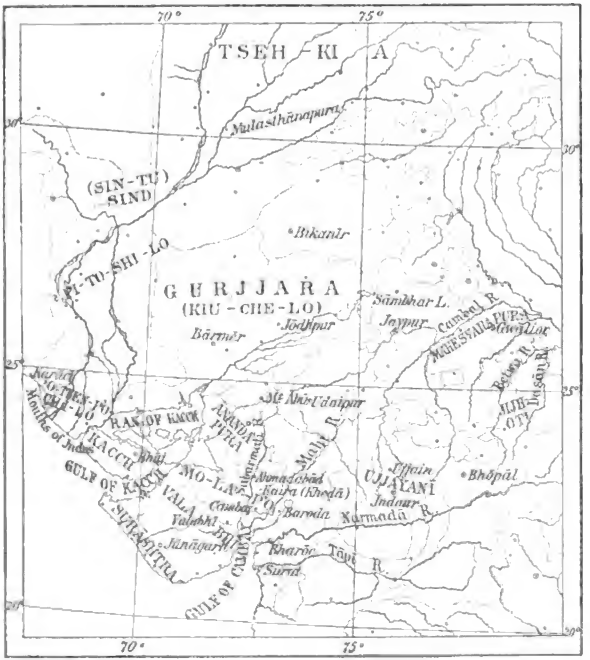
The first thing to settle is the true position of the kingdom of Mo-la-p'o, which Mr. Beal and Dr. Burgess, following the French authorities, rashly identified with Mālava, the state of which Ujjain (Ujjayinī) was the capital. The Chinese characters transliterated as Mo-la-p'o undoubtedly *might* be the equivalent of Mālava, and, if the context permitted that interpretation, it might stand. But there is no necessity to take Mālava as the proper rendering of Mo-la-p'o; for other renderings are quite possible, as, for instance,

---

1) Hiuen Tsang, bk. xi, in Beal, *Records*, ii. pp. 260—70; where the footnotes are not illuminating. Dr. Stein states that "Kalhaṇa, himself, in a subsequent passage clearly designates this Vikramāditya-Harṣa as the father of *king Śīlāditya-Pratāpaśīla, whom we know from a statement of Hiuen-Tsiang to have flourished as ruler of Mālava (Ujjain) about sixty years before his own time*, i. e. *about* 580 A. D." (transl. *Rājat*, vol. i, p. 66). The statement italicized is quite erroneous. Dr. Hoernle, being misled in the same way, has permitted himself to indulge in much fanciful speculation ("Some Problems of Ancient Indian History," in *J. R. A. S.* 1903, pp. 545—70, especially p. 553). His notion that Hiuen Tsang confounded Śīlāditya with Vikramāditya (p. 565) has no substantial basis. Max Müller (*India*, p. 278) was also led astray by Mr. Beal's blunder.

Digitized by Google

the medial *l* of the Chinese name may represent an Indian *r*.[1]) The context most certainly does not allow us to represent Mo-la-p'o by Mālava, and anybody who reads Hiuen Tsang's text with care must see that the current rendering is inadmissible, notwithstanding the weight of authority by which it is supported. The persistent unanimity with which the error of Mr. Beal, Dr. Burgess and their



French predecessors, has been adopted by all English writers on the subject seems to be due to the fact that Mr. Beal, (whose

1) In Chao Ju-kua's ethnographical work, the *Chu-fan-chih*, written about 1205 A. D., or a little later, the name Mā-la-va is transliterated Ma-lo-hua (*J. R. A. S.*, 1896, p. 488). The reader will please note that *ch* in Chinese words has the English sound, that of the French *tch*, or German *tsch*. Although I greatly dislike the use of the arbitrary symbol *c* for the Sanskrit च, English *ch*, I have felt bound to employ it in writing Indian words.

Digitized by Google

version of the *Travels* is that usually consulted in England and India), having on page 260 (Vol. II) transliterated the syllables Mo-la-p'o by Mālava, substitutes "Mālava" for the Chinese form in the subsequent pages, and heads page 261 in capital letters "Siladitya of Ujjain". Unsuspecting readers, whose attention had not been directed specially to the question of identification, have accordingly quoted Hiuen Tsang's observations as referring to the kingdom of Mālava, of which Ujjain was the capital. But in reality the state, of which the chief city was Ujjain, is clearly distinguished by the pilgrim from the kingdom of Mo-la-p'o, the position of which is defined by him in the most unmistakeable manner. I say that the definition is unmistakeable, notwithstanding the fact that some errors or corruptions have crept into the Chinese text. But these defects in the text are not sufficient to throw the slightest doubt upon the true position of the kingdom of Mo-la-p'o, as shown in the accompanying map.

I now proceed to justify these positive assertions by showing what it is that Hiuen Tsang really states concerning the relative position of Mo-la-p'o and the surrounding kingdoms.[1])

The pilgrim approached Mo-la-p'o from the south that is to say, from Bharukaccha, the famous port near the mouth of the Narmadā, commonly known as Broach, and more accurately as Bharōc, which is situated in N. lat. 21° 43′, E. long. 73° 2′. No doubt is possible that the kingdom of Po-lu-kie-che-po, which Hiuen Tsang reached after crossing the Narmadā (Nai-mo-to) river, was that of Bharukaccha. He proceeds to say (*Beal*, II, 260) that "going from this north-west about 2000 *li*, we come to the country of Mo-la-p'o".

This statement very clearly, and as will presently be shown, quite accurately, places the kingdom of Mo-la-p'o to the north-west of that of Bharukaccha.

But the alleged distance of 2000 *li* is absurd. Reckoned in miles it would be equivalent to about 350 English miles, and estimated in day's journeys, at the rate of 50 *li per diem*,[2]) it

1) Cunningham (*Anc. Geogr.* p. 491) supposed the town of Dhār, or Dhārānagara, to represent the capital of Mo-la-p'o; and, starting from this erroneous premiss, arrived at many equally mistaken conclusions. It does not seem necessary to enter upon the formal discussion and refutation of theories based upon a fundamental error.

2) "Un autre point qui vaut aussi la peine d'être relevé est le sens exact de cette indication perpétuellement répétée dans le journal de Hiuen-tsang: "cinquante *li* ou environ". Prise à la lettre, elle correspondrait à dix-sept kilomètres au plus . . . Mais Hiuen-tsang n'arpentait pas, que nous sachions, sa route: il comptait simplement par étapes, par la bonne raison qu'il ne pouvait compter autrement. "Environ cinquante *li*" est l'approximation dont il se sert couramment pour désigner la longueur d'une journée de marche, laquelle, bien que fort variable, était et est encore en moyenne de quatre de nos lieues." (Foucher, *Notes sur la géographie ancienne du Gandhâra*, Hanoi, 1902, p. 20.)

Digitized by Google

would correspond to forty day's travelling. Evidently there is a clerical error in the figure, which may be conjecturally amended to 200.

The description of Mo-la-p'o which follows permits of no uncertainty as to the position of that kingdom. The capital, (according to Beal), was defended (or "supported") on the south-east (or „south and east") by, or, according to Julien, was situated to the south-east (*située au sud-est de*) of, the Mo-ho river. This stream is clearly the well known river Mahī, which enters the Gulf of Cambay (Khambāyat) from the north-east. To emphasize still more plainly the true situation of Mo-la-p'o, a Chinese commentator cited by Mr. Beal explains that the country is the same as the southern Lo-lo country. Lo-lo, which Mr. Beal renders by "Lāra", is evidently Lāṭa, the well-established name of Gujarāt.

In due course, Hiuen Tsang proceeds to describe various neighbouring kingdoms. "Going north-west", he observes, "from the country of Mo-la-p'o, after passing over 300 li or so, we come to the country of K'ie-ch'a (Kaccha)" (*Beal*, II, 263). Julien's version (II, 161) agrees. Hwui-li's *Life of Hiuen Tsiang* (*Beal*, p. 149; *Julien*, p. 206) defines the relative situation of Mo-la-p'o and Kaccha in the same sense. Julien's translation of the *Vie* states that "de là il fit trois cents li au nord-ouest, et arriva au royaume de Ki-tch'a". Mr. Beal substitutes "three days" for "300 li", and translates "from this, going north-west three days, we come to the kingdom of K'ie-Ch'a". Both translators agree that Kacch lay a short distance to the north-west of Mo-la-p'o, amounting to fifty or sixty English miles, or, at the most, six days' journey. Mo-la-p'o, as has already been shown, was situated to the north-west of the kingdom of Bharukaccha. We now learn further that it was to the south-east of Kaccha, and consequently between the countries of Kaccha and Bharukaccha, as shown in my map.

These undoubted facts are sufficiently intelligible and conclusive; but they do not stand alone, and are supported by much other evidence. The province of Kaccha (Cutch), the pilgrim tells us, was a dependency of Mo-la-p'o, which also exercised sovereignty over a second small subordinate state named 'O-nan-to-pu-lo, or Ānandapura, which must necessarily have adjoined Mo-la-p'o. Hiuen Tsang places this dependent province of Ānandapura 700 li to the north-west of Valabhī. The position of Valabhī, the modern Walā in the peninsular of Kāṭhiāwāṛ, being perfectly well-known, a glance at the map shows that there must be an error in the text. A line drawn to a distance of 700 *li* (120—140 English miles) in a north-westerly direction from Valabhī would bring us to the neighbourhood of Bhūj in Kacch. But when the text is corrected by reading "north-east" (*ie.* between north and east), for "north-west", the distance proves to be correct, and we find ourselves at Vaṛnagar, situated midway between Ahmadābād and Mount Ābū.

Digitized by Google

Now Varṇagar (Vaḍnagar) is proved by "irrefragable evidence", as Mr. D. R. Bhandarkar justly observes, to be the same as Ānandapura; and inspection of my map shows that, as might be expected, the two provinces of Kaccha and Ānandapura, which were dependent on Mo-la-p'o, adjoined the dominant state, the former on the north-western, and the latter on the northern side.[1])

It is thus established beyond the possibility of doubt that Mo-la-p'o was a kingdom of Western India lying between Bharukaccha (Bharōc), Valabhī (Walā), Kaccha (Kacch or "Cutch"), and Ānandapura (Vaḍnagar); and that, consequently, it could not be identical with Mālava, of which Ujjayinī (Ujjain) was the capital.

This proposition, abundantly proved as it is by the foregoing argument, is further confirmed when we examine Hiuen Tsang's definition of the position of the kingdom of Ujjayinī, or U-she-yen-na (*Beal*, II, 270; *Julien*, II, 167). The pilgrim deduces the situation of this kingdom from that of the kingdom of Gurjjarā (Kiu-che-lo, *Beal*; Kiu-tche-lo, *Julien*); and the true position of Gurjjarā or Gurjjara has been demonstrated by Mr. D. M. Bhandarkar in the essay already cited.

"Going north", says Hiuen Tsang, "from the kingdom of Valabhī (Va-la-pi) 1800 *li* or so, we come to the kingdom of Kiu-che-lo (Gurjjara)". The bearing and distance are both correct, although of course the exact points from and to which the distance is reckoned are not known. The distance is equivalent to 300 English miles, or a little more, and a point some 300 miles to the north either of the town of Valabhī, or of the approximate frontier of the Valabhī State undoubtedly falls within the limits of the Gurjjara kingdom.

---

1) "The identification of Ānandapura with Vaḍnagar is based, in my humble opinion, on irrefragable evidence. The Vaḍnagar *praśasti* of the reign of Kumārapāla distinctly makes mention of the town by the name of Ānandapura, and speaks of it as containing a settlement of Brāhmaṇas called Nagara (*Ep. Ind.* I, pp. 295, 299, and 303). This is quite in accordance with the tradition current among Nāgar Brāhmaṇas that their original seat was Vaḍnagar (*Gujarāt Population* in the *Gazetteer of the Bombay Presidency*, Vol. IX, Pt. I, p. 13). Again, the Ālinā charters of A. D. 649 and 656 were issued to the same grantee who is described in the first as originally of Ānarttapura, and in the second as originally of Ānandapura (*Ind. Ant.* VII, 75 and 79). This means that Ānandapura was also known by the name of Ānarttapura. And, as a matter of fact, according to popular stories, Vaḍnagar was called Ānarttapura in the Trētā-yuga (*History of Gujarāt* in the *Gazetteer of the Bombay Presidency*, Vol. I, Pt. I, p. 6)." (Devadatta Ramkrishna Bhandarkar, "Gurjaras", p. 2 of reprint, *J. Bo. R. A. S.*, read 13th Nov. 1902.) "Verses 19—29 contain the praise of the ancient Brāhmanical settlement of Nagara or Ânandapura .... Ânandapura, which now is usually called Vaḍnagar, or in Sanskrit Vriddhanagara, lies in the Kherālu subdivision of the Kaḍi district, belonging to the Gaikovâd of Baroda. The earliest mention of its existence occurs in Hiuen Tsiang's Travels (*Si-yu-ki*, vol. II, p. 268). Somewhat later its name appears in the Valabhī land grants, and it is probably this Ânandapura where Śilāditya VI Dhrûbhaṭa issued his *śâsana* of (Gupta-) Saṁvat 447" (Vajeshankar G. Ojhâ and Bühler, *Ep. Ind. loc. cit.* p. 293).

Digitized by Google

Inscriptions prove that the kingdom or province of Gurjjara, at dates prior to the middle of the tenth century, included the region to the north-east of Jōdhpur, in the neighbourhood of the Sāmbhar Lake, and that it may be regarded as corresponding to Central and Northern Rājputāna. The capital, which is called Pi-lo-mi-lo by Hiuen Tsang, has not been identified, the attempts to fix it at various places being unsuccessful.

From Gurjjara, says the pilgrim, "going south-east 2800 *li* or so, we come to the country of U-she-yen-na" (Ujjayinī). The bearing is correctly stated, but the distance noted is excessive, and quite double the true distance, if the *li* be assumed to be equivalent to about 3/16th of an English mile of 1760 yards. The pilgrim's information was apparently derived from vague hearsay, which exaggerated the length of the route on account of the difficult marching through the wilds of the Āravalli ranges.

The kingdom of Chi-ki-to (Jejākabhukti or Jijhōti), now known as Bundēlkhaṇḍ, lay to the north of Ujjayinī at a distance of about 1000 *li*. Both direction and distance are approximately correct.

Going 900 *li* or so further north the traveller would arrive at the kingdom of Maheśvarapura, that is to say the Gwālior territory;[1]) and, if he returned to Gurjjara, and went northward, he would reach the river Sin-tu, and the kingdom of the same name, that is to say, Sind. The river Sin-tu was probably the lost Hakṛā, or Wahindah, rather than the Indus.

All these particulars permit of no doubt concerning the position of the kingdom of Ujjayinī in relation to other states, and it is obvious that Ujjayinī, otherwise known as Mālava (Mālwā), was remote and distinct from Mo-la-p'o. The king of the latter was a Kṣatriya by caste, and uncle (? father's brother) of the Rāja of Valabhī, who was son-in-law of the son of Rāja Harṣa-Śīlāditya of Kanauj and Thanēsar. But the ruler of Ujjain was a Brahman, well versed in the Hindu scriptures, and without belief in the law of Buddha, which found little favour in his dominions; whereas the population of Mo-la-p'o was fairly divided between the rival creeds, as also was that of the dependent provinces of Kaccha and Ānandapura. The distinction between Ujjayinī and Mo-la-p'o is so obvious that I feel almost ashamed to insist upon the proofs of such a patent fact in wearisome detail, but the necessity is forced

---

1) In Maheśvarapura "the sectaries principally belong to the Pāśupatas" (Beal, II, 271). Julien translates:—"Il y a plusieurs dizaines de temples des dieux, que fréquentent surtout les sectaires qui se frottent de cendres (*les Pāṃçoupatas*)". Compare the Gwālior inscription:—"*Mihirakul-êti-khyātô-bhaṅgô yah Paśupatim*;" "the lord of the earth, who is renowned under the name of Mihirakula, (and) who, (himself) unbroken [broke the power of] Paśupati." The verb is lacking in the text (Fleet, *Gupta Inscriptions*, pp. 162, 163).

Digitized by Google

upon me by the strange persistence of the erroneous opinion identifying the two kingdoms.

The original author of the blunder was Vivien de Saint-Martin,[1]) whose opinions on matters of geography were accepted by Stanislas Julien. The mistake thus authoritatively introduced was adopted by Mr. Beal, as well as by Dr. Burgess, who wrote many of the notes for Mr. Beal's version of Hiuen Tsang's *Travels*. But Dr. Burgess evidently was not altogether unconscious of the difficulties in the way of identifying two totally distinct kingdoms, which are separately described by the author whose text he was annotating, and his qualms have resulted in the production of some very odd notes, which I forbear from criticising in detail.

The foregoing commentary on Hiuen Tsang's account of Western India shows that his observations, as they stand in the text of the Travels, are by no means so erroneous as has been supposed. The only errors in the bearings are those which place Valabhī to the north of Kaccha (*Beal* II, 266), instead of the south; and Ānandapura to the north-west of Valabhī, instead of the north-east. Whether these mistakes are due to slips in the pilgrim's original notes or to clerical errors of transcription I cannot say. The absolute and relative positions of Kaccha, Valabhī, and Ānandapura both being certain, there is no doubt that the bearings referred to are erroneous as given in the text, and require correction in the manner proposed.

The estimated distances stated are clearly wrong also in two cases only; the intervals between Bharukaccha and Mo-la-p'o, and between Gurjjara and Ujjayinī being much exaggerated. The origin of these errors likewise cannot be explained with certainty.

But the admitted existence of these faults in Hiuen Tsang's text, whatever be their origin, does not in the least affect the facts that the kingdom of Mo-la-p'o lay to the north-west of Bharukaccha, to the south-east of Kaccha, and to the south of both Ānandapura and Gurjjara; whereas the kingdom of Ujjayinī lay a long way to the south-east of the last named state, and was totally distinct from Mo-la-p'o. The learned authors, therefore, who identify Mo-la-p'o with Mālava, meaning by the latter term the kingdom of Ujjayinī, are demonstrably mistaken; and the king Śilāditya of Mo-la-p'o who reigned sixty years prior to Hiuen Tsang's visit cannot possibly have been "Śilāditya of Ujjain", as Mr. Beal calls him.

I shall conclude by a brief notice of the false theories of Indian history which have been based upon the blunder committed by Vivien de Saint-Martin and his copyists.

The wildly unhistorical legends of the early books of the *Rājataraṅgiṇī* have been pressed into the service of the theorists and made to yield astonishing results. Kalhaṇa tells us that a

1) *Mémoire Analytique*, in Julien, *Mémoires sur les Contrées occidentales*, Vol. II, p. 403.

Digitized by Google

king of Kaśmīr named Pravarasena "replaced Pratāpaśīla, also called Śīlāditya, the son of Vikramāditya, who had been dethroned by enemies, in the kingdom of his father" (Bk. III, 330). Upon this passage Dr. Stein's comment is that "Śīlāditya-Pratāpaśīla can be identified with Śīlāditya of Mālava, whom Hiuen-tsiang (*Si-yu-ki*, II, p. 261) mentions as having flourished sixty years before his own time, and apparently indicates as the successor of Vikramāditya (*l. c.*, I, p. 108). Prof. M. Müller, *India*, p. 289, assigns to Śīlāditya hypothetically a reign from 550 to 600 A. D."

In the Introduction to his translation of the *Rājataraṅgiṇī* (Vol. I, p. 66), the same scholar observes:—"The reference which Kalhaṇa makes to the great Vikramāditya-Harṣa of Ujjayinī, in connection with the next reign, that of the poet Mātṛgupta, exposes a chronological error of equal magnitude. Kalhaṇa, true to his chronological scheme, identifies this king with the Vikramāditya whose victory over the Śakas he, in agreement with an old popular theory, supposed to be commemorated by the initial date of the Śaka era, 78 A. D. Yet Kalhaṇa himself, in a subsequent passage [as quoted above] clearly designates this Vikramāditya-Harṣa as the father of king Śīlāditya-Pratāpaśīla, whom we know from a statement of Hiuen-tsiang to have flourished as ruler of Mālava (Ujjain) about sixty years before his own time, *ie.* about A. D. 580."

We do not know anything of the kind. The king Śīlāditya who lived sixty years prior to Hiuen Tsang's travels was the Rāja of the small state of Mo-la-p'o in Western India, and had no concern with Ujjain, nor is there the slightest reason for connecting him with the Śīlāditya-Pratāpaśīla, mentioned by Kalhaṇa in his confused jumble of traditions.

Hiuen Tsang in Book II of his *Travels* (Beal, Vol. I, pp. 106—108) narrates mere folk-lore stories about a mythical king of Śrāvastī, named Vikramāditya, and remarks that "a little afterwards Vikramāditya-rāja lost his kingdom, and was succeeded by a monarch who widely patronised those distinguished for literary merit". The note to this passage (by Mr. Beal or Dr. Burgess?) contains the curious comment that "this would appear to be Śīlāditya of Ujjain, spoken of by Hiuen Tsiang (Book XI) as having lived sixty years before his own time". As there was no such person as "Śīlāditya of Ujjain", it is not worth while to criticize these observations in detail. For the same reason, Max Müller's discussion (*India*, pp. 288, 289) may be dismissed without further commentary.

A very ingenious, though unconvincing, essay by Dr. Hoernle dealing with some problems of ancient Indian history [1]) is open to destructive criticism from various sides; but at present I need only point out that his argument assumes throughout the identity of

1) "Some Problems of Ancient Indian History" (*J. R. A. S.*, 1903, pp. 545—70).

Digitized by Google

the kingdom of Mo-la-p'o with that of Ujjain. The learned author has succeeded in persuading himself of the existence of a person named "Śīlāditya, Vikramāditya's son", who was the "Mālava emperor" in 606 A. D., a purely imaginary creation, and has evolved a fanciful hypothesis that Hiuen Tsang confounded Śīlāditya and Vikramāditya (p. 566). Many pages would be required to prove in detail the unsubstantial nature of Dr. Hoernle's theories, but I trust that I may be excused from undertaking so unwelcome a task. Hiuen Tsang's account of Śīlāditya of Mo-la-p'o is perfectly clear and intelligible, being based upon local records, and has nothing whatever to do with any Vikramāditya. The Master of the Law is not responsible for the confusion in which European writers have involved a simple matter.

The name or title of Śīlāditya was very commonly assumed by Indian Rājas in the sixth, seventh, and eighth centuries. The list of the kings of Valabhī (*Ind. Ant.* XV, 273) includes no less than seven Śīlādityas. The most famous monarch of the name was Harṣa, or Harṣa-varddhana, Lord Paramount of Northern India from 606 to 648 A. D., who is always spoken of by Hiuen Tsang as Śīlāditya. He was the son of Prabhākaravarddhana, who was also called Pratāpaśīla,[1]) and had nothing to do with Śīlāditya of Mo-la-p'o. I have discussed his reign fully in chapter XIII of my book, to which I may be permitted to refer the reader.

1) Bāṇa, *Harṣa-Carita*, transl. Cowell and Thomas, p. 101.

Digitized by Google

Notizen.

Von

Siegmund Fraenkel.

1. Zu S. 664 ff. oben.

Die Kombination von יהבך mit أَهْبَة (S. 665, Mitte) wird auch lautlich dadurch gestützt, daß der sporadische Lautwandel (aramäisch י = arab. أ) sich in der Nachbarschaft von ה noch einmal findet, nämlich in der bekannten Gleichung ܝܗܠܐ = أَهْل. Vielleicht liegt ein ähnlicher Fall auch bei יָהִיר vor, wenn man dies zu عهر ziehen darf. Zu dem arabischen Lautbestande stimmt allerdings syr. ܥܗܪ = jüd.-ar. אחר Levy, Nhbr. WB. I, 56ª l. 32 Nr. 2 (dort wohl falsch erklärt). —

Mit seiner Bemerkung über das angeblich arabische, in Wirklichkeit aramäische יהבא ist Fischer, wie ja schon durch den Eingang der Nachricht des Midraš deutlich wird, zweifellos im Rechte.[1]) Dagegen bedürfen seine grammatischen Notizen S. 666, Anm. 1 der Richtigstellung. 1. גמלאי kann niemals „die Kamele" bedeuten. Die entgegenstehenden Angaben in der sehr unzuverlässigen Abhandlung von Levias (Zeitschr. f. hebr. Bibliogr. 5, S. 92—94), durch die Fischer irre geführt worden ist, beruhen auf Mißverständnissen oder Textkorruptionen. 2. Das א am Anfange von אגמלאי ist kein prosthetischer Vokal, sondern = עַל (Nöldeke, Mand. Gramm. 58 Anm. 2).[2])

1) Unter ערביא ist in jüdischen Schriften häufig die römische Provinz Arabia zu verstehen.

[2) Dieselbe Belehrung läßt mir brieflich W. Bacher zu teil werden, unter Hinweis auf Levias, Grammar, § 170. Auch Dalman, Grammatik, S. 180, 4 v. u. wäre zu vergleichen. Die Behandlung des *l* von עַל in diesen ostaramäischen Idiomen zeigt also eine gewisse Ähnlichkeit mit der des *l* von عَلَى in verschiedenen neuarabischen Dialekten. Vgl. Spitta, Grammatik, §§ 10, b und 83, b, 5; Reinhardt, Ein arab. Dial. gespr. in 'Omān und Zanzibar, §§ 8, 1, b und 175 ff; Landberg, Proverbes et dictons, 413, und Dialectes de l'Arabie Méridionale, vol. I, p. 163, 3 v. u.; auch Stumme, Grammatik des tunis. Arabisch, § 169, 5; Meissner, Neuarab. Geschichten aus dem Iraq, §§ 2, 7 und 47, a, 3; Socin, Diwan

Digitized by Google

2. Zur Fabel von Wolf und Kranich

(diese Zeitschrift 57, 660).

Zu den verschiedenen von Hertel gesammelten Fassungen dieser Geschichte kann noch eine hinzugefügt werden. Genes. Rabb. Per. 64 g. E.: Rabbi Josua b. Chanina trug, um das Volk von einer Empörung gegen die Römer zurückzuhalten, Folgendes vor:

Einem Löwen, der seine Beute zerfleischte, blieb ein Knochen im Halse stecken. Da sagte er: „Wer kommt und ihn herauszieht, den belohne ich". Es kam nun das ägyptische Rebhuhn, das einen langen Schnabel hat, und zog den Knochen mit seinem Schnabel heraus. Als es dann aber sprach: „Gieb mir meinen Lohn", da sagte der Löwe: „Gehe und freue dich sagen zu können, daß du unversehrt aus dem Rachen des Löwen gekommen bist, so wie du hineinkamst".

Bemerkenswert an dieser Variante ist, abgesehen von der Einführung eines in den sonstigen Fassungen nicht auftretenden Vogels, besonders auch, daß sie mit den indischen Erzählungen vom Löwen handelt und nicht wie die griechische und lateinische vom Wolfe. Vielleicht ist auch hier ein alter, durch persische Vermittelung zu erklärender Zusammenhang, wie bei der Fabel von dem Kamel, das Hörner sucht (Nöldeke, Erzählung vom Mäusekönig, S. 10).

---

aus Centralarabien, Teil III, § 167; Stumme, Märchen u. Ged. aus Tripolis, Teil II, § 175 u. a. Ansätze zu dieser fortschreitenden Verkümmerung von على finden sich schon im Altarabischen in Bildungen wie عَلَرْضٍ für عَلَى الأَرْضِ und عَلْمَاءٍ für عَلَى المَاءِ; vgl. Sîb. II, S. ٣٨١, 3 und dazu Jahn; Mufaṣṣal S. ١٩٧, 3 und dazu Ibn Jaʿîš II, ١٣٩٩, 9; Anbārī, Asrār ١٩٩, 16; Kāmil ٩١٩, 14; Ḥamāsa ٣٠, 6 v. u. etc. A. Fischer.]

Digitized by Google

Der hebräische Vokalname Melopum.

Von

W. Bacher.

In einer „didaktischen Studie“ zum hebräischen Leseunterrichte, die N. Adler, Lehrer in Fürth, im März d. J. im Anschlusse an „Hebräische Buchstabenbilder“ herausgab, fand Eberhard Nestle eine übrigens ganz unwissenschaftliche Liste der Namen der hebräischen Vokalzeichen und in dieser Liste für ֻ (*ŭ*) die Benennung „Melupum“, unmittelbar nach „Schuruk“, der Benennung des וּ (*ū*). Von diesem Kuriosum ausgehend, stellte er (oben S. 597—600) in einer, mancherlei Angaben darbietenden interessanten kleinen Studie die Tatsache fest, daß in Bezug auf den Terminus „Melupum“ ein sonderbarer Widerstreit zwischen den grammatischen Schriftstellern obwaltet, speziell daß jüdische Grammatiker mit demselben Terminus auch das gewöhnlich Cholem genannte Vokalzeichen benennen. Um diese Sonderbarkeit der grammatischen Terminologie zu beleuchten, will ich eine kurze Geschichte der Anwendung des Ausdruckes Melopum (so muß es richtig heißen: מְלֹא־חֹם)[1] bieten, welche die von Nestle festgestellte Tatsache vielleicht weniger auffallend erscheinen lassen wird.

I. Von den ältesten Zeiten bis Joseph Kimchi (excl.).

In diesem Zeitraume, der mit der Terminologie der Massora beginnt und durch die Neuerung Joseph Kimchi's und seiner Söhne schließt, kannte die hebräische Grammatik nur sieben Vokale (resp. Vokalzeichen), die sogen. „sieben Könige“. Kurzes *o* (*ŏ*) wurde mit demselben Zeichen geschrieben und also mit demselben Namen (Kamez) benannt wie langes *a* (*ā*); die Vokalzeichen gründeten sich auf die Qualität der Vokale, die Quantität war ganz unberücksichtigt geblieben. Zwischen ֻ — und וּ bestand nur ein orthographischer Unterschied, ebenso wie, und das bleibt so auch in

1) Die richtigere Aussprache wäre: Melophum. Ich selbst behalte das *p* bei, um nicht zu sehr von Nestle's Schreibung abzuweichen.

Digitized by Google

der Folgezeit, zwischen ֹ— und וֹ. In der ältesten Liste der sieben Vokale, die sich in Aharon Ben Ascher's Dikduḳe Ṭeamim (ed. Baer und Strack, p. 12) findet, heißt der 5. und 6. חֹלָם und שֻׁרֶק (ursprünglich offenbar חֶלֶם, שֶׁרֶק; die vorliegende Punktation der zwei Worte ist spätern Datums). In dem Paragraphen selbst, dem diese Liste angehängt ist, werden die Vokale Cholem und Schurek nur als נְקֻדָּה אַחַת („ein Punkt") und als אי bezeichnet. Die Massora parva zu II Sam. 6, 23 drückt die Angabe, daß מוֹתָהּ sonst nicht vorkommt und das gleichbedeutende מוּתָהּ sich auch nur einmal (I Sam. 4, 20) findet, so aus: לית מלא פום וחד קבוץ פום. Das Cholem heißt also Melō-pum [1]) (Fülle, vollständige Öffnung des Mundes), das Schurek Kibbuz-pum (Zusammenziehung des Mundes). Dieses Wortpaar ist eines der Paare, welche die große Massora in einer Liste zusammenstellt (Ochla we-Ochla N. 55, S. 58 ed. Frensdorff), mit der Überschrift: כ"א זוגין מן חד וחד מלא פום וחד קבוץ פום (ebenso Massora ed. Ginsburg, ג 529a). In der Massora finalis (י, 13) steht dafür: כ"א זוגין חד אוֹ וחד אי. S. auch ZDMG. 49, 16, Anm. 6. — Der karäische Lexikograph David b. Abraham hat für Cholem und Schurek nur die Bezeichnungen אוֹ und אי. Bei den Schülern Menachem b. Saruk's, in ihrer Streitschrift gegen Dunasch b. Labrāt, heißt Cholem „der Punkt über dem Waw" (בנקודה על הוויו), Schurek der „Punkt im Waw" (הנקודה בתוכה). Jehudi b. Schescheth, der Schüler und Verteidiger Dunasch's, nennt den letzten Vokal im Worte גָּלְגּוֹת so: מלאפום נקוד נמשל. — Jehuda Ḥajjūǧ in seinen zwei arabischen Werken über die schwachen und doppellautigen Verba bezeichnet sowohl Cholem als Schurek mit dem arabischen Verbum ضمّ (aus dem der arabische Vokalname ضمّة gebildet ist). Aber er sagt auch einmal: مضموم بالحلم; einmal auch (ed. Jastrow, p. ٢١ unten) مضموم حلم او شرك او قبض (s. Die grammatische Terminologie des Ḥajjūǧ, S. 18). Abulwalīd Merwān Ibn Ǧanāḥ gebraucht innerhalb des arabischen Kontextes die hebräischen Vokalnamen חלם und שרק (s. z. B. Kitāb al-uṣūl, ed. Neubauer, Kol. 476, Z. 30). Von den beiden Übersetzern Ḥajjūǧ's, beide

1) Wahrscheinlich wurde der erste Bestandteil des Ausdrucks ursprünglich מְלֹא (*melō*) ausgesprochen, war also auch aramäisch gleich dem zweiten Bestandteile (פום); vgl. b. Aboda zara 79a: מלא אצבעות. Jedoch gewöhnte man sich später wohl daran, jenen hebräisch auszusprechen. Vgl. das bei Levy (Wb. zu den Targumim II, 37a) verzeichnete Beispiel aus dem paläst. Targum zu Num. 35, 17: מילוא ידא. Der unten zu erwähnende Grammatiker Abr. Balmes punktiert מָלְאָ פוּם (*malē-pum*); er sah also im ersten Bestandteil des Ausdruckes ein Adjektivum.

Digitized by Google

große Grammatiker, wendet der eine, Moses Ibn Ǧiḳaṭilla, nur חלם und שרק an; der andere, Abraham Ibn Esra, bedient sich auch des Ausdrucks מלאפום. Für بالضم bei Ḥajjūǧ (ed. Jastrow, p. ٥, Z. 10), wofür Ibn Ǧiḳaṭilla בשרק hat, setzt Ibn Esra: בקבוץ ומלאפום. Gemeint ist der *ū*-Vokal des יְהוּא, für den also Ibn Esra den aus קבוץ סום (s. unten) gekürzten Namen, die genaue Übersetzung des arabischen ضَمّ, anwendet, außerdem aber das altmassoretische מלא סום hinzusetzt. Ibn Esra ist also der erste, der — wenigstens hier — das Schurek „Melopum" nennt.[1]) Doch hatte dies auf den grammatischen Sprachgebrauch zunächst keine Wirkung; Ibn Esra selbst sagt in seinen grammatischen Schriften ausdrücklich, daß das Cholem auch מלא סום, das Schurek auch קיבוץ סום genannt werde (s. mein Abraham Ibn Esra als Grammatiker, S. 62 f.). In dem auf Jehuda Ibn Balaam zurückgehenden Werke מעמי המקרא (ed. Mercier p. 13 b)[2]) ist in der Liste der Vokale als erster genannt: חולם מלא סום (mit dem Zusatze: לפי שהוא ממלא הפה), als letzter: שורק, mit der ausdrücklichen Angabe, daß dieser Name sowohl die Schreibung —, als die Schreibung ו betreffe (ג' נקודות מלמטה זו על גב זו וחילופם עושים נקודה בתוך ה"וו ושם אחד להם).

In dem vorkimchischen Zeitraume war also מלאפום — abgesehen von dem vereinzelten und unsichern Beispiele bei Ibn Esra — ausschließlich Bezeichnung des Cholem.

II. Von Joseph Kimchi bis Elia Levita (incl.).

Joseph Kimchi, einer der ersten Propagatoren der in Spanien zur Blüte gelangten hebräischen Sprachwissenschaft, verfaßte — in den Spuren seines ältern Zeitgenossen Abraham Ibn Esra wandelnd, aber mit größerem didaktischen Geschicke — ein Lehrbuch der hebräischen Sprache (ספר זכרון, von mir 1888 in den Schriften des Literaturvereins Mekize Nirdamim herausgegeben). In dieser Grammatik (S. 17) erscheint zum ersten Male die Einteilung der Vokale in fünf lange und fünf kurze, wodurch die bisher auf Grund der Punktation als feststehend angenommene Zahl der Vokale um drei vermehrt und die Lehre von den Vokalen, welche

1) Vielleicht aber meint Ibn Esra auch hier mit מלאפום das Cholem; nur muß man annehmen, daß er die von Ḥajjūǧ gegebene Regel über die Aussprache des Schewa auch auf solche Fälle bezieht, in denen dem Schewa ein Guttural mit Cholem folgt (z. B. בְּעוֹר). Allerdings bietet H. nur Beispiele mit Schurek.

2) S. meinen Aufsatz in der Grätz'schen Monatsschrift, XXXIV (1885), 468—480, 497—504.

Digitized by Google

bisher die Quantität nicht berücksichtigte, von Grund aus umgestaltet wurde. Diese, durch das Vorbild der von Joseph Kimchi gekannten lateinischen Grammatik angeregte Neuerung mußte auch auf die Nomenklatur der Vokale (resp. ihrer Zeichen) eine umgestaltende Wirkung ausüben. Joseph Kimchi selbst nennt den langen Vokal אֹ Cholem (חולם), den langen Vokal וּ: שורק בו"ו (Schurek mit Waw), den kurzen Vokal —: שורק בלא ו"ו (Schurek ohne Waw). In zwei Handschriften findet sich beim letzten Vokal der — wahrscheinlich von Moses dem Naḳdan herrührende und durch Moses Kimchi beeinflußte — Zusatz: וכונה קבוץ שפתים (d. i. das קבוץ פום der Massora und Ibn Esra's). Dieser Zusatz zeigte die Differenzierung der beiden, in dem vorigen Zeitraume üblich gewordenen Namen des *u*-Lautes: שורק wird Name des langen, קִבּוּץ der Name des kurzen Vokales. Diese Differenzierung ist trotz der noch zu erwähnenden Schwankungen siegreich geblieben und hat auch heute, wenn die Vokalzeichen hebräisch bezeichnet werden, allgemeine Geltung. Bei Moses Kimchi, dessen Grammatik besonders in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts das am meisten benutzte Lehrbuch des Hebräischen wurde, heißt *ū*: שׁוּרֶק, *ŭ*: קִבּוּץ שְׂפָתַיִם; *ō*: חוֹלָם. Dieselben Namen hat David Kimchi im Michlol, zu Beginn der Abteilung über die Verba (ed. 1545, p. 48a). Den Namen מלאפום nennt keiner der drei Kimchis. Das in Jemen am Ende des 14. Jahrhunderts verfaßte und von J. Derenbourg unter dem Namen „Manuel du Lecteur (המוריית הקורא) herausgegebene anonyme massoretisch-grammatische Lehrbuch nennt als ersten der Vokale (p. 54): חולם והוא הנקרא מלא פום. Bei Samuel b. Meir, dem Enkel Raschi's — was hier nachträglich bemerkt werden möge — heißt das Cholem: Melopum (s. Rosin, R. Samuel b. Meir als Schrifterklärer, S. 130). — Den Ausdruck מלא פום wendet auch Elija Levita, mit dem dieser Zeitraum abschließt, nicht an. Er gebraucht für *ō*, *ū* und *ŭ* die Namen Cholem, Schurek, Kibbuz (s. z. B. Massoreth-Hamassoreth, ed. Ginsburg, S. 152 ff.; im Bachur (S. 52b, 77a, ed. Mantua) setzt er statt Kibbuz: שלש נקודות („drei Punkte"), welcher Ausdruck in alter Zeit das Segol bezeichnete (so bei Ben Ascher, David b. Abraham, s. Die gramm. Terminologie des Ḥajjûǧ, S. 18; bei Tobija b. Elieser, s. Buber's Einleitung zum Lekach Tob, S. 29f.). S. auch sein Perek Schira, Venedig 1546, p. 49b: במקום שורק שלש נקודות. — Levita's Zeitgenosse Abraham Balmes erwähnt in seiner gelehrten Grammatik Miḳneh Abram (Venedig 1523), der Vokal קבוץ שפתים (welchen Namen er von M. Kimchi übernimmt) heiße auch שׁוּרֶק קָטָן, sowie שלש נקודות. Diese Namen für *ŭ* (ֻ) werden uns auch im nächsten Zeitraume begegnen. — Bei Balmes treffen wir zum ersten Male die ausdrückliche Anführung der

Digitized by Google

Ansicht, daß das Schurek (*ū*) auch מלא פום[1]) heiße. Die Stelle lautet:[2]) ושורק כי בו המבטא שורק בשפתיו כמו על שריקות עדרים ולכן ש מי שקראו מלאפום כי במוצאו המבטא קובץ על שפתיו כאיש מלא פיהו. Für das Cholem nennt Balmes den Namen Melopum nicht, aber es ist aus einigen seiner Äußerungen ersichtlich, daß dieser Name nach ihm in erster Reihe dem Vokale Cholem zukommt. So beginnt er eine Erörterung über das Schurek (*ū*) mit den Worten: והשורק ופני שבו מלא פום אלא שאינו כמו בחולם . . . Ein von Balmes selbst erfundener Terminus ist קמץ מלא פום für *ŏ*. Er sagt darüber: והקמץ מלא פום נקרא כן כי מוצאו דומה לחולם במלואו ונקרא קמץ חטוף שבקריאתו נראה המבטא כחוטף. In dieser letzteren Anwendung des Ausdrucks fand Balmes keine Nachfolge; hingegen beweist die Stelle über das Schurek, daß man schon vor Balmes hie und da nicht das Cholem, sondern das Schurek Melopum nannte. Das scheint damit zusammenzuhängen, daß der Ausdruck nicht in der ursprünglichen Bedeutung („volle Mundöffnung") verstanden wurde, sondern daß man dabei an den „vollen Mund" dachte (wie ihn Balmes auch ausdrücklich umschreibt) und die Gebärde des vollen und dabei sich schließenden Mundes bei der Aussprache des *ū*, nicht des *ō* erkannte.

III. Vom sechzehnten Jahrhundert bis zur Gegenwart.

Die Benennung des langen *u*-Lautes (או) mit Melopum findet sich noch vor Balmes bei den zwei christlichen Autoren, die Nestle anführt. Beide, sowohl Pellicanus als Nigri, geben an, מְלוּא פִים sei der Name des או, שֻׁורִק der des אֻ (a. a. O., S. 599). Offenbar haben sie dies von ihren jüdischen Lehrern überkommen. Man hat also in jüdischen Kreisen Deutschlands in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts die Benennung שורק auf den kurzen *u*-Laut beschränkt und diesen *ü* gesprochen (wie ebenfalls Pellicanus und Nigri angeben), die Benennung מלאפום hingegen dem mit ו geschriebenen (langen) *ū* zugewiesen. Die Aussprache מְלוּפִים (Pellicanus transkribiert: *mellupim*, Nigri: *meluppim*) beruht auf der, auch bei den übrigen Vokalnamen angewendeten und aller Grammatik ins Gesicht schlagenden Methode, den Laut des benannten Vokals in dessen Namen hören zu lassen; also מְלוּא statt מְלוֹא. Warum aber פִים statt פום? Dies kann entweder auf der Absicht beruhen, das aramäische Wort zu beseitigen, oder es ist inkorrekte Wiedergabe des von den jüdischen Lehrern Überkommenen.[3]) Wenn die Aussprache „Melupum", die noch im

1) Balmes punktiert מָלֵא, s. oben S. 800, Anm. 1.

2) Das Werk ist nicht paginiert. Die hier angeführten Stellen finden sich auf Bl. 14—16 (שער הנקדות).

3) Viell. soll ־ִי den *ü*-Laut wiedergeben.

Digitized by Google

Jahre 1904 in der Liste Adler's figuriert, auf lebendiger Lehrertradition beruht, was ich voraussetze, so darf man annehmen, daß auch die Lehrer Pellican's und Nigri's Melupum sagten (wie man etwa auch שׁוּרֻק sagte, um in beiden Silben den *u*-Laut hören zu lassen), sie aber Melupim hörten und den Vokalnamen so transkribierten. In den bald anzuführenden Zitaten aus den Schriften jüdischer Grammatiker Deutschlands findet sich nirgends die Schreibung מלואפים (mit י in der zweiten Silbe). — Wenn nun auch die Anwendung des Terminus Melopum auf das Schurek für die Wende des 15. und 16. Jahrhunderts in jüdischen Kreisen bezeugt ist, so hat die grammatische Wissenschaft an dem historischen Rechte des Cholem auf diesen Namen festgehalten. Buxtorf hat in seinem Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum (Basel 1639) auch einen kurzen Artikel מְלֹא, bloß um anzugeben: „מְלֹאפוּם plenitudo oris. Sic Grammatici vocant Cholem". In Deutschland jedoch wurde es bei den Juden üblich, das Schurek (אוּ) als Melopum zu bezeichnen. Dies bezeugen die meisten jüdischen Grammatiker des 18. Jahrhunderts. Chajjim b. Naphtali Koeslin in seiner mehrfach edierten Grammatik סֵפֶר מַסְלוּל (Hamburg 1788; ich benutze die zweite Ausgabe, Brünn 1796) gibt für אוֹ, אוּ und ֻ die Namen חולם, מלאפום und שורק (S. 69a), fügt aber zu seiner Liste der Vokale die Bemerkung hinzu, das seien die bei den deutschen Juden üblichen Namen (בשמות המורגלים בפי האשכנזים), während bei den Sephardim מלאפום (wie schon bei den Franzosen, z. B. Raschi) der Name des Cholem sei und אוּ bei den Sephardim שורק oder שורק גדול, ֻ קבוץ oder שורק קטן heiße. Jacob b. Josua Kohen in seiner Grammatik חֻקֵּי חַיִּים (Berlin 1796) hat folgende Angabe (p. 4a): שורק גדול והוא הנקרא מלאפום קבוץ והוא הנקרא שורק קטן. In Chajjim b. Moses Schack's יַד חַיִּים (Prag 1759), p. 3b, heißt es: חולם והספרדים קוראים אותו מלאפום; ferner: מלאפום . . . והספרדים קוראים אותו שורק גדול; endlich: שורק והספרדים קוראים אותו קבוץ שפתים ויש ק' או' שורק קטן. In Aharon b. Zebi's אֹהֶל מֹשֶׁה (Zolkiew 1764; ich benutze die 2. Ausgabe, Sulzbach 1771) lesen wir (7a): מלאפום אוּ, אֻ שורק; ebendas.: קול מלאפום ויש קורין אותו שורק. — Dieselbe Angabe steht auch in Moses Hechim's שָׂפָה בְרוּרָה (Fürth 1790), p. 1a. — Von den am Anfange des 19. Jahrhunderts aus der Schule Mendelssohns hervorgegangenen hebräischen Grammatikern erwähne ich Schalom Kohen, der in seinem deutsch mit hebräischen Lettern verfaßten Lehrbuche, תּוֹרַת לְשׁוֹן עִבְרִית (Berlin 1802; ich zitiere die Ausgabe Prag 1816), die beiden *u*-Vokale so bezeichnet (S. 6): אוּ שורק גדול oder מלא פום, und אֻ שורק קטן oder קִבּוּץ. Ferner Joel Löwe (Berlin 1794; ich zitiere die Ausgabe Prag

Digitized by Google

1803), עַמּוּדֵי הַלָּשׁוֹן, Die Elemente der hebr. Sprache (deutsch mit hebr. Lettern), p. 21: „Das Schurek, das auch מלאפום heißt". Salomo Hanau, der bedeutendste jüdische Grammatiker Deutschlands in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, erwähnt merkwürdigerweise den Vokalnamen מלאפום überhaupt nicht. Für die beiden *u*-Laute gibt er in den beiden Schriften בְּנָיָן שְׁלֹמֹה (Frankfurt a. M. 1708, p. 14a) die Namen שורק (*ū*) und קבוץ (*ŭ*), ebenso im יְסוֹד הַנְּקוּד (Amsterdam 1730, p. 4a); im צֹהַר הַתֵּיבָה (Berlin 1737, p. 8a): שורק und קטן. Ebenso hat Ben-Seeb in seinem תַּלְמוּד לָשׁוֹן עִבְרִי, der in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts unter den Juden Deutschlands und der östlichen Länder Europas besonders verbreiteten Grammatik, von der Erwähnung des Ausdrucks מלא פום ganz abgesehen. Ihm ist *ū* שׁוּרֶק und *ŭ* קִבּוּץ (s. ed. Wien 1818, p. 19a). Daß der Ausdruck aber, und zwar als Bezeichnung des או, bei den deutschen Juden nicht ganz obsolet geworden, beweist nicht nur das Auftreten desselben bei Adler (1904), sondern auch eine im Jahre 1863 in Prag erschienene Grammatik (M. Goldmann, Praktischer Unterricht in der ebräischen Sprache, S. 4): שׁוּרֶק (גדול) oder מלא פום; שׁוּרֶק קָטָן oder קִבּוּץ. Sonst ist in den von deutschen Juden verfaßten Lehrbüchern der hebr. Sprache, soweit mir erinnerlich, Schurek und Kibbuz die alleinige Benennung der beiden *u*-Laute.[1])

Außerhalb des deutschen Judentums blieb Melopum als zweiter Name des Cholem bekannt. In Immanuel Benevento's לִוְיַת חֵן (Mantua 1557, p. 63) lesen wir: החלם שקראוהו קצת מדקדקים מלא פום. Angiolo Poggi (Christ) nennt in seiner Samuel David Luzzatto gewidmeten Grammatica Ebraica ragionata (Firenze 1863), p. 6 das או: חולם מָלֵא פום (offenbar Balmes entnommene Punktation). Luzzatto selbst, der bedeutendste jüdische Grammatiker des 19. Jahrhunderts, erwähnt Melopum gar nicht; ihm ist *ō*: חוֹלָם, *ū*: שׁוּרֶק, *ŭ*: שלש נקודות (s. oben), s. Grammatica della Lingua Ebraica (Padova 1853), p. 13. Leone Reggio (Grammatica Ragionata della Lingua Ebraica, Livorno 1844) hat dieselben Benennungen, wie Luzzatto (p. 8); in einer Note weist er auf die Anwendung des Ausdruckes מלא פום hin, mit folgender, ohne Zweifel teilweise aus Balmes übernommenen Angabe: שלש נקדות או קבוץ או קבוץ שפתים; קמץ חטוף או קמץ מלא פום;

1) Als merkwürdig verdient noch verzeichnet zu werden die Tatsache, daß S. Pinsker in seiner (hebräisch geschriebenen) „Einleitung in das babylonisch-hebräische Punktationssystem" (Wien 1863), p. 3f. den Laut *ŭ* mit dem Terminus מלאפום benennt.

Digitized by Google

שורק או מלא פום; חולם או מלא פום או שורק קטן. In dieser Anmerkung ist noch auf drastischere Weise, als in Nestles Studie, auf die verschiedenartige Anwendung unseres Ausdrucks hingewiesen.

Das Ergebnis dieser, wohl nicht auf Vollständigkeit Anspruch machenden, aber immerhin kaum wesentliche Momente außer Acht lassenden Untersuchung über die Geschichte des Vokalnamens מלא פום läßt sich in folgenden Sätzen zusammenfassen:

מלא פום wurde von den Massoreten als eine die Aussprache des Vokales kennzeichnende Benennung des Cholem (ō, *ō*) angewendet und findet sich so sporadisch auch bei den Grammatikern bis zum 15. Jahrhunderte. Im 15. Jahrhundert wurde es in Deutschland üblich (in Folge einer Verkennung des Sinnes von מלאפום), die Benennung auf das Schurek (או, *ū*) anzuwenden, und dies machte sich auch in der grammatischen Literatur der deutschen Juden im 18. Jahrhundert geltend. Im 19. Jahrhundert kam diese Anwendung des Ausdruckes fast ganz außer Gebrauch, scheint sich aber in der didaktischen Tradition einzelner jüdischer Lehrer forterhalten zu haben. Außerhalb Deutschlands hat Melopum in jüdischen Kreisen nie diese Bedeutung als Name des או gewonnen; und auch als Name des או gehört es nur zu den geschichtlichen Daten der grammatischen Literatur.

Durch die vorstehenden Sätze müssen natürlich die „Tatsachen" Nestle's anders formuliert werden. Von einer Scheidung zwischen Juden und Christen, die in seiner Formulierung in den Vordergrund tritt, kann eigentlich nicht die Rede sein, da die Geschichte des Vokalnamens Melopum innerhalb der grammatischen Literatur der Juden verläuft und die „christlichen" Daten, die Nestle heranzieht, ebenfalls auf jüdischen Quellen beruhen.

Digitized by Google

Zu „Melupum".

Von

D. Simonsen.[1])

Herr Prof. E. Nestle hat oben S. 597—600 auf die Tatsache aufmerksam gemacht, daß der Terminus Melupum [gewöhnlich: Melō-pum, auch: Malē-pum] verschiedentlich angewandt wird. Meistens braucht man Melō-pum als synonym mit Chōlem, so schon in der Massora, wenigstens wie sie uns jetzt vorliegt, bei R. Salomo Jizchaki (Raschi), seinem Enkel R. Salomo b. Meïr u. a. bis zu Gesenius-Kautzsch.[2]) Nestle fand aber zu seiner Verwunderung, daß die ersten christlichen Kenner des Hebräischen in Deutschland, Conrad Pellican und Petrus Nigri, „die auf jüdischem Grunde bauen" (S. 600), unter Mellupim (resp. Meluppim) unser Schurek verstehen und den Namen Schurek für unser Kibbuz verwenden. Er hat übersehen, daß derjenige Gelehrte, der uns am besten über den Stand jener Dinge zur Zeit der Renaissance Aufklärung geben kann, Elia Levita „der Deutsche", uns auch hier nicht im Stich läßt. Elia schreibt in der lehrreichen dritten Vorrede zu seinem „Massoreth Hammassoreth" (Meyer-Semlersche Übersetzung, Halle 1772, S. 73): „Wir Deutsche nennen dieses [אי][3]) מלא סום, ich weiß aber nicht, wo es herkommt; denn in allen Büchern von der Grammatik und Punkten findet man nicht, daß es so genannt wird; sondern Schurek, und wir [d. h. wir Deutschen] nennen dieses אִ Schurek, die Grammatiker aber nennen es drey Punkte oder Kibbutz; das gewöhnliche[4]) ist קיבוץ שפתים, einige sagen סום קיבוץ".[5])

[1) Dieser Aufsatz deckt sich inhaltlich in allem Wesentlichen mit dem voranstehenden Bacherschen Aufsatze, der wenige Tage früher bei mir eingetroffen war. Ich habe ihn trotzdem gleichfalls aufgenommen, einmal weil mir gerade diese Übereinstimmung der beiden Gelehrten beachtenswert erschien, sodann weil er doch auch allerlei enthält, was bei Bacher fehlt. Der Redakteur.]

2) 26. Ausg. 1896 § 8 d, wie ich zur Ergänzung von Nestle l. c. 598 bemerke. Auch bei Gesenius, Lehrgebäude, bei Hupfeld und bei Böttcher hätte N. den Namen gefunden.

3) אי in der Übersetzung ausgefallen, aus dem Texte zu ergänzen.

4) Genauer: das Ursprüngliche.

5) Obwohl es gar nicht hierher gehört, darf ich vielleicht bemerken, daß die Anwesenheit orientalischer Priester beim Laterankonzil z. Z. Leo's X., von der in einem sich anschließenden Aufsatze Nestle's gesprochen wird

Digitized by Google

Nigri und Pellican haben also einfach wiedergegeben, was ihre deutschen jüdischen Lehrer ihnen beigebracht haben, während Reuchlin (zit. S. 599), welcher hebräische Grammatik unter der Anleitung von sefardisch-italienischen Lehrern studiert hatte, Schurek und Kibbuz verwendet, wie jetzt gebräuchlich. Die Scheidungslinie ist also zunächst nicht konfessionell, sondern national zu ziehen. Auch die deutsche Übersetzung des „Sittenbuches“ (Isny 1542) sagt in der angehängten Schreiblehre, daß das ו sowohl Melupum [= *ū*] als Chōlem [*au*] repräsentiert, wenn man Deutsch mit hebräischen Buchstaben schreibt.[1])

In der Folge verschwindet laut Nestle's Nachweis (vgl. Anm. 1) der Name מלאפום ganz bei vielen christlichen Hebraisten oder wird als Synonym für Chōlem bei Einzelnen genannt. Bei einer Anzahl von jüdischen Hebraisten verhält es sich ebenso,[2]) da ja auch hier wie bei den Christen der Kimchi-Levitasche Einfluß sich geltend machte. Da aber hier außerdem die „deutsche“ Tradition fortlebte, schwindet der Name Melupum für Schurek nicht ganz. So spricht der Pole Ahron Moses b. Zewi in seinem אהל משה (Zolkiew 1765) wohl von Schurek, fügt aber hinzu, daß „wir es מלאפום nennen“ und von Kibbuz „das wir Schurek nennen“. Auch der Deutsche Moses Höchheim benutzt in seinen Noten zu D. Kimchi's Grammatik und in seinem שפה ברורה (Fürth 1790) die alten in Deutschland gebräuchlichen Termini, so auch Isak b. Samuel aus Posen (שיח יצחק Prag 1627) und der Niederländer Meir Polak (מאיר נתיב הלשון Amsterdam 1812). Schalom Cohen (תורת לשון עברית Berlin 1802 und oft) hat für ו die Namen שורוק גדול או מלא פום, für ֻ — שׁורוק קטן אן קֻבּוּץ.

Vielleicht hilft uns das zu allerletzt erwähnte, das von Nestle ans Licht gezogene Melupum-Rätsel zu lösen. Ursprünglich zählt man ja nur 7 hebräische Vokale und der Name שורק umfaßte auch unser Kibbuz, wie umgekehrt auch das in der Massora vorkommende קבוץ שפתים oder קמץ שפתים unser Schurek mitbezeichnen konnte.[3])

(S. 603), in der genannten Vorrede von El. Levita (Meyer-Semlersche Übersetzung S. 66 f.) erwähnt wird. — Den ev. Verfasser der von Nestle gewünschten Monographie über Teseo Ambrogio verweise ich betreffs des l. c. erwähnten „Rabbi“ (= Samuel Zarfati) und dessen Sohn Josef Gallus auf Vogelstein und Rieger, Gesch. der Juden in Rom, II, S. 84/85. Abdias ist wohl Obadja Sforno, Reuchlin's Lehrer, und Aron vielleicht der Vater des Rabbiners Abraham b. Aron (Vogelstein und Rieger, l. c. S. 97). Abraham a balmis ist bekannt genug. Das Werk des Albonesius wird von Azarja de Rossi in seinem מאור עינים benutzt, s. Cassel, Index zu ed. Wilna 1866 s. v. טיציאו פאויסי.

1) Siehe Güdemann: Geschichte d. Erziehungswesens und d. Cultur d. Juden in Deutschland w. des XIV. u. XV. Jahrh. Wien 1888, p. 281, wo Melupum zu lesen.

2) M. = Ch. z. B. bei Arnheim, Berlin 1872. Eine reichhaltige Aufzählung der verschiedenen Vokalnamen bei Leon Reggio, Grammatica ragionata della l. Ebr. Livorno 1844, S. 8, Anm.

3) Vgl. Bacher's „Anfänge“ zitiert von Nestle. Die Angaben Bacher's über

Digitized by Google

Dann kam Joseph Kimchis Einteilung in 10 Vokale, 5 lange und 5 entsprechende kurze. Er selbst schrieb: „Schurek mit Waw“ und „Schurek ohne Waw“ (זכרון ס' ed. Bacher S. 17 Z. 11; s. Varr.!), aber die Namen, wie wir sie kennen, Schurek und Kibbuz, setzten sich im Allgemeinen durch (während bei Chirek der gemeinsame Name blieb). Der Terminus Kibbuz war jedoch unglücklich gewählt, weil dieser Name im Gegensatz zu allen andern Vokalnamen nicht akrophonisch ist, was besonders beim Kinderunterricht eine große Rolle spielt. Wir sehen, daß deshalb z. B. der obengenannte Schalom Cohen[1]) eine Form קְבוּץ hat, die aber schon der Form nach gänzlich unhebräisch ist, da man weder im Alt- noch im Neuhebräischen eine Bildung kuttul kennt. Die „Deutschen“ — wohl deutsche Kinderlehrer — nahmen das, für Cholem im Grunde überflüssige, מלא חום in Gebrauch, und nach der Bedeutung dieses Wortes mußte es bei der Namenverteilung für unser Schurek „das vollmündige“[2]) verwandt werden und dann der alte Namen Schurek, der ja von altersher auch unser Kibbuz mitumfaßte, jetzt speziell für diesen Laut. Aus Melōpum wurde dann akrophonisch Melupum.[3])

Der Ausgangspunkt Nestle's war aber, daß in einem jüngst erschienenen Werke des Herrn Lehrers Adler Melupum für unser Kibbuz gebraucht wird, während Schurek = וּ ist. Woher die Terminologie stammt, weiß ich nicht, vielleicht ist sie Adler's Erfindung. Jedenfalls läßt sie sich leicht mit Obigem kombinieren, nur daß man hier von dem Klange des zu wählenden Vokalnamens ausgegangen ist, indem dieser für Adler's System ausschlaggebend ist.[4]) Denn im „Schurek“ hört das Kind das gedehnte *ū*, im Melupum das kurze *ŭ*.

---

die Terminologie bei Jehuda Ḥajjûg (S. 600) hätten nicht zitiert werden sollen, ohne auf die jetzt aus den arabischen Texten Ḥ.'s zu schöpfende Belehrung hinzuweisen.

1) Und schon vor ihm nicht nur Ben-Seeb in seiner oft gedruckten Grammatik תלמוד לשון עברי, sondern auch z. B. Danz und Simonis.

2) Vgl. de Balmes מקנה אברם, Venedig 1573, I. e. v. über מְלֵא חום. Ebendaselbst hat er für Kamez Chatuf den Namen קְטִין מָלֵא חום.

3) Eigentümlich ist die Mitteilung des portugiesischen Grammatikers David ibn Jachja, daß man „im ganzen Westen der islamischen Länder“ Cholem und Schurek in der Aussprache nicht unterscheide. (לשון למודים ed. Constantinopel 8 b: והנה בכל מערב ארץ ישמעאל אינם מבדילים המובטא והשורק בין החולם).

Für unsere Frage ist diese Erscheinung doch kaum von Bedeutung.

4) In so fern geht das Adlersche System auf das Wesentliche der ältesten Vokalbezeichnung zurück. — Daß חָם in der Bibel immer defektiv geschrieben, dürfte für die von Adler befolgte Terminologie nicht ausschlaggebend sein. Ich mache darauf aufmerksam, weil die Buxtorfsche Konkordanz ein falsches חוּם hat.

Digitized by Google

Zur Ergänzung der dankenswerten voranstehenden Mitteilungen von Bacher und Simonsen nur noch eine ganz kurze Anmerkung.

Daß in Gesenius-Kautzsch die von mir S. 598 vermißte Belehrung zu finden ist, hat schon Simonsen nachgetragen. An die von ihm ausgesprochene Vermutung, daß Adler einer Terminologie eigener Erfindung sich bediene, konnte ich bei einer didaktischen Studie eines israelitischen Lehrers nicht denken; nach den Nachweisen von Bacher und Simonsen ist wohl kein Zweifel mehr möglich. Das Bild, das bei Adler die betreffenden Vokale und ihre Namen einprägen soll, zeigt einen Unterarm mit einer Uhr in der Hand. Der Arm stellt das „Wow“ dar, die Uhr den Punkt des „Schuruk“. Dann heißt es S. 17 wörtlich: „Die Zeiger derselben haben an beiden Enden Verdickungen, bilden einen gestreckten Winkel und in dieser Richtung zusammen mit dem gemeinschaftlichen Mittelpunkt die drei schräg von links nach rechts liegenden Punkte des Melupum“. Adler braucht also „Melupum“ als anscheinend ganz selbstverständliche Bezeichnung für das, was wir Qibbuṣ nennen. Wie das möglich ist, ist mir nach den Mitteilungen von Bacher und Simonsen jetzt vollends rätselhaft.

Eb. Nestle.

Digitized by Google

Zwei türkische Inschriften.

Von

Georg Jacob.

Schon im 53. Bande dieser Zeitschrift tat ich S. 622 eines Grabsteins bei Brussa Erwähnung, dessen Inschrift ich seiner Zeit unter ungünstigen Verhältnissen kopierte und von deren Veröffentlichung mich bisher namentlich zwei zweifelhafte Stellen abhielten. Graf Eberhard von Mülinen, dem ich diese Kopie mitteilte, wußte meine Zweifel durch überzeugende Konjekturen zu heben und hatte außerdem die Freundlichkeit mir durch gütige Vermittelung des türkischen Botschafters zu Berlin eine neue Kopie des Steins zu beschaffen, so daß der Herausgabe jetzt keine Bedenken mehr entgegenstehn. Die Vorderseite des Grabsteins zeigt folgendes Gazel in 7 Remelversen:

1 نقش صنعتک رمز ایدر حسنکده رویت پردهسی
حواجهء[1] حکم ازلدندر حقیقت پردهسی
2 سیرتی صورتده ممکندر تماشا ایلمک
حائل اولمز عین عرفانه بصیرت پردهسی
3 عرنیه امعان ایله باقسان[2] اولور ایش آشکار
قیلمش استیلا جهانی خواب غفلت پردهسی
4 بو حیال[3] عالمی کوزدن کچورمکدر هنر
نیچه قاره‌کوزلری محو ایتدی صورت پردهسی
5 شمع عشقله یاندیروب تصویر جسمکد[ر] کهچون[4]
آدمی آمدشد ایتمکده عزیمت پردهسی

1) Für خواجهء.
2) Für باقسهک.
3) Für خیال.
4) کچن.

Digitized by Google

6 قنغی ظله انجا اتسک فنا بولمز عجب
اویندادان سلطانی کور قورمش محبّت پردهسی
7 درکه آل عباده مستقیم اول کمتری
کوستر[یردر] وحدت ایلک قالقدقده کثرت پردهسی

1. Das Gemälde deiner Schöpferkunst deutet an der Schau-Vorhang, über deiner Schönheit [ausgebreitet],
Vom Lehrmeister der ewigen Weisheit stammt der Vorhang der Wahrheit.[1])
2. Die innern Eigenschaften kann man nur an der äußern Gestalt erschauen,
Keine Scheidewand ist für das Auge der Erkenntnis der Vorhang des Scharfblicks.
3. Was du immer mit angespannter Aufmerksamkeit betrachtest, die Sache wird klar,
Nur hat die Welt eingenommen der Vorhang des Schlafs der Sorglosigkeit.
4. Es ist eine Kunst, dies Phantom der Welt am Auge vorüberziehen zu lassen,
Wie viel Schwarzaugen[2]) hat zu Grunde gerichtet der Vorhang der äußern Erscheinung!
5. Das Bild deines Körpers verzehrt mit der Kerze der Liebe,
Indem die Menschen kommen und gehn läßt der Vorhang des Aufbruchs (der Todesstunde).
6. Zu welchem Schatten du deine Zuflucht nimmst, schwindet der nicht etwa dahin?
Sieh auf den Sultan, der spielen läßt (Gott), der den Vorhang der Liebe ausgespannt hat.
7. Diesen Geringen, der sich am Throne des Propheten aufhält,
Läßt der Vorhang der Vielheit, sobald er sich hebt, die Einheit erkennen.[3])

Auf der Rückseite trägt der Stein die Worte: خیال نقشبندیدن السیّد مصطفی توفیق (Der Schattenspieler Sejjid Mustafa Tevfik vom Derviš-Orden der Nakšbendije). Es ist also ein *Mezār taschy* (Grabstein), zwar nicht des Karagöz selbst, wie die Bevölkerung Brussa's glaubt, wohl aber eines berühmten Schattenspielers, der wie früher wohl die meisten Meddāhs und Ḥajālğī's einem Derviš-Orden angehörte. Die Wahl des Reimworts und der ganze Inhalt

1) Das Wort „Vorhang" ist insofern mißlich, als man dabei immer an das Aufziehn denkt, während er beim Schattenspiel die Bühne bildet.

2) *Karagös* kann auch „Schattenspieler" heißen.

3) Eine freiere Wiedergabe in metrischer Form habe ich in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung, München, 15. April 1904 publiziert.

Digitized by Google

macht es wahrscheinlich, daß hier ein sogenanntes *Perde gazeli*, wie sie noch heute den Prolog des Schattenspiels bilden, aus älterer Zeit überliefert, vorliegt.

Bei diesem Anlaß möchte ich noch auf eine andere interessante türkische Inschrift eingehn, die bisher nur sehr fehlerhaft bei Ivan Kukuljević[1]) publiziert vorliegt. Unlängst hatte ich Gelegenheit von dem Original, das sich im Museum zu Agram befindet, eine Abschrift zu nehmen. Der Stein stammt aus dem kroatischen, in der Nähe der bosnischen Grenze gelegenen, Schlosse Cetin und muß sich über der Toröffnung befunden haben. Seine Inschrift besagt, daß Muhsinzāde Mehmed Paša die bosnischen Burgen inspizierte und, da er die Fortifikation von Cetin unzureichend fand, die Errichtung eines Turmes anordnete. Es kann sich nur um den bekanntesten Mann dieses Namens handeln, der zweimal das Großvezirat bekleidete und bald nach dem von ihm verschuldeten verhängnisvollen Friedensschluß von Küčük Kajnarǧe im Jahre 1774 D eines vermutlich unnatürlichen Todes starb. Leider gehen die Angaben darüber, wann Muhsinzāde Mehmed Statthalter von Bosnien war, auseinander. Hammer-Purgstall nennt in seiner Geschichte des Osmanischen Reiches VIII, S. 284 das Jahr 1176 h = 1762 D. Dagegen bringt der 2. Band der Wissenschaftlichen Mittheilungen aus Bosnien und der Hercegovina[2]) eine Liste der bosnischen Statthalter nach dem mir unzugänglichen Sālnāme des Vilājets vom Jahre 1295 h, nach welcher Muhsinzāde Mehmed dieses Amt zweimal und zwar 1161—62 h (1748 D) und 1184—86 h (1170—72 D) bekleidete. Jedenfalls ist das bei Kukuljević angegebene Jahr ۱۱۱۷ = 1705 D unmöglich; ich habe ۱۱۷۹ (1765/66 D) gelesen. Natürlich bezieht sich das Jahr auf die Fertigstellung der neuen Befestigung, die Inangriffnahme mag etliche Jahre früher vom Statthalter angeordnet sein. Ferner hat die kroatische Publikation die Verse in folgender merkwürdiger Weise versetzt: 1^b, 2^b, 1^a, 2^a, 3^a, 4^a, 3^b, 4^b; diese Versetzung ergibt nicht nur ganz unorientalische kreuzweise Reime, sondern beeinträchtigt natürlich auch den Sinn wesentlich, zumal noch Wörter ausgelassen und andere verlesen sind. Der Text lautet nach meiner Abschrift:

1 دوره چقدی محسن‌زاده محمد پاشا
بوسنه قلعه‌لری جمله‌سنی اتدی تماشا
2 جتین قلعه‌سنک ایچ حصار بولدی تاتمام
کشف ایدوب مراد اتدی انی اتمام

1) Nadpisi sredovječni i novovjeki u Hratskoj i Slavonlji, Zagreb 1891, S. 26ff. Die Kenntnis dieser Arbeit verdanke ich dem Direktor des Agramer Museums, Herrn Professor Josip Brunšmid.

2) Wien 1894, S. 344ff.

Digitized by Google

3 درنجول قونمسنه وضع اتدی قونمء کبیر
بوندن کیدوب عقبانجه اولدی وزیر
4 بو مقامده مناسب کوردی فتح باب
ای مرادنی ویر یا اولو الالباب

1. Auf die Inspektionsreise begab sich Muhsinzāde Mehmed Paša,
Alle bosnischen Burgen nahm er in Augenschein.
2. Die innere Feste von Cetin fand er unvollständig,
Er stellte Erhebungen an und Mürād hat sie vervollständigt.
3. Für den Turm Drenǧul entwarf er den Plan, den großen Turm,
Ging von dannen und wurde alsbald Vezir.
4. An dieser Stelle schien ihm der Toreingang passend,
Erfülle jeden Wunsch von ihm, o Besitzer von Geist.

Die Verse sind keine poetische Musterleistung und leiden an mehreren Unklarheiten (z. B. 3ª). Wenn auch *mürād etmek* eine geläufige Verbindung im Sinne von „vorhaben" ist, so scheint doch hier *Mürād* Eigenname zu sein, auf den dann *mürādyny* 4ᵇ noch einmal anspielen würde. Da ein Statthalter Mürād in der eben erwähnten Liste um diese Zeit nicht vorkommt — 1179 h war Köprülüzāde Hāǧī Ahmed zum zweiten Mal Paša von Bosnien — liegt es hier wohl am nächsten an den Baumeister zu denken. Die Schlußworte *ulu 'l-elbāb* bedeuten sonst nur „Männer von Geist": solche können hier aber schwerlich angeredet werden; das *ver* legt vielmehr eine Beziehung auf Allah nahe, die mir jedoch bei diesem Ausdruck bisher noch niemals vorgekommen ist; dennoch glaube ich kaum, daß ich mich verlesen habe und vermute in الابواب, das bei Kukuljević für الالباب steht, eine stillschweigend rezipierte Konjektur.

Digitized by Google

Zwei unveröffentlichte chaldische Inschriften.

Von **C. F. Lehmann.**

Im folgenden behandle ich zwei unveröffentlichte chaldische Inschriften, die, inhaltlich eng zusammengehörig, innerhalb des bisher bekannten Materials eine Sonderstellung einnehmen und neben andern interessanten Aufschlüssen auch zur Klarstellung der mit Unrecht immer noch verkannten Bedeutung des häufigen und wichtigen chaldischen Wortes *esi* beitragen, letzteres im Zusammenhalt mit anderm, zum Teil gleichfalls neu vorzulegendem Material. Daß es daneben auch an neuen Fragen und Rätseln nicht fehlt, bedarf auf chaldischem Gebiete keiner Betonung. Die eine der beiden Inschriften — man kann sie die Inschrift von Haykavank nennen — ist erst ganz neuerdings zu Tage getreten; die andere, der Hauptteil der Steleninschrift von Sigkeh, ist während der deutschen Expedition nach Armenien von mir aufgefunden, aber noch nicht in extenso publiziert worden.

A) Texte und Fundberichte.

1. Die Inschrift von Haykavank.

Digitized by Google

1. [^{m}*Ar-gi*]*š-*[*ti-*]*še* (?)
2. ^{m}*Ru-sa-ḫi-ni-še*
3. • *BANÛ*.[1]) *ti . ma . ku-lu-* •
4. *i-nu-ka-a-ni*
5. *e-si-ni-ni*
6. ^{m}*Gi-lu-ra-a-ni-e*
7. *KIŠTU*[1]) *-ni-ka-i*
8. *pa-ri* ^{m}*lš-pi-li-ni*
9. ^{m}*Ba-tu-ḫi-ni-ni*
10. *GIŠ . NU . SAR*[1])*-ni-di*
11. IX C. L

Über die Auffindung liegen mir folgende Nachrichten vor[2]):

a) Mitteilung des Herrn Hampartsum,[3]) vormals Lehrer an der Schule der amerikanischen Mission in Van, vom 8. Juli 1903: „Neuerdings habe ich drei[4]) neue Keilinschriften gefunden, die erste im Hause des Hagop[3]) Hampartsumian in Haykavank" (Stadtteil der Gartenstadt Van). „Vor vielen Jahren hatte sein Vater Hampartsum sie beim Graben in der Nachbarschaft der Kirche Haykavank gefunden und in sein Haus gebracht. Hagop kannte die Geschichte des Steines und sein Vorhandensein auf seinem Grund und Boden, aber nicht seinen näheren Verbleib, so daß er ihn Ihnen nicht zeigen konnte, während Sie im Lande waren. Erst neuerlich ist er beim Graben eines Wasserlaufs durch die Wiederauffindung des Steines überrascht worden, der mit der Oberseite nach unten zur Pflasterung des Hofes verwendet war."

---

1) Da die chaldische Schrift aus der assyrischen entlehnt ist, so müssen Ideogramme, deren chaldische Aussprache unbekannt ist, selbstverständlich mit ihrer assyrischen Aussprache in Kapitälchen wiedergegeben werden; nur, wo auch die babylonisch-assyrische phonetische Lesung unbekannt oder unsicher ist, ist auf die sumerischen Silbenwerte als Notbehelf zurückzugreifen. Dies war bereits — wie für den kenntnisreichen Fragsteller im *Recueil des travaux* bemerkt sei — in meiner ersten Äusserung über die chaldischen Inschriften (*Zeitschr. f. Ethnologie* 1892, S. 128) zu lesen.

2) Vgl. hierzu schon meine Mitteilung *Zeitschrift für Ethnologie* 1904, Mai-Sitzung der anthropol. Ges., S. 489 sub 3 und den Nachtrag dazu in der Oktober-Sitzung.

3) Wo mir eigene Transkriptionen moderner armenischer Personennamen seitens ihrer Träger vorliegen, behalte ich sie bei, auch wenn sie meiner sich an Hübschmann (s. *Die Umschreibung der iranischen Sprachen und des Armenischen*, S. 31 ff.) mutatis mutandis anschließenden Umschriftsweise nicht entsprechen.

4) Über die beiden andern, eine Bau- und eine Kanalinschrift des Menuas, s. *Zeitschr. f. Ethnol.*, a. a. O.

Digitized by Google

„Es ist ein kleiner, beinah 0,10 m dicker, blau-grauer, gewöhnlicher Stein, 0,25 m breit." Die größte Länge beträgt nach Herrn Hampartsum's Maßangabe 0,51 m, bis zum Beginn der tieferen Bearbeitung (offenbar für den größtenteils weggebrochenen Zapfen zum Einsatz in den Sockel) 0,43 m. Außer den Linien für die elf erhaltenen Zeilen ist am Ende der Inschrift noch eine zwölfte Linie gezogen. Herr Hampartsum gibt außerdem eine gute Kopie und eine korrekte Transkription der Inschrift.

b) Mitteilung des Herrn Dr. med. Ussher (Van, 9. April 1904): „Mein Bruder fand während seiner Anwesenheit eine neue Keilinschrift im Hofe eines armenischen Hauses und nahm eine sehr gute Photographie davon, die er auch an die University of Pennsylvania, seine alma mater, gesandt hat." Herr Dr. Ussher sandte mir die Photographie mit der Bitte um Auskunft. Sie liegt unserer Abbildung zu Grunde. Diese läßt erkennen, was auch Herr Hampartsum ausdrücklich betont und der Tenor der Inschrift bestätigt, daß die Inschrift in der Breite unbeschädigt ist: beide Randlinien verlaufen glatt und regelmäßig. Die Photographie bestätigt auch die Richtigkeit von Herrn Hampartsum's Kopie. Das ist von Bedeutung im Hinblick auf zukünftige Fälle, wo Kopien von ihm vorliegen sollten, ohne daß eine Kontrolle durch Photographie oder Abklatsch möglich wäre.

2. Die Stelen-Inschrift von Sigkeh.

Seit langem bekannt ist eine Inschrift (Sayce 28, entdeckt von Schulz), die lediglich eine Fluchformel darstellte. Sie ist eingelassen in die Mauer der kleinen Kirche des armenischen Dorfes Sigkeh, das in der Ebene zwischen dem Toprakkaleh und dem Warrak-Gebirge liegt. Bei meinem, auf einem Sonderausflug erfolgenden Besuche (17. Oktober 1898) fand ich die Kirche in Trümmern. Sie war wie so viele andere gelegentlich der Massacres durch die Kurden zerstört worden. So war es mir hier ein leichtes, unser Prinzip, nach Inschriften auf der Rückseite eingemauerter Schriftsteine zu forschen, in die Praxis umzusetzen. Es fand sich, was in diesem Falle ohnehin, auch abgesehen von jenem Grundsatz, zu vermuten war, daß der Haupttext auf der eingemauerten Seite stand und daß die Fluchformel, die bisher als der alleinige Text gegolten hatte, in Wahrheit die Rückseite des Steines bedeckte, der sich seiner Form nach bei der Freilegung als eine richtige kleine Stele erwies. Vgl. die Mitteilungen in meinem *„Bericht"* in den *Sitzungsber. d. Berl. Ak.* 1900, S. 622, sub. Nr. 57. — Die Stele ist 100 cm hoch, von denen auf der Rückseite $46^1/_3$, auf der Vorderseite $38^1/_4$ cm beschrieben sind. Für die Zeilen sind Linien gezogen, die einen Abstand von $4^1/_2$ cm haben, während die Zeichen 3 cm hoch sind.

Digitized by Google

Hier der Text der Hauptinschrift, nach meiner Kopie:

Stele von Sigkeh. Vorderseite

Umschrieben, mit Beifügung der altbekannten Inschrift auf der Rückseite, die durch Eingrabung eines großen christlichen Kreuzes gelitten hat, in meiner Kollation:

Vs. 1. *(ILU) Ḫal-di-ni-n[i]*
uš-ma-a-ši-ni
[m]Me-nu-u[1])*-a-š[e]*
[m]Iš-pu-u[1])*-i-ni-ḫi-ni-š[e]*
5. *a-li i-nu-ka-ni*
e-si-ni-ni SÎSE
ar-ši-bi-ni ti-ni
mMe-nu-a-pi(wi?)-i
a-iš-ti-bi XXII |=|||=

Rs. 1. *[mMe]-nu-a-š[e]*
[a]li a-lu-še
i-ni pu-lu-si
e-si-i-ni
5. *su-u(‹)-i du-li-e*

1) Die *scriptiones plenae* des Chaldischen sind vielleicht vielfach nur graphischer, nicht phonetischer Natur, weshalb ich bei zusammenhängender Transkription mit der Längenbezeichnung sparsam umgehe.

Digitized by Google

tu-ri-ni-ni
(ILU)Ḫal-di-še
(ILU)Teišebaš (ILU)ŠAMAŠ[1])
ma-ni ar-mu-zi

10. *ZÊR . ZÊRI* 𒁹𒌋𒁹 [𒀸𒌋] *pi-ni*[2])

Über die Schlußzeile s. u. S. 850 f.

B) Wesen und Bestand der beiden Inschriften.

Die Zusammenstellung der beiden Inschriften bedarf keiner näheren Begründung. Sie schließen in ihrem wesentlichen Teile beide mit einer analogen zahlenmäßigen Angabe. Insofern haben sie eine gewisse Verwandtschaft zu einer bekannten Gruppe chaldischer Inschriften, deren Typus die folgenden Beispiele zeigen mögen. Inschrift von Bôstan-kaya (*Bericht*[3]) Nr. 69) (*Menuas*) . . . . *i-ni gi-e za-du-ni IX . C a-kar-ḳi iš-ti-i-ni* Menuas „hat dieses Heiligtum errichtet, ihm 900 *akarḳi*“ (Hohlmaß, gemäß den Inhaltsbezeichnungen der Weinkrüge von Toprakkaleh) „bestimmt“; also Zuweisung eines bestimmten Quantums Getreide oder Wein, d. h. doch wohl von Land, das alljährlich diesen Ertrag bringt.

Inschrift von *Astwatsašên* (Sayce Nr. 120 nach D. H. Müller), jetzt im Besitz der Expedition: (*ILU*) *Ḫaldinini alsuišini* ^{m}*Sarduriše* ^{m}*Argištiḫiniše ini 'ari šu-u-ni* 15300 *kapi ištini*, wonach Sardur III (II) Argistiḫinis einer von ihm begründeten Anlage 15300 Flächeneinheiten zugewiesen hat.

Eine Inschrift (*Bericht* Nr. 102), die mein Reisegefährte während seines spätern alleinigen Aufenthalts in Van, in der Kirche von Ăngusnêr (Dorf resp. Stadtteil der Gartenstadt Van, dem Toprakkaleh-Rücken zunächst belegen), auffand,[4]) lautet nach dem Abklatsch:

(ILU) Ḫal-di-i-ni-ni
uš-ma-a-ši-i-ni
^{m}*Ar*[4])*-gi-iš-ti-i-še*

1) Den Anfang der Zeile 39 der Felsinschrift von Izoly, der den Namen des Sonnengottes phonetisch geschrieben bietet, fand ich bei meiner Kollation recht gründlich zerstört. Die früher gesehenen Spuren (Sayce, JRAS. XIV 412, 647, 549) weisen allerdings auf *Ardinis*.

2) Die Inschrift ist vollständig, *pi-ni* ist Verbum finitum, *Verh. Berl. anthrop. Ges.* 1895, 598 f.

3) *Sitzungsber. d. Berl. Ak. d. W.* 1899, S. 747 Abs. 3, wo Engusner zu lesen. Eine Korrektur dieses von mir in Erzingian abgefaßten Vorberichtes habe ich natürlich nicht lesen können.

4) Das gewöhnliche assyr.-chaldische Zeichen *ar*. — Für die Silbe *ar* wird, entgegen der die Homophonie im Chaldischen verwerfenden Regel, noch mindestens ein anderes Zeichen gebraucht, das in der Inschrift von Atamchan

Digitized by Google

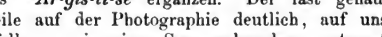
^{m}*Me-nu-a-ḫi-ni-e-še*
i-ni '*-a-ri šu-u-ni*
X M ka-pi iš-ti-ni

Zuweisung von 10000 *kapi* durch Argistis I.

Aber von jener Gruppe unterscheiden sich unsere Inschriften wesentlich durch die m. W. im übrigen unbelegte Art der Maßangabe: , worüber unten ein Näheres. Auch im Wortbestand zeigen unsere beiden Inschriften wichtige Berührungen.

C) Der Urheber der Inschrift von Haykavank.

Die Inschrift rührt her von dem Sohne eines Rusas, also wie alle chaldischen Inschriften in Fels, Stein und Metall,[1]) mit alleiniger Ausnahme der von mir entdeckten Inschrift von Kaissaran[2]) — ein König. Diese Erfordernisse erfüllt Argistis II (von 714 v. Chr. ab), Sohn Rusas' I. und in der Tat lassen sich die Spuren der ersten Zeile, wie in der Transkription angedeutet, sehr wohl zu dem Namen Argistis ^{m}*Ar-giš-ti-še* ergänzen. Der fast genau in der Mitte der Zeile auf der Photographie deutlich, auf unserer Abbildung bestenfalls nur in einer Spur erkennbare untere Teil eines senkrechten Keiles würde dann zu dem Zeichen *giš* gehören



Für die Schreibung [^{m}*Ar-gi-iš-ti-*]*še* böte die Zeile zwar allenfalls Raum, aber das Erscheinen nur der einen Spur und gerade an dieser Stelle widerspricht dem. Die Zeichen *gi* und *iš* schließen beide mit zwei Senkrechten, und *gi* müßte mehr rechts, *iš* mehr links endigen.

---

oder Novo-Bajazet (*Verh. Berl. anthrop. Ges.* 1893 S. 76 u. 217 Anm. 3, JRAS. 1893 p. 31, ZA. XI, 307) und in der Stele Rusas II (diese Zeitschr. Bd. 56, S. 106 Abs. 3) auftritt. Dadurch, daß ich den Lautwert dieses Zeichens bestimmte und begründete (ZA. IX, 348 Anm. 2) wurden andersseitige historisch-geographische Erwägungen, die die Inschrift von Atamchan *Sardur* (*III*) *Argistiḫinis* zuwiesen, bestätigt, wie ausdrücklich *Verh. Berl. anthrop. Ges.* 1893 S. 76 u. 217 Anm. 3 anerkannt. Zur Zuweisung an den Sohn eines Argistis gelangte Sayce (JRAS. 1893 p. 32) selbständig, wiewohl er das dem *giš-ti-ḫi-ni-še* vorausgehende Zeichen verkannte und in 2 Zeichen *ar* (wohl das. JRAS. XVI. p. 420 Kol. I Z. 6 v. u. angeführte Zeichen) und *ra* zerlegte. Die Silben *-giš-ti-ḫi-ni-še* wurden, obgleich seit 1875 eine gute Photographie publiziert war und benutzt wurde, falsch gelesen, zuletzt von Nikosky 1893 *-pi-tu-ḫi-ni-še*.

1) Kleinste, nach Tenor und Zusammenhang nicht bestimmt einzuordnende Fragmente, wie die Bruchstücke der Steininschrift(en), die bei den Ausgrabungen auf Toprakkaleh zu Tage getreten sind (*Bericht* Nr. 156), müssen natürlich außer Betracht bleiben, was für Liebhaber von Haarspaltereien ausdrücklich bemerkt sei.

2) *Berl. Sitzungsber.* 1898, S. 120; *Nachr. d. Göttinger Ges. d. W.* 1898, S. 86.

Digitized by Google

Aber die Zuweisung an den Zeitgenossen Sargon's und Sanherib's kann angesichts konkurrierender Möglichkeiten doch nur als durchaus möglich, nicht als gesichert gelten.

Nach der herrschenden Ansicht folgen nach einander auf Rusas I: *Argistis* II — *Rusas* II, dessen Sohn (Zeitgenosse Assarhaddon's von Assyrien) — *Erimenas* — *Rusas* III — *Sardur* IV (III), die letzteren drei als Zeitgenossen Assurbanabal's III, der einer von ihm empfangenen Gesandtschaft eines Rusas, sowie später eines Sardur gedenkt.

Nach meiner Ansicht dagegen ist folgende Reihenfolge anzunehmen: *Argistis* II — *Rusas* II (Zeitgenosse Assarhaddon's wie Assurbanabal's) — *Sardur* IV (III) — *Erimenas* — *Rusas* III. Der Gedanke, Erimenas und Rusas III mehr an das Ende der Reihe zu rücken ist nicht neu, er ist vielmehr schon während unserer deutschen Expedition nach Armenien zwischen deren Mitgliedern erörtert worden: gewisse technische Eigentümlichkeiten des in der Hauptsache von Rusas III erbauten Chaldistempels auf Toprakkaleh gaben meines Erinnerns den Anlaß dazu. Neu ist die m. E. bündige, speziell auf die Taten und die Regierungszeit *Rusas'* II gegründete chronologisch-historische, mündlich von mir vorgetragene Argumentation, durch welche ich diese Umstellung sichern zu können glaube. Sie hier wiederzugeben, würde erheblich zu weit führen; es müssen daher bis zu ihrer ausführlichen Veröffentlichung, die an einer allen Fachgenossen zugänglichen Stelle gegebenen Andeutungen genügen. Dort ist bereits ausgesprochen, daß bei Annahme dieser neuen Reihenfolge Rusas' III Ende ungefähr in die Zeit der Halysschlacht gefallen sein wird. Seither ist mir sehr wahrscheinlich geworden, daß Rusas' III Ende und der Fall des chaldischen Reiches mit dem medisch-lydischen Konflikt auch in ursächlichem Zusammenhange steht.[1]) Urarṭu-Chaldia muß den Zankapfel gebildet haben: Kyaxares wird es gewesen sein, der den mit Alyattes verbündeten oder zu ihm neigenden Rusas III nach Eroberung der Hauptstadt (der Chaldisburg auf Toprakkaleh) des Thrones verlustig erklärte oder tötete und vermutlich auch in der Folge die bereits im Flusse begriffene Einwanderung der ihrer Sprache nach vorwiegend indogermanischen Armenier bewußt oder mittelbar förderte.

Unter der gleichfalls durchaus möglichen Voraussetzung, daß unter dem in Z. 2 erwähnten Rusas I der zweite Herrscher dieses Namens zu verstehen wäre, hätte Z. 1 uns den Namen seines Sohnes und damit voraussichtlich die erwünschte Sicherheit gebracht. [^{m}*Sar(RI)-d*]*u*-[*ri*]-*še* hätte meine Ansicht bestätigt, [^{m}*E-ri-m*]*e*-[*na*]-*še* gegen sie entschieden. Leider aber sind die drei Ergänzungen zu *Argistis* II, *Sardur* IV (III) und *Erimenas* ganz gleich wahrscheinlich; da *me* wie *du* beide mit einem Senkrechten schließen, besteht nicht einmal für den Fall, daß man willkürlich

1) Ähnlich jetzt Lindl, *Cyrus*, S. 90 b unten.

Digitized by Google

oder aus irgend welchen Gründen für Z. 2 die Deutung auf Rusas II bevorzugen wollte, zwischen der Ergänzung *Sardur* oder *Erimenas* ein gradueller Unterschied.

Der Vollständigkeit halber erwähne ich auch die Möglichkeit, der Urheber der Inschrift sei ein Sohn *Rusas'* III; daß ich mit dieser nicht zu rechnen vermag, geht aus dem Dargelegten hervor.

D) Was besagt die Inschrift von Haykavank?

Sie ist unvollständig; zu ergänzen ist nicht bloß die jetzige Z. 1, sondern nach dem Brauch der großen Mehrzahl der chaldischen Inschriften eine Anrufung oder doch eine Bezugnahme auf „Chaldis den Herrn" (ILU) *Ḫal-di-i-e e-u-ri-e*, oder die „mächtigen Chalder" *Ḫaldinîni ušmašîni* (oder *alsuišîni*), die hier zwei Zeilen in Anspruch nehmen würde. Mehr ist möglich, aber nicht nötig. Die übrigen mit einer Maßangabe endigenden Inschriften sind gleichfalls sehr kurz gehalten. Übrigens scheint in der Höhe von Zeile 2 beiderseits die obere Rundung der Stele angedeutet zu sein, und soweit ich als Laie auf technischem Gebiete urteilen kann, spricht auch die geringe Mächtigkeit des als Stelenfragment aufzufassenden Steines gegen die Annahme einer erheblichen Verlängerung nach oben.

Die andere Seite des Steines ist (s. 1 sub a) unbeschrieben. Die Inschrift ist in der Hauptsache dem Schlusse zu vollständig. Höchstens könnte, wenn man am Anfang ein größeres Stück als verloren ansehen wollte, noch eine kurze Fluchformel auf dessen Rückseite gestanden haben.[1]) Doch fehlt bei den Inschriften dieser Gruppe die Fluchformel in der Regel völlig. Nur die Inschrift von Sigkeh bildet eine Ausnahme. Auffällig ist die große Zahl von Personennamen, die die Inschrift außer dem König nennt. Das männliche Determinativ findet sich in Z. 5, 7, 8. Mir ist unter den chaldischen Stein- und Felsinschriften nur eine gegenwärtig, die eine andere Person namhaft machte als den König, seinen Vater und Mitglieder des chaldischen[2]) oder eines gegnerischen Königshauses. Diese eine Inschrift ist die von *Palin*[3]) (neuarmenisch *Baǰin*), in welcher Menuas einen Mann resp. Beamten ^{m}*Titianis*[4]) anführt, der freilich vielleicht auch ein vormals selbständiger und nach einer Niederlage im Vasallenverhältnis belassener Fürst ist. In Z. 8—11 unserer Inschrift scheint genannt zu sein *Ispili(s)*,

1) Bei dem geringen Wert des Gesteins liegt, wie ich der Vollständigkeit halber bemerke, keinerlei Grund vor anzunehmen, er sei von einem dickeren, einst beiderseitig beschriebenen Stücke abgesägt worden, wie das bei der fehlenden Rückseite der Berliner Sargonstele geschehen ist. Also ist auch nicht daran zu denken, daß wir mit dem Schluß einer einstmals auf der andern Seite beginnenden Inschrift zu rechnen hätten.

2) So Inuspuas, der zur Thronfolge bestimmte aber nicht gelangte Sohn, und Tariras, die Frau (?) des Menuas.

3) Zu dem Namen s. Hübschmann, *Die altarm. Ortsnamen*, S. 230, 293.

4) *Verh. Berl. Anthr. Ges.* [VBAG.] 1900, S. 572 ff.

Digitized by Google

Sohn des *Batu(s)*: *Išpilis Batuḫinis*, mit dem Flexionssuffix *-ni* *Išpilini Batuḫinini*.

Dieser Ispilis oder sein Vater wird in Z. 10 anscheinend als Gärtner oder Besitzer eines Gartens gekennzeichnet. Das Ideogramm GIŠ. ŠAR bezeichnet assyrisch den Garten; für den Gärtner (*amel urḳi*) ist die Schreibung *amelu* NU(ŠIR). GIŠ. SAR belegt. In unserer Inschrift ist die Reihenfolge der beiden ersten Zeichen vertauscht. Daß das keinen wesentlichen Unterschied macht, wird bestätigt durch das Vorkommen des für das Chaldische bereits vielfach belegten Ideogramms GIŠ. TIR (assyr. *kištu*) für „Hain, Wald". Das die Stellung und Beschäftigung andeutende Determinativ für Mensch fehlt jedoch. Doch liegt es nahe, das Ableitungssuffix *-ni* auf den Inhaber des Gartens zu deuten. Daß nicht etwa das gleichlautende Flexionssuffix vorliegt, beweist das auf *-ni* folgende „lokative" Kasussuffix *-di*.

Entsprechend wird wohl *Gilur(an)is* (Z. 6) in Z. 7 durch das zu KIŠTU hinzutretende Suffix *-ni* als Besitzer eines Waldes oder als „Förster" bezeichnet. Da nun das Suffix *-kai* in irgend einer Weise dativische Bedeutung hat,[1]) während *pari* „von, aus"[2]) heißt, so wäre man versucht zu schließen, daß seitens des Königs dem Gilur(an)is Ländereien im Betrage oder mit dem Ertrage 950 Maßeinheiten übertragen worden seien, die bis dahin oder vormals dem Išpilis gehört hatten. Doch ist das sehr unsicher, und eine strikte Analyse oder gar Übersetzung gestattet unsere mehr als lückenhafte Kenntnis des Chaldischen, die wir namentlich gegenüber der entscheidenden Zeile 2 mit lebhaftem Bedauern empfinden, nicht. Fraglich ist unter der obigen an sich zweifelhaften Voraussetzung besonders, ob man Z. 10 in der oben angenommenen Weise zu Z. 8/9 ziehen darf, da mir ein Beleg für *pari* mit darauf folgendem „Lokativ" auf *-di* nicht erinnerlich ist, was aber z. T. auf Rechnung der häufigen Verstümmelungen der auf *pari* folgenden Eigennamen kommen kann.[3])

E) Zu *esi*.

Was bedeutet nun das *esinini*, das in beiden Inschriften (Z. 3 f. bezw. 5 f.) in wohlbekannter Verbindung mit *inukâni* erscheint? Zunächst ergibt sich negativ — und das ist der besondere Ge-

1) Dies war seit langem ersichtlich. Sayce nahm an, daß die Endung *-kaï* gleichzeitig kollektiv wirke und bei Eigennamen die Familie des Trägers einbeziehe. Dagegen spricht, wie zuerst Sayce (JRAS. 1894, p. 692) selbst erkannt hat, u. a. die Kelishin-Bilinguis (vgl. u. S. 825 f.) Chald. Z. 1/2 u. 25/26 *I-u* (*ILÚ*) *Al-di-ka-a-i* (*ALÚ*) *Ar-di-ni-di nu-na-(a)-li* = Ass. Z. 1 u. 22/23 *ki ina pân* (*ilu*) *Ḫaldi*(*e*) *ana* (*alu*) *Muṣaṣir illikâni* „als zum Gott Chaldis in Muṣaṣir (Ardinis) kamen (Ispuinis und Menuas)."

2) So richtig längst schon Sayce, p. 445, 712 und passim.

3) Z. 10 für sich genommen würde bedeuten können „bei dem Gärtner" oder, wenn man *-ni* nicht auf den Besitzer bezieht „in dem Garten — . . . ."

Digitized by Google

winn der kurzen Fassung gerade dieser Inschriften, daß in dem vorliegenden Zusammenhang unmöglich plötzlich von „Inschriften" die Rede sein kann — wenigstens wäre das der Gipfel der Unwahrscheinlichkeit — und daß somit das *esinini* zugrunde liegende Wort *esi* keinesfalls Inschrift heißen, noch auch ein Adjektiv *esini* „beschrieben, inschriftlich" vorliegen kann. Wenn früher Sayce so übersetzte, so war das erklärlich und verzeihlich. Aber nachdem eine große Zahl einwandfreier und vollwichtiger, für *esi* in eine ganz andere Richtung weisender Zeugnisse gefunden waren, hätte die falsche Übersetzung nicht vertreten werden dürfen und auch bei allseitiger Klarheit nicht vertreten werden können. Da aber die Behauptung, *esi* bedeute „Inschrift" resp. *esini* „beschrieben, inschriftlich" ganz neuerdings und auch in dieser Zeitschrift mit seltsamem Nachdruck geäußert worden ist, mag das Beweismaterial hier nochmals vorgeführt werden.

1. Der sicherste Weg, die Bedeutung eines chaldischen Nomens zu ermitteln ist der Schluß aus einer, an einer alten chaldischen Anlage *in situ* befindlichen Inschrift. Die naheliegende Vermutung, daß die Inschrift auf die Anlage Bezug nehmen und somit diese darin an hervorragender Stelle genannt sei, hat sich mehrfach bewahrheitet und den Schlüssel zum Verständnis eines technischen Ausdrucks und damit der ganzen Inschrift geliefert. Auf diesem Wege haben im Jahre 1892 mein nachmaliger Reisegefährte und ich aus Inschriften, die er im Jahre 1891 am Gemäuer des *Šamyram-suy* genannten großen Aquäduktes kopiert hatte und die wesentlich folgenden Tenor hatten: *^{m}Menuaše ^{m}Išpuiniḫiniše ini pili aqûni Menuaï-pili tini*, für *pili* die Bedeutung „Aquädukt, Kanal" [1]) (resp. dessen technisch wesentlicher Bestandteil [2])) erschlossen.

Der Erkenntnis, daß für den Fortschritt im Verständnisse der Inschriften von Van das Heil in der genauen Beachtung der topographischen und archäologischen Verhältnisse liege, habe ich daraufhin in meiner ersten Äußerung über die chaldischen Inschriften Ausdruck gegeben; sie hat mir alsbald zum Verständnis der Rusas-Stele von *Kešiš-göll*, als auf die Anlage des Rusas-Sees [3]) (*^{m}Rusaï-ṣue*) und der durch seinen Abfluß zu bewässernden Rusas-Stadt (Neu-Ṭosp) am Fuße des Toprakkaleh-Felsens [4]) bezüglich, verholfen, und sie hat uns während der gemeinsamen Forschungsreise als wiederholt bewährter Leitstern gedient.

---

1) *Zeitschr. f. Ethnologie* 24 (1892), S. 133 ff

2) Dazu unten S. 848.

3) An dieser Auffassung von *^{m}Rusaï-ṣue* halte ich fest. Nicht jede derartige Anlage braucht heute nachweisbare Spuren zu hinterlassen. Chald. *ṣu-e* hat sich nach meiner Vermutung (*Verh. 13. intern. Or.-Kongr.* S. 129) in armen. *cov* „See" erhalten. Chaldische Wörter türkisch zu etymologisieren überlasse ich Anderen.

4) *Zeitschr. f. Ethnologie*, a. a. O., S. 144.

Digitized by Google

Für *esi* liegt nun dieser wichtigste und sicherste Weg zur Beschreitung bereit: An der Nordseite des Van-Felsens befindet sich ein in den lebendigen Felsen gehauener Saal, an dessen Eingangstür noch heute *in situ* eine Inschrift folgenden Wortlautes steht:[1]) [1] *Menuaše Išpuiniḫiniše* [2] *ini esi za-(a)-du-ni si-(e)-ir-ši-ni-(i)-e.* [3] *Menuaše ali: ali inusini* [4] *ḫa-ar-ni-zi-ni-(e)-i si-ir-ši-ni-ni* [5] *terdulini inukâni esini*; folgt die Fluchformel. [1]„Menuas hat dieses [2] *esi* errichtet(, gebaut, geschaffen) . . . [3] Menuas spricht: . . . ." Bei den analog lautenden Inschriften vom Šamyramsuy (s. S. 824) hat man früher *pili* als Inschrift gedeutet, bis man über den Standort belehrt, eingesehen hat, daß das Wort auf die Anlage Bezug hat und daß — von anderen Ungereimtheiten abgesehen — es ganz ausgeschlossen ist, daß Menuas an einer Stelle, wo die Errichtung der Inschrift nebensächlich ist, diese in erster Linie hervorhöbe. Auch bei der Inschrift vom Vanfelsen liegen der Fehler und seine Heilung in der gleichen Richtung: *esi* bezeichnet offenbar die Anlage, sie wird durch *siršinî* näher bestimmt. Wenn man letzteres mit einiger Wahrscheinlichkeit auf die Besonderheit gerade dieser Art von Anlagen, also auf den Felsen resp. dessen Bearbeitung und Umgestaltung bezieht, so kann man nur noch zweifeln, ob *esi* allgemein „Stätte, Örtlichkeit, Räumlichkeit" oder schon „Zimmer, Kammer, Gemach" bedeutet.

Daß die allgemeinere Fassung die richtigere ist, daß *esi* in erster Linie und ursprünglich „Ort, Örtlichkeit" bedeutet, was natürlich eine Verwendung im engeren Sinne keineswegs ausschließt, darüber belehren uns, wie sie die Deutung „Inschrift" gleichfalls vollkommen ausschließen, eine Reihe von weiteren Zeugnissen, die das gemeinsam haben, daß sie Bilinguen oder Texten, die als solche wirken, entstammen.

2. Auf der Expedition ist bekanntlich unter mancherlei Gefahren und Erschwerungen[2]) der Text der assyrischen und der chaldischen Inschrift des *Kel-i-šin* (*šin* „blau" oder vielmehr „grün"[3]) an Ort und Stelle von uns kollationiert worden. Ursprünglich glaubten wir eine Bestätigung für die Ansicht meiner Reisegefährten, es sei keine Bilinguis, sondern der chaldische Text

1) Der Text wird durch ein von uns aufgefundenes Duplikat auf einem Steine, der vormals in der Nähe jenes Felsengemaches angebracht gewesen sein muß, jetzt in die erheblich höher gelegene innere Mauer der eigentlichen Citadelle eingefügt liegt, gesichert, s. darüber meinen *Bericht* Nr. 56 und Figur 1.

2) Für mich kam am ersten der beiden Tage, die uns gemeinsam zur Paßhöhe führten, ein fieberartiger Zustand hinzu, den ich der sumpfigen Umgebung unseres Zeltes in Haek zu verdanken hatte und der sich alsbald hob, als ich, statt im Zelt, mein Nachtlager auf dem Altan eines kurdischen Hauses nahm; so fiel wenigstens diese Behinderung am zweiten Tage weg.

3) Das Gestein der Stele ist dunkelgrün, und daß *šin* auch „grün" bedeutet, stellte ich, wenige Stunden vom *kel-i-šin*, an der Stele von Tôpzauâ fest. Die Farbe frischgrüner Blätter etc. wurde mir von den Kurden als *šin* bezeichnet.

Digitized by Google

setze den assyrischen fort, gefunden zu haben. Aber Sayce[1]) hielt gleichwohl daran fest, daß es eine Bilinguis sei und wies mit Recht auf einen Punkt hin, der auch mir inzwischen schon Bedenken an der Richtigkeit dieser Ansicht erregt hatte. Ein Hauptargument gegen die Auffassung als Bilinguis, die Ungleichheit der Städtenamen, war in Wegfall gekommen, seitdem an der Stele von Tôpzauâ der Nachweis geführt war, daß *Muṣaṣir* der assyrische, *Ardinis* der chaldische Namen einer und derselben Örtlichkeit sei; jener aber erscheint in der assyrischen, dieser in der chaldischen Version wie der Stele von Tôpzauâ (s. unten) so des *Kel-ä-šin*.[2])

Mich Sayce's Anschauung — vorbehältlich eigener weiterer Studien an den Kelišin-Texten — zuzuneigen, veranlaßte mich auch die Einsicht in die historische Bedeutung der Kelišin-Inschrift, die sich mir nach langen, vornehmlich durch die Frage nach den Ursitzen der Urarṭo-Chalder bedingten Zweifeln erschloß.[3]) Nachdem Menuas als Mitregent und Feldherr seines Vaters die Herrschaft der Chalder in erfolgreichen Eroberungszügen bis in die fruchtbaren, bald danach von den Mannäern besiedelten oder beanspruchten Gebiete, westlich und südlich des Urmia-Sees ausgedehnt hatte, mußte er diese Eroberungen und vor allem den Kelišin-Paß, der für die Herrscher von Van den Hauptübergang in der südlichen Umgebung des Sees bildete, gegen die Assyrer sichern. Zu solcher Sicherung eignete sich Muṣaṣir nach seiner durch die Stele von Topzauâ bestimmten und von uns aufgefundenen Lage besonders, wie hier nicht näher auszuführen. Es wurde daher an diese, bisher unter assyrischer Herrschaft stehende und von Assyrern bewohnte Stätte, durch Menuas eine chaldische (Militär-)Kolonie geführt, die Stadt und ihr Gebiet dem Gotte Chaldis unterstellt, sein Kult und der der andern Götter des chaldischen Pantheons dort eingeführt und vielleicht nach dem einen derselben, dem Sonnengott Ardinis (vgl. S. 819 Anm. 1), die Stadt benannt. In späterer Zeit, besonders wohl seit den Erfolgen Tiglatpileser's III, lockerte sich die chaldische Herrschaft über dieses Gebiet. So erklärt es sich, daß unter Rusas I (s. unten) Muṣaṣir mehr in der Stellung eines selbständigen Puffer-Staates, denn einer chaldischen Provinz oder eines chaldischen Vasallenstaates erscheint. Auf die Ausstattung und Ausgestaltung des Chaldis-Kultes, d. h. vom Theokratischen ins Politische übersetzt, auf die Stärkung und Sicherung des chaldischen Elementes, werden die ja im wesentlichen auf den Kult bezüglichen Angaben der durchaus unkriegerischen Inschrift zu beziehen sein. Daß sie auf dem Passe, nicht bei der Stadt Muṣaṣir-Ardinis Aufstellung fand, erklärt sich so gleichfalls

1) *Journal of the Royal Asiatic Society*, Oktober 1901, p. 653 ff.

2) So die genaue Aussprache, wodurch sich auch Lobdell's *Kallia-Shin* (englisch auszusprechen) erklären wird.

3) Nicht mir allein, dem auch im Wesentlichen nicht die Priorität der Äußerung zukommt.

Digitized by Google

aufs beste. Unter dieser Voraussetzung aber mußte eine Unter- oder Nachordnung der chaldischen gegenüber der assyrischen Sprache so unwahrscheinlich wie eine Nebenordnung beider Sprachen zu einer wirklichen Bilinguis begreiflich erscheinen.

Die Wahrscheinlichkeit ist inzwischen zur Sicherheit erhoben worden. Herr Dr. Messerschmidt hatte aus sprachlichen Gründen gleich Sayce an der Auffassung, daß die Kelišin-Inschriften eine Bilinguis darstellten, festgehalten. Ihm hat mein ehemaliger Reisegefährte die von ihm und mir gewonnenen Lesungen unserer Kollation zur Verfügung gestellt. Herr Dr. Messerschmidt hat sich dann erfolgreich bemüht, eine Reproduktion des von de Morgan im Jahre 1891[1]) genommenen Abklatsches der Stele zu erhalten, hat alsdann jenem von deren Eintreffen und Aufstellung eines nach diesem Abklatsch gefertigten Gipsabgusses rechtzeitig Nachricht gegeben, und diesen mit ihm gemeinsam studiert. Diese Verwertung[2]) sowohl des de Morgan'schen, wie des von beiden Mitgliedern der deutschen Expedition nach Armenien gewonnenen Materials, hat erkennen lassen oder bestätigt, daß auch die Inschriften des *Kel-i-šin* eine wirkliche Bilinguis darstellen.

In der chaldischen Fassung der Fluchformel der Kelišin-Inschrift finden wir nun den Ausdruck *su-u-i du-li-e*, der u. a. in der einsprachig chaldischen Fluchformel der Inschrift von Sig̃keh (s. oben) in enger Verbindung mit *esi* erscheint.

Kelišin chald. Z. 37 lautet: [*a-lu-*]*še* (wer) DUB. TE (Schrifttafel, Schriftstein) *i-ni* (diesen[3]) *su-u-i du-li-e* ... (3 Zeichen zerstört).

Im Assyrischen aber entspricht (Z. 37): *ša* (wer) *dup-pi* (den Schriftstein) *an-ni-tu*[3]) (diesen) *i-da*[4])-'-*ip u*-[•].[5])

Die Gleichung dieser beiden Zeilen hatte richtig schon Sayce erkannt, als seine Auffassung, es liege eine Bilinguis vor, noch

---

1) Unser Besuch erfolgte im September 1898.

2) *Anatole*, Heft 1.

3) *annitu* „diese(n)" kann man in *i-ni* wiederfinden, obgleich *ini* „dieser" sonst regelmäßig vor dem dadurch bestimmten Nomen steht. Hier läge dann wohl ein Assyrismus vor. Wer das nicht annehmen will, muß schließen, daß gegen den Wortlaut der assyrischen Version und was mehr sagen will, gegen die ständige Übung der chaldischen Fluchformeln das im Grunde unentbehrliche „dieser" hier weggeblieben ist und wie es in der Anatole geschehen ist, *DUB. te-i-ni* (Akkus.) zu lesen.

4) So Scheil's Ausgabe nach de Morgan's Kopie, und danach Sayce, JRAS. 1894, p. 698. Unsere Kollation an Ort und Stelle ließ neben *da* auch das formverwandte *li* möglich erscheinen, *i-da-'-ip* aber ist zweifellos.

5) Hinter *u* Raum für ein Zeichen, wie der Gipsabguß deutlich erkennen läßt. In *u-* wird ein weiteres Verbum stecken, dessen chaldisches Äquivalent in den weggebrochenen Teilen Z. 37 Ende, Z. 38 Anf. der chald. Version zu suchen ist. (Wichtig ist an sich und für das Chaldische ass Z. 30/32 *ša* [31] . . . *u-pa-aš(za)-ar ina tak-li-te-'e?* [32] *i(?)-nam-di-nu* „wer (den Bl. BU) . . . . ihn in eine Umschließung (*taklitu* von *kalû* = *ašar lâ namâri*) verweist".)

Digitized by Google

unserm und allgemeinem Widerspruch begegnete. ***su-u-i-du-li-e*** wird also durch ***i-da-'-ip*** wiedergegeben.

Was bedeutet nun ***ida'ip***, das Sayce, nachdem er anfänglich die ***ars nesciendi*** geübt,[1]) neuerdings mit irreführender Bestimmtheit, die ihre Wirkung bis in diese *Zeitschrift* hinein nicht verfehlt hat, mit „***he shall destroy***" er „wird vernichten" übersetzt hat.[2])

Da'âpu ist ein sehr seltenes assyrisches Verbum, der späteren Prosa durchaus fremd und nur in poetischen Stücken oder ihnen entnommenen Wendungen belegt. Am längsten bekannt ist Schöpfungsepos (***Enuma eliš***) Tafel IV 30: ***iddinûšu kakka la maḫrâ da'ipu zaiare*** „(die Götter) „gaben ihm" (dem Marduk zum Kampfe gegen die Tiamat) eine unwiderstehliche Waffe, die die Feinde ***da'ipu***".

Daraus folgt natürlich für die nähere Bedeutung von ***da'âpu*** gar nichts, denn eine Waffe kann den Feind töten, vernichten, niederschmettern, verjagen, vertreiben, in die Flucht schlagen etc. etc. Ganz das gleiche gilt von der von Meißner[6] (Supplement S. 30) angeführten Wendung ***da-i-bu garê-šu***, wo Meißner mit minderm denn gewohntem Bedacht ohne Fragezeichen übersetzt „der seine Feinde vernichtet".

Dagegen hat Zimmern[3]) das Verbum zu hebräisch דחף gestellt, dem die Bedeutung „stoßen, drängen" innewohnt und deshalb zwischen den verschiedenen möglichen Lesungen sowohl des ersten Radikals (als ד und ט), als des dritten (als ב und פ), die auch von uns gewählte und betreffs des Anlauts auch nächstliegende Lesung ***da'âpu*** (zweiter Radikal $א_3 = ع$) empfohlen. Und zwar mit gutem Grunde. Denn in der ersten der von ihm herausgegebenen Ritualtafeln kommt dieses Verbum zweimal in einem Zusammenhang vor, wo die Bedeutung „fortstoßen, wegsetzen, wegrücken" vortrefflich paßt, dagegen nichts auf ein Vernichten, Zertrümmern schließen läßt. Demnach führen sowohl die assyrischen Texte wie die vergleichende Etymologie für ***da'âpu*** auf jene Bedeutung.

ša duppu annîtu ida'ip heißt also, wer „diese Stele" verrückt, verschiebt", und vertritt die Stelle der in den assyrischen Fluchformeln üblicheren Phrase (***lû***) ***ašaršu unakkaru*** „wer ihren Standort verändert"!

Die gleiche Bedeutung kommt also dem chaldischen Äquivalent von ***ida'ip*** zu, ***su-u-i du-li-e*** heißt demnach ***verrücken, verschieben***, genau wie ich es ohne Bezugnahme auf die damals noch gar nicht für die Frage verwertbaren Kelišin-Texte ermittelt und betont hatte.[4]) Und sehr belehrend ist es, daß in der Kelišin-Inschrift, wo im Assyrischen die Ortsveränderung lediglich

1) JRAS. 1894, p. 764 zu (37).

2) JRAS. 1901, p. 656 zu (37).

3) Zimmern, ***Beiträge zur Kenntnis der Babyl.-Assyr. Religion*** (***Assyriol. Bibl.*** XII. III, Nr. 60, Z. 5 [S. 174/5] und Z. 40 [S. 176/7] mit Anmerkung 3 und 10).

4) ***Bericht*** S. 624 zu Nr. 57 und S. 632.

Digitized by Google

verbal ausgedrückt ist (wie im Deutschen „verrücken, verschieben"), auch im Chaldischen das Wort *esini* fehlt, daß dagegen, wo die häufigere Wendung mit *ašru* „Ort, Vorbild" ist, auch *esini* erscheint.

3. Einen weiteren Beweis liefert uns die Fluchformel der neugefundenen Steleninschrift Rusas' II.

In Band 56, S. 110, Abs. 4 wies ich nach, daß in Z. 46 f. genannter Inschrift, wo ich *me-i* [46] *zi-il-bi-i ḳi-u-ra-i-di* [47] *tu-li-e tu-u-ni* las, das Äquivalent des assyrischen *ina mâtâti liḫalliḳ* „er möge aus den Landen vertilgen" vorliege und fügte hinzu: „Das assyrische *liḫallikû*, in welchem die Begriffe des Vernichtens und Entfernens miteinander verschmelzen, könnte im Chaldischen durch zwei verbale Ausdrücke wiedergegeben sein, wenn anders *tu-u-ni* (Z. 47 a. E.), wie wahrscheinlich, Verbalform ist."

Ein Vergleich mit der als Bilinguis neuerkannten Kelišin-Inschrift hat zu der Erkenntnis geführt (S. 181 dieses Bandes), daß vielmehr wahrscheinlich [*ḳ*]*u-li-e-tu-u-ni* zu lesen ist, verwandt mit chaldisch *ku-lu-di-*(*i*)*-e*, das in dem Kelišin-Text sich in entsprechendem Zusammenhang findet. Dort steht in Z. 36 *zi-li-bi ḳi-u-ra-a-e-di ku-lu-di-i-*[*e*], und in Z. 41 *zi-il-bi ḳi-ra-e-di ku-lu-d*[*i-e*].[1]) Dem assyrischen einen Verbum entspricht also ein chaldisches Wort. Damit ist die einzige scheinbare Abweichung der Fluchformel Rusas' II von ihren assyrischen Vorbildern behoben. Sie kann geradezu, wie ich jetzt noch nachdrücklicher als früher (Bd. 56 S. 109) betonen kann, als deren wörtliche Übersetzung gelten und wirkt somit gleich einer Bilinguis.

In den assyrischen Fluchformeln entsprechenden Tenors [2]) werden nach einander bedroht: wer 1. die Inschrift zerstört, 2. sie beschädigt, 3. ihren Standort verändert, 4. sie mit Erde bedeckt (oder mit Asphalt verschmiert), 5 a. sie ins Wasser wirft, 5 b. sie mit Feuer zerstört, 6. den Namen des königlichen Urhebers zerstört, wozu manchmal noch 7. die Ersetzung des Königsnamens durch einen andern hinzukommt.

Abgesehen von der Zerstörung durch Feuer (die ich deshalb durch 5 b bezeichnet habe) zeigt die Fluchformel Rusas' II, im Gegensatz zu allen übrigen mir bekannten chaldischen Fluchformeln,[3])

1) In den leider stark verstümmelten entsprechenden Teilen der assyrischen Version (Z. 36 und 42) möchte man lesen [(*ILU*) *Ḫal-di*]*-e* (resp. *ilâni*) *šum-šu ina eli* (*KI*)*erṣiti*, worauf mit *lu* (odor *li-*) eingeleitet, eine prekative Verbalform folgen würde. Doch wollen sich zu letzterem die vorhandenen Zeichen und Reste nicht fügen.

2) Vgl. KB III 1 S. 192 (Merodach-Baladan II); IV 104 (Tiglatpilesar III), sowie ferner z. T. die Fluchformeln der in meinem *Šamaššumukîn* veröffentlichten Inschriften. — Aus älterer Zeit vergleiche bereits KB. III 162 (Adad-šum-iddin 1) und die gleichfalls schon in Bd. 56, S. 111 dieser *Zeitschr.* verwertete Fluchformel der Annalen Tiglatpileser's I.

3) Auch die von der Expedition kollationierte Fluchformel von Sayce Nr. XXXI (Inschrift der Ispuinis und Menuas in der Kirche Surp Poğos: *Bericht* Nr. 14) nicht ausgenommen, die allerdings die Bedrohung desjenigen, der die

Digitized by Google

dieselben Glieder in derselben Reihenfolge, für 4. und 5a. wird dies durch die an sich ohne weiteres verständlichen Ideogramme für Erde (assyr. *erṣitu*) und Wasser (assyr. *mêᵖˡ*), für 6. und 7. in der oben (Bd. 56 S. 110) dargelegten Weise, namentlich aus dem bekannten Worte *tini* „Namen" deutlich. Der ohnehin unabweisbare Schluß, daß die Übereinstimmung auch für 1.—3. gelte, wird zudem gesichert dadurch, daß in 1. wer die Inschrift zerstört und in 6. wer den Namen zerstört, beide Male dasselbe chaldische Wort *tu-li-e* steht! An alledem kann auch die Tatsache nichts ändern, daß zwischen 5. und 6. bei Rusas II die für die chaldischen Fluchformeln spezifische Bedrohung desjenigen, der sich die Errichtung der in der Inschrift genannten Anlagen[1]) fälschlich zuschreibt, eingeschoben ist. Demnach heißt 2. *aluše pi-tu-li-e* „wer (sie) beschädigt" und 3. *aluše esîni sûi-duli* bezieht sich auf die Ortsveränderung; *esi* heißt „Ort, Stätte", und nur die genauere Art der syntaktischen Verbindung der Flexionsform *esîni* mit dem, das Prädikat darstellenden oder doch in seinem verbalen Teil enthaltenden *sûi duli* er „verrückt, verschiebt" bleibt zweifelhaft.

Somit ist die Bedeutung von *esi* „Ort, Örtlichkeit, Stätte, Räumlichkeit", nicht „Inschrift", klargestellt. Ebenso ist das Verständnis der Fluchformel Rusas' II in dem von mir vertretenen Sinne befestigt und vertieft worden. In ihr ist ein Text gewonnen, der Dank seinem nahen Anschluß an assyrische Vorbilder gleich einer Bilinguis wirkt und eine Fülle bisher gar nicht bekannter oder nur zweifelnd gedeuteter chaldischer Ausdrücke sichert.

Die folgende Übersicht wird dies im Anschluß an meine früheren (Bd. 56 S. 109 ff.) und jetzigen Darlegungen näher verdeutlichen. Die dem Verständnis neu erschlossenen, oder in ihrer Bedeutung neu gesicherten, chaldischen Wörter und ihre Übersetzungen sind gesperrt gedruckt.

Chaldisch	*Deutsch*
ᵐ*Rusaše Argistihiniše*	Rusas, Argistis' Sohn
ali . aluše ini DUPPE . TE-e	spricht: wer diese Stele
tulî aluše pitulî	zerstört, wer sie beschädigt,
aluše esîni sûi dulî	wer ihren Standort verändert
aluše ERSITIM . me . pu-li-i-e	wer sie mit Erde bedeckt
aluše MÊᵖˡ *hušulî*	wer sie ins Wasser wirft,
aluše uliše tiulî	wer . . . . behauptet,
ieše zadâbi[1]) *aluše*	ich habe (das Berichtete) geschaffen,[1])

Stele ins Wasser wirft (*aluše MÊᵖˡ hu-šu-li-e*) wörtlich mit der Fluchformel Rusas' II gemeinsam hat, während sie in den übrigen chaldischen Fluchformeln (s. deren Behandlung durch D. H. Müller „*Aschrut-Darga*" S. 23 ff.) fehlt.

1) *zadâbi* bezieht sich, wie mir im Wesentlichen mit Recht entgegengehalten worden ist, nicht auf die Errichtung der Inschrift: ein weiterer Beweis,

Digitized by Google

tînîni tulî masî	wer den Namen zerstört, seinen (einen andern)
[40] *tini telî.e.a-i*	Namen einsetzt; sei es einer
(*MÂTU*)*Biaïniše.e.a-i*	aus Biaina, sei es
(MÂTU)*Luluïniše*(*ILU*)*Ḫaldiše*	einer aus Lulu: Chaldis,
(*ILU*)*Teïšebaše*(*ILU*)*ŠAMAŠ ILU*^{pl}-še	Teisbas, Ardinis(?), die Götter
meï tînî meï	mögen seinen Namen, seinen
[45] *armuzi*[1]) *meï*	Samen, seine
zîlbi ḳiuraïdi	Nachkommenschaft aus den Landen
kulîtûni	vertilgen!

4. Eine weitere Bestätigung erbringt die bilingue Inschrift *Rusas'* I von Tôpzauä. Wenn neuerdings wieder über diesen wichtigen Text und die beiderseitige Tätigkeit der Expeditionsmitglieder einseitige Darstellungen verbreitet werden, die in der in dieser Zeitschrift ausgesprochenen Behauptung gipfeln, es handle sich an der entscheidenden Stelle und überhaupt durch den ganzen Text hin um „Verlesungen", die mir, im Gegensatz zu dem andern Mitgliede der Expedition, begegnet seien, so liegt es mir ob, darauf hinzuweisen, daß von einer Verlesung des einen gegenüber dem andern gerade bei diesem Texte überhaupt nicht die Rede sein kann. Zu dem Zwecke gebe ich zunächst einen kurzen datenmäßigen Bericht über die Arbeit an der Stele und die Sicherung ihrer Ergebnisse, alsdann den Text, so weit er beiderseits genügend erhalten und gesichert ist, um die Beziehungen zwischen den beiden Fassungen zu prüfen, in Keilschrift, damit an Stelle müßiger Erörterungen über die Transkriptionen und deren teils unvermeidliche, teils von mir verschuldete Mängel, die schon viel zu lange verzögerte Zugänglichkeit des Originals, wenigstens in seinem wichtigsten Teile, trete.

An der Stele von Tôpzauä traf die Expedition am Sonnabend den 8. April 1899 ein und verließ Tôpzauä am 19. April. Während dieser ganzen 12 Tage sind beide Expeditionsmitglieder unter besonders schwierigen Umständen, abwechselnd teils und teils gemeinsam, während der hellen Tageszeit fast ausschließlich mit der, einer Entzifferung gleichkommenden Kopie der assyrischen und der chaldischen Inschrift je auf der westlichen und der östlichen Bruchseite und den beiden Fassungen der bilinguen Fluchformel je auf einer Schmalseite der Stele beschäftigt gewesen. Die Erschließung der assyrischen Version, die das Eindringen in den Sinn der Inschrift

daß *ini esi zadûni* (S. 824 unten, 825) sich nicht auf Errichtung einer Inschrift bezieht.

1) Siehe Bd. 56 S. 110 unten.

Digitized by Google

überhaupt ermöglichte, lag natürlich speziell mir als dem des Assyrischen allein Kundigen ob. Nachdem sich die Schriftzeichen der, schon in assyrischer Zeit absichtlich verstümmelten Stele als durch Gips von früheren Abgußversuchen her verkittet erwiesen hatten, wurde dieser mit einigem Erfolg durch heiße Umschläge zu lockern und danach zu entfernen versucht. Zu dem Behufe mußte die Stele aus dem Sockel herausgehoben und niedergelegt werden. Das ergab den Vorteil, daß die Inschriften in verschiedener Beleuchtung stehend und liegend, und in letzterem Falle je nach dem Stande der Sonne verschoben, studiert werden konnten.

Das Resultat war, daß, als die Expedition Tôpzauâ verließ, um sich in Badleian[1]) zu trennen — mein Reisegefährte um nach Van zurückzukehren, ich um via Mosul zum Tigristunnel und in den chaldischen Westen zu reisen — beide Mitglieder vollständige gegenseitig kontrollierte, in allem wesentlichen übereinstimmende Kopien sämtlicher 4 Inschriften in ihre Inschrifthefte[2]) eingetragen hatten. Außerdem bringen meine Tagebuch-Notizen[3]) täglich genaue epigraphische Eintragungen, Studien und Kopien einzelner schwieriger Zeilen und Gruppen, die nahezu den gesamten Bestand der Inschriften umfassen und zur Kontrolle der Gesamtkopien dienen. Auch war die für die Ergänzung eventuell belangreiche Ausmessung aller Zeichen, ihrer Zwischenräume und der Lücken begonnen worden. Sie zu vollenden bin ich dann nochmals nach Topzauâ zurückgekehrt, wo ich am Abend des 20. April eintraf und großenteils unter argen Mühen und Entbehrungen die Kollation und die Ausmessung der gesamten Inschriften bis zum Mittag des 23. April vollendete. Dabei habe ich dann noch zahlreiche Sonderbeobachtungen über einzelne Zeilen und Stellen in mein Notizbuch eingetragen.

Meine Kollation und meine Maße habe ich, nach Badleian zurückgekehrt, Zeichen für Zeichen und Zahl für Zahl meinem Reisegefährten in die Feder diktiert, wobei Gelegenheit war, etwaige Abweichungen seinerseits — seine Kopie hatte mir für die Kollation nur am 21. April zur Verfügung gestanden — nochmals zu erörtern.

Andererseits habe ich mir diejenige Fassung, die mein Reisegefährte seinerseits den Inschriften der Stele auf Grund dieses teils gemeinsam, teils von mir allein gewonnenen Materials gegeben hatte, nach unserer beiderseitigen Rückkehr zur Kontrolle meiner Lesungen und meine Gesamtredaktion, von ihm kopiert.

Bis auf wenige Abweichungen, über die wir uns beiderseits vollkommen klar sind, stimmen unsere Lesungen vollkommen überein. Somit ist deutlich, daß, von jenen wenigen wohlbekannten Differenzpunkten abgesehen, die alle nur die Auffassung und Er-

1) *Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Hamburg*, Bd. XVI (1900), S. 30.

2) Quart. 3) In Oktavheften.

Digitized by Google

gänzung verstümmelter Spuren betreffen, von einer Verlesung des einen gegenüber dem andern absolut nicht die Rede sein kann. Und die gemeinsam gewonnene Lesung hat, soweit nicht Unmöglichkeiten vorliegen, die Konjekturen notwendig machen, als der unabänderliche Grundtext, mit dem man sich abfinden muß, zu gelten. So — und so allein! — ist auch in den für *esi* entscheidenden Abschnitt der Bilinguis zu verfahren.

Ihn objektiver Beurteilung im Zusammenhange der Bilinguis zugänglich zu machen, ist der Hauptzweck der auf S. 834 f. in meiner Hand wiedergegebenen Kopien der Z. 9 ff. der beiden auf den Breitseiten der Stele von Tôpzauä aufgezeichneten Versionen. Aus dieser Bestimmung erklären sich die Beschränkungen der vorliegenden Publikation. Die ersten Zeilen der assyrischen Version sind derartig verstümmelt, daß sie im Wesentlichen nicht zum Verständnis des chaldischen Textes verhelfen, sondern eher umgekehrt, wenn einmal das Chaldische besser verstanden sein wird, von jenem, als dem besser erhaltenen ihr Licht und ihre Ergänzung empfangen müßten. Erst von Z. 11 spricht die assyrische Fassung unmittelbar und einigermaßen verständlich zu uns. So ist der erste Teil hier beiderseits weggelassen. Des Anschlusses halber, und weil die Übereinstimmung der beiden Übersetzungen vielfach über die in der Zählung korrespondierenden Zeilen hinaus verfolgt werden müssen, ist aber die Wiedergabe bereits mit Z. 9 begonnen worden.

Ferner habe ich, namentlich in den Anfängen der Zeilen, einige Male, auch da, wo ich es nicht in den Anmerkungen zum Texte ausdrücklich hervorgehoben habe, Schraffierungen gegeben, wo nur ungewisse, nicht sicher deutbare, oder nicht von beiden Expeditionsmitgliedern gleich deutlich gesehene und in gleichem Sinne aufgefaßte Zeichen vorlagen. Im übrigen ist, sofern nichts anderes bemerkt ist, beiderseitige Übereinstimmung vorhanden.

Schließlich haben, weil der Raum nicht ausreichte, die Zwischenräume zwischen den Zeichen einer Zeile nicht eingehalten werden können und sind die Andeutungen der Verstümmlungen nicht nach den genauen Maßen abgezirkelt, sondern in ungefährem und proportionalem Betrage gegeben worden. Daß ich zudem leider nicht überall den Kampf mit dem beengten Raume mit Erfolg geführt habe, zeigen die Anmerkungen 4 und 2 zur chaldischen Version.[1])

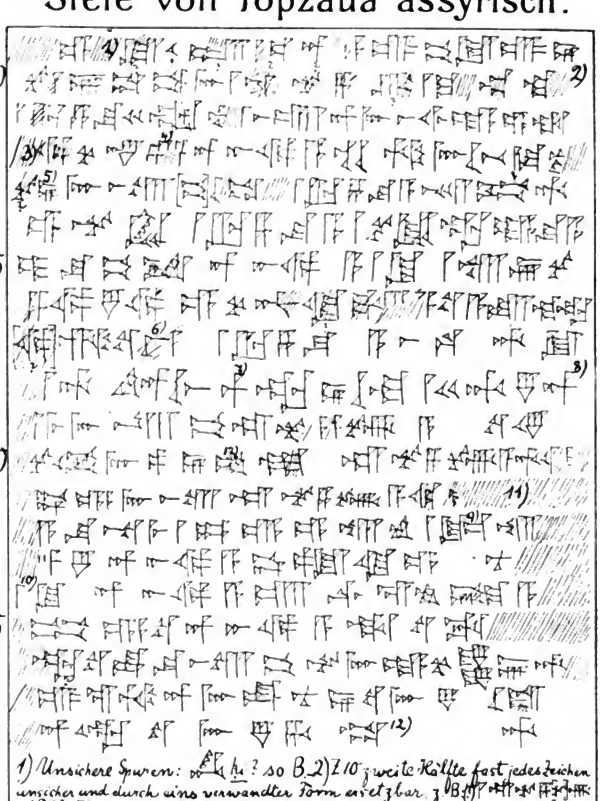
Alle diese Beschränkungen und Mängel werden in einer anderweitigen Publikation bei größerem Spielraum in Wegfall kommen. Einer Transkription in extenso bin ich durch die Umschrift, die ich *Verh. Berl. anthrop. Ges.* 1900, S. 434 f. gegeben habe und die die in den *Berl. Sitzungsber.* 1900, S. 631 gebotenen berichtigt,

---

1) Z. 30 zu Anf. wird das vor *el-du-bi* Erhaltene vermutlich zu [-𒁹]𒁹𒌋𒌋-*el-du-bi*, *zeldûbi* zu ergänzen sein.

Digitized by Google

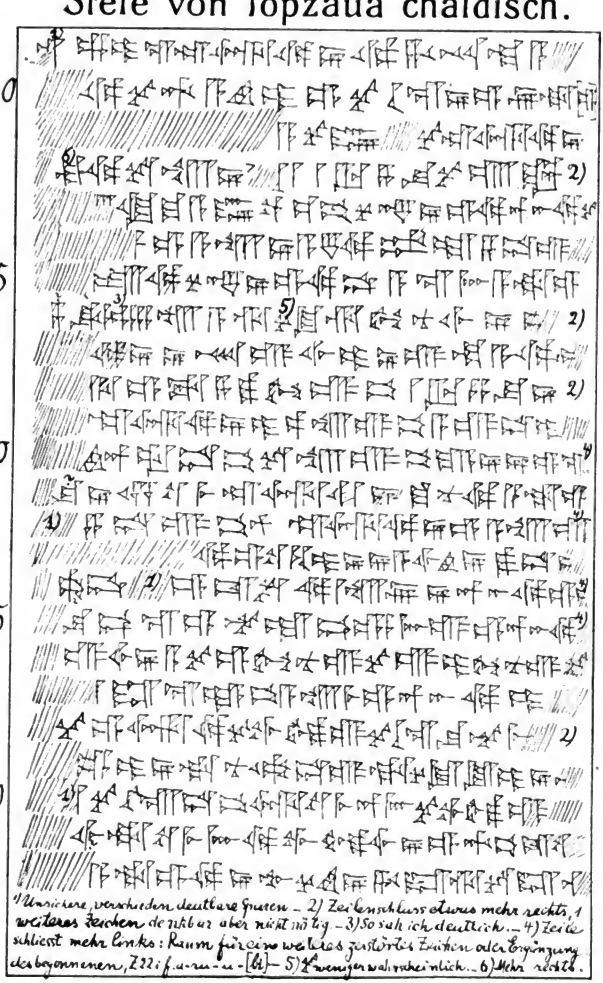
Stele von Tôpzauä assyrisch.



1) Unsichere Spuren: [illegible] ḫ? so B. 2) Z 10 zweite Hälfte fast jedes Zeichen unsicher und durch eins verwandter Form ersetzbar. z. B. [illegible] 3) [illegible] etc. – 4) So sah ich die Spuren. – 5) [illegible] nicht ganz undenkbar. – 6) Unsichere Spuren. – 7) So sah ich deutlich. B: [illegible] oder [illegible] oder [illegible]. – 8) Ende der Zeile! (B). – 9) So lasen wir. Im Hinblick besonders auf Z 24 des chaldischen Textes läge nahe: [illegible]. – 10) Steht auf d. Rande. – 11) 2-3 Zeichen gänzlich zerstört, wonach die notwendigen oder möglichen Ergänzungen der übrigen Zeilenden zu bemessen. – 12) Ein überschüssiger Keil sichtbar: Sprung im Gestein oder Fehler des Meissels? –

Digitized by Google

Stele von Tôpzauä chaldisch.



1) Unsichere, verschieden deutbare Spuren. – 2) Zeilenschluss etwas mehr rechts, 1 weiteres Zeichen denkbar aber nicht nötig. – 3) So sah ich deutlich. – 4) Zeile schliesst mehr links: Raum für ein weiteres zerstörtes Zeichen oder Ergänzung des begonnenen, Z 22 i f. a-ru-u-[bi] – 5) 𒀭 weniger wahrscheinlich. – 6) Mehr rechts.

Digitized by Google

überhoben. An beiden Stellen ist auch der Nachweis geführt, daß wir es wirklich mit einer Bilinguis zu tun haben.[1])

Z. 22 a. E. des chaldischen Textes kommt nun sicher das Wort *e-si* vor, ob man nun *e-si-[ni]*, *e-si-[i]* oder *e-si-[e]* ergänze. Das ist deshalb vom höchsten Werte, weil zunächst der Vergleich mit dem assyrischen Text zeigt, daß weder in den direkt entsprechenden Zeilen, noch in deren Umgebung von Inschriften oder vom Beschreiben etc. die Rede ist. Nirgends kommt in der assyrischen Version das Wort *duppu* „Inschrift", *narû* „Schriftstein", *šaṭâru* „schreiben" vor, kann auch, rein mechanisch gesprochen, nirgends ergänzt werden. Ebensowenig läßt der Wortlaut und Zusammenhang des vorgelegten Teils der assyrischen Version, der von politischen und kultischen Maßnahmen des Rusas gegenüber Urzana und seiner Stadt Muṣaṣir-(Ardinis) berichtet, den Gedanken an „Inschriften" oder „Beschriebenes" aufkommen. Auf diesem negativen Argument liegt der Hauptnachdruck der Beweisführung aus der Stele von Tôpzauä.

Die positive Schlußfolgerung hat mit einer Schwierigkeit in der Lesung der assyrischen Version zu kämpfen. Z. 15 ff. derselben lauten *ana-ku* ^{m}*Ru-sa-še* [16] *a-di ša-di-e* (*mât*) *Aššur ki-ma . . . a-ta-la-ka* [17] *di-ik-tam*(*tu*) *KAK*(*epuš*)? ^{m}*Ur-za-na-a ina ḳa-ti aṣbat* [18] *.-ti'-šu ina maš-ka-ni* [cuneiform] *ana šarrûti aštakan-an* [15] UME *ina libbi* (*ali*)*Mu-ṣa-ṣir a-tu-*[cuneiform][2]) [20] *nikê*^{pl} *pa-ni-am?-tu* (*ali*)*Mu-ṣa-ṣir a-ti-d*[*i-in*]. Klar ist hier der erste Teil: „ich, Rusas, drang zu den Bergen Assurs wie ein . . . vor (*atalaka* „ich ging") und schlug eine Schlacht (wörtlich: „machte" (?) *epuš* (?) „ein Gemetzel" *diktam*). Dann aber beginnt die Schwierigkeit, die in der in Keilschrift gedruckten Gruppe in Z. 18 liegt. An Ort und Stelle ist sie uns beiderseits als ein Zeichen erschienen. Ein solches Zeichen aber giebt es nicht und das in der Form nächststehende [cuneiform] NIN = *mimma* „was immer, alles was" gibt keinen Sinn. Die verbleibenden Auswege haben alle ihr Bedenkliches und führen störenderweise zu direkt entgegengesetzten Ergebnissen; so zwar daß, je nach der Auffassung dieser Gruppe, Rusas entweder als Förderer oder als Feind Urzana's von Muṣaṣir erscheint. Liest man a) unter Annahme sei es eines Steinmetzfehlers oder einer

---

1) Zu bemerken wäre zu der Transkription in den *Verh. d. anthropol. Ges.* noch: Chald. Z. 16 ŠU . DUN hätte ich nicht durch NÎRU wiedergeben sollen, da eine phonetische Schreibung eines sumerischen Wertes (*šudun, šudul*, ass. *nîru* „Joch") im Chaldischen nicht zu erwarten ist; Z. 18: *za-aš-gu-u-bi*; Z. 28 a. A. [*a*?-]*še-e*, Z. 31 UME^{pl}-*di*.

2) Man würde erwarten *a-tu-šib* „ich blieb", geschrieben steht nach unserer Lesung *a-tu-šuk*. Ein Lautwert *šub, šib* des Zeichens [cuneiform], der sich aus der sumerischen Phonetik an sich wohl erklären ließe, ist mir nicht bekannt.

Digitized by Google

Korrektur, die überflüssige Bestandteile fehlerhafterweise nicht getilgt hätte, sei es irriger Lesung des arg abgeriebenen Textes *ina maš-ka-ni-šu* (𒌋) oder *-šu-ma* (𒌋𒄩), so ergibt sich Z. 17 ff.: „den Urzana faßte ich bei der Hand . . . sorgte für ihn (?) (*aš* (?)-*te-'-šu* von *sê'u*), setzte ihn an seine Stelle als König ein". Zerlegt man aber b) die Gruppe, so wie sie uns erschien, in ihre Bestandteile, so müssen wir lesen *ina maš-ka-ni-šu* 𒌋 *lâ* 𒄩 *ana šarrûti aštakan-an*, — und dann bekommt die ganze Sache ein anderes Gesicht: „den Urzana nahm ich eigenhändig gefangen, ... te ihn (.-*te-'-šu*) und setzte ihn nicht als König an seine Stelle ein".

Daß ich in meinen früheren Mitteilungen nicht von vornherein auf beide Möglichkeiten aufmerksam gemacht habe, war jedenfalls ein Fehler, der z. T. auf einer Befangenheit in den durch Sargon's Bericht veranlaßten Verstellungen beruhen wird. Urzana erscheint bei Sargon als assyrischer Vasall, der zu Rusas abgefallen war: der Fall b) böte direkt das entgegengesetzte Bild. Es wird aber immer klarer, daß die Stellung Urzana's und seines Pufferstaatchens zu den beiden einander bekämpfenden Großmächten verschiedenen Wandlungen unterworfen war, wie das ja auch in dessen älterer Geschichte (S. 826) begründet ist. Ein philologisches Bedenken erregt die Stellung des *lâ*: man würde erwarten *ina maškani-šu ana šarrûti lâ aštakan*, doch würden Ort und Umstände der Niederschrift ein minder gewähltes und fehlerhaftes Assyrisch wohl erklären. Daß die Trennung *šu la* den geringsten Eingriff bedeutet, muß ebenso zugestanden werden, wie daß in Z. 11 der assyrischen Version die Bezeichnung *^{m}Ur-za-na šarru nak-ru* (?) „Urzana der feindliche König" zu der Auffassung sub b) zu stimmen scheint. Urzana wäre dann nicht als Schutzflehender im Tempel vor Rusas' Angesicht getreten (ass. Z. 11 *ina bit ilâni ina pani-ia êli*[*-ma*?]), sondern hat mit Rusas verhandelt und diese Verhandlungen waren resultatlos geblieben. Schwieriger ist damit ass. Z. 14 zu vereinigen, wo von einem Treuschwur der Truppen Urzana's oder nur des Urzana in einem — des weitern freilich nichts weniger als klaren — Zusammenhang die Rede zu sein scheint: [18] *^{m}Ur-za-na-a zu-ḳu-ti* [14] *e-mu-ḳi ^{m}Ur-za-na-a ana še-ḳi ka-ia-na-a* (. . . [14] „die Truppen (?) des Urzana um Treuschwur zu leisten"). Der Stadt Muṣaṣir selbst, in der er 15 Tage verweilte, erwies sich Rusas jedenfalls freundlich: ass. Z. 20 die früheren Opfer gab ich der Stadt Muṣaṣir zurück.[1]) Jene Komplikation erschwert natürlich den Vergleich der

1) Der Sinn der chaldischen Z. 21 ff. ist teils aus dem Chaldischen selbst, teils aus der assyrischen Version klar (Rusas verweilt 15 Tage in der Stadt und gibt ihr namentlich die früheren Opfer zurück); im einzelnen bleibt vieles aufzuklären. — Z. 22 a. A. [*i-u-*](?)*za-du-u-bi*.

Digitized by Google

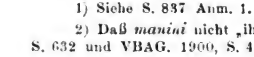
assyrischen und der chaldischen Version und dessen lexikalische Verwertung, macht ihn aber keineswegs unmöglich.

Den Worten *diktam êpuš* (ass. Z. 17) entspricht *zašgûbi*[1] „ich tötete". In beiden Versionen folgt darauf ein mit *Urzanâ* beginnender neuer Satz.

Im Chaldischen geht es weiter. ^{m}*Ur-za-na-ni* ^{19}.. (ALU)*Ar-di-ni-i pa-ru-bi a-u-du-i* . ^{20}. *'a-al-du-bi te-ru-u-bi ma-a-ni-ni e-si[-ni]* ^{21} [*i-?]na-ni* 15 ÙME (ALU)*Ar-di-ni ma-nu-di a-li-e* ^{22}. *za-du-u-bi* NAPḪAR (ALU)*Ar-di-ni-e a-ru-u-*[*bi*]. Betrachten wir dies zunächst unabhängig vom Assyrischen: *parûbi* heißt „ich nahm", *terûbi* „ich setzte", *arûbi* „ich gab" (s. alsbald). *Mânini* ist eine Ableitung vom Stamme *ma-*, *me-* des pron. pers. 3. Da man *mâni* mit einiger Sicherheit, als „ihn" deutet (s. unten S. 850 zur Fluchformel der Siǧkeh-Stele), so liegen für *manîni* zwei Möglichkeiten vor.[2] Entweder *mânini* ist „sie, ihnen", die dem *mâni* „ihn" entsprechende Pluralform, oder vom Pronominalstamm der 3. Pers. *ma-*, *me-*, der auch in den Formen *masi* (Bd. 56, S. 110) und *meï* (Genitiv des pron. pers. 3.) vorliegt, ist ein Adjektiv *mâni* gebildet worden, das hier mit der Flexionsendung *-ni* vor uns steht. Da aber *Rusas* in diesem Satze allem Anscheine nach nur von *Urzana* redet, so werden wir auf den Singular zurückverwiesen und sehen uns gezwungen, *manini* adjektivisch aufzufassen, wogegen auch die andern mir gegenwärtigen Belegstellen[3] zum mindesten keinen Einspruch erheben. *manini esi*[*ni*] wäre dann die nächstliegende der möglichen Ergänzungen (S. 836 oben), und das hieße „(an) seinen Ort". — Ziehen wir nun die assyrische Version zum Vergleiche heran, so ergibt

1) Siehe S. 837 Anm. 1.

2) Daß *manini* nicht „ihn" heißen könne, ist mir im Hinblick auf *Bericht* S. 632 und VBAG. 1900, S. 435 mit Recht entgegengehalten worden.

3) Inschrift von Meher Kapussi (Sayce V, 24 f. u. 67 f.) *Ḫal-di-ni*  *be-di-ni* *be-di-ni ma-ni-ni ul-gu-še* ^{m}*Išpûini* ^{m}*Sarduriḫini Menua Išpuiniḫini* (obige Opfer) „sind allen(?) Chaldis-Gottheiten (d. h. den einheimischen Göttern) und allen(?) fremden(?) Gottheiten (wörtlich: „den Gottheiten aller Zungen?" d. h. den Göttern der in Chaldia aufgegangenen Völker?) von Ispuinis, Sardur's Sohn, und Menuas, Ispuinis' Sohn, für ihr (*mânini*) Leben (*ulguše*, s. Kelišin chald. Z. 13 *ulgušiani edini* == ass. Z. 12. . . . *bu-ut balaṭišu*, *Anatole* I 67) (bestimmt worden)". Die Wendung für „sein (ihr) Leben" d. h. für das Leben des oder die Stifter ist ja aus den ass. Weihinschriften wohl bekannt. — Inschrift von Surp Krikor (Kohbants). Sayce XIX, (*Bericht* Z. 1—4) berichtet vom Bau einer besonderen Art von Gebäuden (Heiligtum) (BÎTU) *Bar-zu-di-bi-du-u-ni* durch Menuas, das nach Menuas benannt wird: Z. 3/4 *Menuaï-barzudibidûni tini*. Dann geht es nach meiner Kollation weiter: Z. 5 (ILU) *Ḫal-di-i ku-r*[*u*]*-u?-ni* [*I*]*LÚ*$^{pl.}$*-na ku-ru-ni ma-ni-ni iš-ti-n*[*i*] ^{m}*Me*]*-nu-u-a ar-di-še* „Dem Chaldis, dem . . . . der Götterstadt der . . . . das Seinige (Ihrige)(?) zugewiesen worden durch Menuas . . . ."

Digitized by Google

sich eine hinsichtlich der Wörtlichkeit sehr weitgehende Übereinstimmung: chald. *parûbi* [1]) „ich nahm" = ass. *aṣbat* „ich nahm";

1) Während bei der Berichterstattung in der 3. Person im Chaldischen die Verbalformen auf *-ni* vorherrschen, erscheinen die Formen auf *-bi* in den chaldischen Inschriften regelmäßig dann, wenn vorausgeht: „(der König) spricht also" und nun in direkter Rede weiter berichtet wird. Sehr häufig steht außerdem das Pronomen pers. der 1. Person *ïeš(e)* „ich" ausdrücklich dabei. Daraus folgt mit absoluter Sicherheit, wie längst erkannt, daß diese Verbalform auf *-bi* dem alleinigen Ausdruck der 1. Person dienen, ebenso wie die auf *-ni* die 3. Person bezeichnen; also *terûni* „er setzte", *terûbi* „ich setzte"; *zadûni* „er hat geschaffen, angelegt", *zadûbi* „ich habe geschaffen etc."; *ištini* „er hat bestimmt, zugewiesen" (s. S. 819 f.), *ištîbi* (vgl. unsere Stele von Siǧkeh Z. 9 *aïštîbi*) „ich habe bestimmt". Dieses völlig gesicherte Ergebnis, eine der wenigsten feststehenden Tatsachen der chaldischen Grammatik, kann durch Heranziehung der Sprache der kaukasischen Uden, in der das Suffix *-bi* in anderer impersoneller Funktion erscheint, nicht erschüttert werden. Daß die Funktion dieses Verbalsuffixes *-bi* sich auf den Singular beschränke, habe ich niemals behauptet. Im Gegenteil: wie erweislich Verbalformen auf *-ni* pluralische Verwendung finden, so *pi(-e)-i-ni* in den Fluchformeln, „sie (die Götter Chaldis, Teïsbas und ŠAMAŠ) mögen vernichten" (unten S. 849), so hielt und halte ich es für durchaus möglich, daß auch die Formen auf *-bi* der 1. pers. pluralis dienstbar gemacht werden konnten. In welcher Weise sich Singular und Plural unterscheiden, das liegt ja für das Chaldische nicht bloß hinsichtlich des Verbums verschiedentlich im Dunkeln. Die Verbalformen auf *-li* anderseits sind meiner alten Überzeugung nach nicht Formen des Verbum Finitum, sondern Gerundia (nicht Partizipien), mit dem auch im Georgischen und seinen verwandten verbreiteten und daher auch in der ostkleinasiatischen geographischen Namengebung weitverbreitetem Nominalsuffix *-li*, wozu eine Verwendung sowohl für den Singular und den Plural der dritten, wie jeder andern Person vortrefflich stimmt. Auch das habe ich niemals geleugnet. — Daß es ev. im Chaldischen auch ein Nominalsuffix *-bi* gegeben haben könne, welches an Verbalstämme angehängt, diesen die Bedeutung eines Gerundiums verliehen hätte, kann im Hinblick auf die Proteusgestalt z. B. des Suffixes *-ni* a priori nicht in Abrede gestellt werden. Die Verbalformen auf *-ûbi* und *-îbi*, für welche die parallelen Formen der 3. Pers. auf *-ûni* und *-îni* belegt und die damit als Personen des Verbum Finitum erwiesen sind, dürfen aber keinenfalls unter diesem Gesichtspunkt betrachtet werden. Man beachte besonders, daß in der Bilinguis von Tôpzauä den, durch phonetische Schreibung gesicherten assyrischen Verbalformen 1. pers. durchweg chaldische Formen auf *-ûbi* entsprechen. Im übrigen aber fehlt es einstweilen an sicheren Belegen für die Existenz derartiger impersoneller Verbalformen auf *-bi*. Denn Kelišin Z. 17 steht *nu-na-*[Keilschrift] *nu-na-be* nicht nu-na-[Keilschrift] *nu-na-bi*. Darin wird eine wesentliche Verschiedenheit ausgedrückt liegen, da das Chaldische für ein und dieselbe Silbe in der Regel (über eine der verschiedenen Ausnahmen s. oben S. 819 f. Anm. 4) nur ein Zeichen verwendet. Dieser Form *nunabe* ist an die Seite zu stellen das *uštabe* der Fels-Inschrift des Menuas auf der Burg von Palu Z. 1 u. 6, so schon D. H. Müller nach Wünsch's Abklatsch und meine Kollation am Original. Und wenn in andern Inschriften statt dessen an entsprechender Stelle überwiegend *uštabi* erscheint, so wird eher die Form mit *-be* die ursprünglichere und genauere sein, als umgekehrt. Diesem *nunabe* entspricht nun in der assyrischen Fassung die ideographisch geschriebene Verbalform *DU-an-ni*, die an sich ebensogut *illikan-ni* 3. pers., wie *allikanni* 1. pers. gelesen werden kann, die enklitische Partikel *ni* tritt bekanntlich besonders häufig an die, durch den überhängenden Vokal charakterisierte „Relativform" des Verbums, hier *illika*, *allika* an. Auch die übrigen hauptsächlichen Verbalformen der keineswegs völlig klaren assyrischen Version sind durch Ideogramme ausgedrückt, die keinen sichern Schluß auf die

Digitized by Google

a-u-du-i muß *ina ḳâti* entsprechen, und wir erhalten so das chald. Wort für „Hand“.[1]) Dem als Verbalform 1. p. mit Suffix von uns angesprochenen *.-te-šu* entspricht *'aldûbi*; dem assyrischen *atid*[*in*] „ich gab“ chald. *a-ru-u*-[*bi*], wie in der Kelišin-Bilinguis chald.[2]) *a-ru-ni* assyrischem *i-nam-din* „er gibt“ (Z. 11); *terûbi* heißt „ich setzte“ ass. *aštakan* und so stimmt denn auch *ina maškani-šu* „an seinen Ort“ zu *mânini esini* „(an) seinen Ort“, wodurch, genau wie ich es in meinem *Bericht* ausgesprochen hatte, meine Deutung von *esi* — wie wir jetzt wissen, wiederholentlich — bestätigt wird. Das Objekt *Urzanani* ist chaldischem Sprachgebrauch entsprechend nicht, wie im Assyrischen, durch ein Pronomen wieder aufgenommen.

Für die Frage, ob Rusas dem Urzanû feindlich oder als Förderer gegenübersteht, erbringt die chaldische Version keine Sicherheit. Was vor . . Ardini *parûbi* in Z. 19 zu ergänzen ist, bleibt einstweilen unklar. Davon aber hängt es ab, ob wir von einem „wegnehmen, fortführen“ aus, oder einem „hinnehmen, hinwegführen“ nach der Stadt Muṣaṣir die Rede ist. Bei *terûbi manini esini* ist zwar von einer Negation nichts zu bemerken, wie denn überhaupt m. W. die Negation im Chaldischen noch nicht nachgewiesen ist. Aber so lange die Bedeutung des in den Fluchformeln häufigen *inâni* (Guyard „Habe“, Sayce „Stadt“) noch nicht klar ist, können wir wenigstens nicht mit Sicherheit in Abrede stellen, ob nicht auch ohne direkte Negation eine dem ev. assyrischen Negativsatz einigermaßen entsprechende Aussage vorliegt. Die Gleichung chald. *esi* = ass. *maškâni* „Ort“ aber wird, wie man sieht, durch diesen Zweifel nicht berührt, sie behält ihre völlige Sicherheit und damit ist für *esi* die Bedeutung „Ort, Örtlichkeit“ aufs neue und definitiv erwiesen.

F) Gemeinsames zu beiden Inschriften.

Kehren wir nunmehr zu unsern Inschriften zurück, so begegnen wir in beiden der Wendung *inukâni esinini*, während in der In-

---

Person zulassen. Nach dem Tenor des Anfanges, im Vergleich mit der phonetisch geschriebenen 3. pers. *i-nam-din*, muß es allerdings als sehr wahrscheinlich gelten, daß sich der Text dauernd, ohne den, aus den assyrischen Inschriften (bes. bei Einschiebung längerer Relativ-Perioden) wohlbekannten Störenfried eines Subjektswechsels, in der 3. Person bewege. In der chaldischen Version ist bei den Formen, die sicher ein Verbum finitum enthalten, die Personalendung zerstört und muß ergänzt werden; aber auch für sie ist dauernde Berichterstattung in der dritten Person das Nächstliegende. Demnach entspricht chaldisches *nunabe* wahrscheinlich assyrischem *illik* „er ging“. Und das Gesamtergebnis ist, daß wir neben den zahllosen Formen 1. Pers. des Verbum finitum auf *-ûbi* (und *-îbi*) die Gerundia *nunabe* und wahrscheinlich auch *uštabe* (häufiger *uštabi*), also auf *-abe* oder *-abi*, zu verzeichnen haben.

1) S. bereits *Bericht* S. 632, VBAG. 1900, S. 35.

2) S. *Anatole* I 63.

Digitized by Google

schrift des Felsensaals des Menuas und ihrem Duplikat *inukâni esini* erscheint. Für *inukâni* und das offenbar dazu zu stellende *i-nu-ki-e*[1]) sind mir ferner folgende Belegstellen gegenwärtig.

Die an den Felsenkammern Argistis I angebrachten Annalen dieses Königs schließen mit einer Fluchformel (Sayce 44), in welcher u. a. bedroht wird (Z. 11/12) *a-lu-še gi-e-i i-nu-ka-ni e-si-ni-ni si-u-li-e.*

Ferner findet sich die Wortform *i-nu-ki* bezw. *i-nu-ki-e* in der Inschrift des Ispuinis von Kalaǧyk (Sayce 3, *Bericht* Nr. 39), die nach meiner Kollation lautet: ^{m}*Iš-pu-u-i-ni-iš* ^{m}*Sar-dur-ḫi-ni-še bur-ga-na-ni ši-di-ši tu-ni* (ILU)*Ḫal-di-ni-ni uš-gi-ni* ^{m}*Iš-pu-u-i-ni-iš* ^{m}*Sar-dur-ḫi-ni-še* BITU (sprich *aše*)*-i-ni ši-di-ši-tu-ni i-nu-ki ba-du-si-ni zu-u-i gi-e-i ši-da-gu-ri.*

Dieses *inukî* begegnet ferner in der von meinem Reisegefährten entdeckten Inschrift Rusas' II von Adeljevas (*Bericht* Nr. 133[2])). Hier lautet Z. 5 f.: ^{5}*-ni i-nu-ki-e* E.GAL-*a e-'a* ALU^{pl} *a-li-li i-nu-ki-e* . . . . ^{9}*i*(?)*-nu-ki-e* E.GAL *a-bi-li-du-u-bi-e me-i a-i-še e-i-*. . . .

Hier steht *inukî* (*inukê*) in naher Verbindung mit einem Palaste, in der Inschrift von Kalaǧyk mit verfallenen (*badusini*) Teilen eines andern Bauwerks *gi-e* (Kapelle, Heiligtum[3])). Und in nächster Verbindung mit *gi-e* erscheint auch *inukâni* in der Fluchformel der Annalen. Wenn man also *inukî*(*ê*) und *inukâni* als Nomina faßt, wie es m. W. bisher allgemein geschehen ist, so wird man darin einen bautechnischen Ausdruck zu erblicken haben. Es kann sowohl irgendwelches Material, wie ein bestimmter Bau oder ein bestimmter Teil eines solchen gemeint sein.

In der Mehrzahl der Fälle, wo *inukâni* und *esi* zusammen erscheinen, heißt es *inukâni esinini*, am Felsensaal des Menuas dagegen *inukâni esini*, wie sowohl durch meine Kollation, als durch das Duplikat feststeht. Unter der Voraussetzung, daß wir es mit einem Substantivum zu tun haben, ließe sich die, durch die offenbare Zusammengehörigkeit gebotene Einheitlichkeit am besten wahren, wenn man in *esini* eine durch das Wortbildungssuffix *-ni* gebildete adjektivische Ableitung von *esi* (zur „Anlage, Örtlichkeit gehörig") sieht, die in dem einen Falle ohne, in den übrigen mit der Flexionsendung *-ni* versehen ist. Doch könnte man auch an eine asyndetische Zusammenstellung zweier Nomina denken: *esini* wäre dann Pluralform ohne, *esinini* mit Kasus-(Akkusativ)-Endung.

---

1) Es scheint eine chald. Plural(?)-Endung auf *âni* zu geben: *uëdi* „Weib" *nëdiâni*, *ulguše* „Leben" *ulgušiani* etc. Ob hier eine der Spuren indogermanischer Beeinflussung der von Haus absolut unarischen chaldischen Sprache vorliegt?

2) Vgl. *Bericht* Nr. 57, wo zu lesen ist *inukâni* bezw. *i-nu-ki-e.*

3) Eine Weiterbildung mit dem Suffix *ḫi* bietet Rusas' II Steleninschrift (Bd. 56 S. 108) ^{16}*i-nu-ka-ḫi-ni-e* ^{m}*Ru-sa-a-i-ni-e* ^{17}*ḫu-bi gi a-še pi-li-ni ki-du-li* etc.

Digitized by Google

Aber ob wir es wirklich mit einem Substantivum zu tun haben, kann fraglich erscheinen, besonders im Hinblick auf *ikukâni*,[1]) das man früher ebenfalls als Substantivum ansprach, bis D. H. Müller nachwies, daß es adjektivische Funktion hat und „derselbe" heißt. Man könnte an eine Weiterbildung des in *îni* „dieser" vorliegenden Stammes denken, wobei dann wieder das Verhältnis von *inuki(ê)* zu *inukâni* einer Erörterung bedürfte. Zu einer Entscheidung reichen weder das Material noch unsere, oder vorsichtiger gesprochen, meine Kenntnisse des Chaldischen aus. Aber „richtig gefragt ist halb geantwortet" — dabei müssen wir uns vorderhand im Chaldischen vielfach bescheiden.

Gemeinsam ist unsern beiden Inschriften ferner die Maßangabe. In der Stelen-Inschrift von Sigkeh werden für einen gleich näher zu erörternden Zweck von Menuas 22 angewiesen, so steht deutlich zu lesen. In der Inschrift von Haykavank las Herr Hambartsum und auch die Photographie läßt rechts keine wagerechten Ansätze erkennen. Da wir uns aber in der Nachbarschaft des — hier verletzten — Randes befinden, wo solche Ansätze leicht abgerieben werden können,[2]) da die Gleichartigkeit des Inhalts gegen die Annahme zweier verschiedener Maßeinheiten spricht, und da zudem ein aus dem Babylonisch-assyrischen wohlbekanntes Maß ist, so wird auch in der Inschrift von Haykavank 950 zu lesen sein. ist bekanntlich Ideogramm für bab.-ass. *ammatu* „Elle". Wenn es sich um Baumaterialien z. B. Balken handelt, so wäre es ja denkbar, daß wir es mit einer Längenangabe zu tun hätten. Ungleich wahrscheinlich ist aber doch von vornherein, nach dem schon gewonnenen und weiter zu erschließenden Einblick in den Inhalt der Inschriften, daß von einem Flächenmaß[3]) die Rede ist; und da 22 Quadrat-Ellen, welcher Norm immer, für den in Betracht kommenden Zweck (s. sogleich) doch etwas gar zu wenig austrügen, so wird man das

---

1) Auch für *inukaḫini* (S. 841 Anm. 3), liegt diese Parallele vor in dem *ikukaḫini* der Stele Rusas' I vom Koschisch-göll. Im übrigen liegt aber für das *inukaḫini* der Stele Rusas II die substantivische Auffassung entschieden näher.

2) Beide Inschriften schreiben, wie viele andere, nicht die spezifisch chaldische Form , sondern die dem Assyrischen genau entsprechende . Dem entsprechend weist die Stele von Sigkeh die Form , nicht , auf, und sie allein kommt für die Inschrift von Haykavank in Betracht.

3) Die Annahme, daß es sich um Angabe der Seitenlänge eines Quadrats handle, wird durch die Inschrift von Haykavank ausgeschlossen. Ein Quadrat von 950 Ellen Seitenlänge ergäbe 902 500 □ Ellen.

Digitized by Google

vorgesetzte 𒁹 in erster Linie im Sinne einer Potenzierung deuten, etwa — unter der naheliegenden wenn auch noch nicht erweislichen Voraussetzung, sexagesimale Beeinflussung auch der chaldischen Vorstellungen — auf ein Maß von 60 Quadratellen. Durch die enge Zusammenfügung konnte gleichzeitig die Verwechslung mit 1 (60, 3600) Ellen verhütet, also indirekt auch die Flächen-Qualität angedeutet werden.

Über das Verhältnis des 𒁹𒌋𒌋𒌋𒌋 zu dem sonst als Flächenmaß erscheinenden *kapi* läßt sich vorderhand nichts bestimmtes ermitteln. Das *kapi* erscheint in den bisher bekannten Inschriften (vgl. oben S. 819) meist in Beträgen von ca. 10 000 und darüber. Daraus wird man schließen dürfen, daß das *kapi* wenigstens nicht größer als ein 𒁹𒌋𒌋𒌋𒌋 ist. Aber ob Identität besteht (so daß *kapi* die phonetische Aussprache des Ideogramms 𒁹𒌋𒌋𒌋𒌋 böte), oder ob 𒁹𒌋𒌋𒌋𒌋 ein Vielfaches des *kapi* darstellt, läßt sich nicht entscheiden: die Könige konnten natürlich einem von ihnen gegründeten Heiligtum erheblich mehr Land zuweisen, als für einen Privatmann oder selbst für eine Koppel wertvoller königlicher Pferde in Betracht kam.

Denn von einer solchen redet die Stele von Siǧkeh, die uns fortan allein noch beschäftigen kann, da ein weiterer Einblick in die Inschrift von Haykavank uns wegen der Undurchdringlichkeit der entscheidenden Z. 2, in der mir nur KAK, das Ideogramm für bab.-ass. „bauen, schaffen" verständlich ist, versagt bleibt.

G) Weiteres zur Stele von Siǧkeh.

Die Haupt-Aussage des Menuas ist in folgenden Worten enthalten: *inukâni* [6] *esinîni SÎSE* [7] *arṣibîni tîni* [8] *ᵐMe-nu-a-pi-i* [9] *a-iš-ti-bi* 22 𒁹𒌋𒌋𒌋𒌋.

A-iš-ti-bi [1]) (Z. 10) ist Verbalform 1 pers. „ich habe bestimmt, zugewiesen" zusammengehörig mit dem *ištini*, welches in den mit einer Maßangabe schließenden länger bekannten Inschriften regelmäßig erscheint (oben S. 819). Daß dieses *ištini* nicht, wie man früher glaubte, Adjektiv („zugehörig zu") ist, war erkannt worden, noch ehe es die vorliegende 1 pers. zur Gewißheit erhob (vgl. *Bericht*, S. 625 unter Nr. 79).

In Z. 5/6 teilt Menuas uns mit, daß die unter *inukâni esinîni* zu verstehenden Räumlichkeiten oder Anlagen für Pferde (ass. *sîse*) bestimmt sind, sei es nun, daß Stallungen, sei es, daß umfriedete

1) Die Funktion des vorgesetzten *a-* ist unklar; vielleicht Unterscheidung von einer im übrigen gleichlautenden Form anderer Bedeutung?

Digitized by Google

Weideplätze gemeint sind. Und zwar handelt es sich um Pferde, *arṣibini tini*, „die *arṣibini* genannt werden". Die Angabe ist in verschiedener Hinsicht wichtig, zunächst im Rahmen dieser Inschrift, deren Wesen sie erkennen hilft. Die Pferde führen einen besonderen, zudem wenig chaldisch anmutenden Namen. *Arṣibi* ist offenbar Lehnwort, die Pferde sind aus der Fremde eingeführt, das erklärt die durch die Inschrift bezeugte hohe Wichtigkeit, die ihnen der König beilegt. Allem Anscheine nach bezeichnet er sie auch als seine eigenen Pferde: denn in $^{s\,m}$*Me-nu-a-pi-(wi)-i* wird man schwerlich etwas anderes als eine besondere ältere Schreibung der gewöhnlich *Me-nu-a-i* geschriebenen Genitiv-Dativform erblicken können, die wie die Schreibung ^{m}*Ru-sa-u-e* statt ^{m}*Rusaï* und manches andere (s. *Bericht* S. 632 f.) beweisen, daß diese Flexionsendung ursprünglich *wi*, dem Mitannischen *wi* (geschrieben *pi*), entsprechend, gelautet hat. Dazu stimmt nun besonders gut, daß in der Fluchformel dieser Inschrift ausnahmsweise nur derjenige bedroht wird, der ihren Standort verändert; die Inschrift hatte eben nur den einen Zweck, die den königlichen Pferden zugewiesene Stätte zu kennzeichnen, um das königliche Domanialeigentum zu sichern.

Die wertvollen Pferde müssen aus einer, durch ihre Rossezucht ausgezeichneten Gegend eingeführt sein, die man möglichst innerhalb des geographischen — staatlichen und kommerziellen — Gesichtskreises der Chalder zu suchen geneigt sein wird. Dies trifft zu für einen Teil „Ciliciens" (im ältern und weitern Sinne), die Hochebene des spätern Kappadokiens resp. Kataoniens. Sowohl die Keilinschriften,[1]) wie die klassischen Autoren, besonders Herodot[2]) und vor ihm wahrscheinlich schon Hekataios und Dionysios von Milet,[3]) kennen und rühmen dieses rossenährende Gebiet. Und

1) Assurbanabal (Annalen R^{m} I. Coll. II 73) legte dem Mukallu von Tabal einen jährlichen Tribut an großen Pferden auf. Tabal umfaßt große Teile des spätern Kappadokiens und Kataoniens. Es stößt sowohl an *Ḫilakku* West-, wie an *Kuë* Ost-Cilicien, wie auch an die Melitene an.

2) Herodot III 90 in der Satrapienliste: *ἀπὸ δὲ Κιλίκων ἵπποι τε λευκοὶ ἑξήκοντα καὶ τριηκόσιοι, ἑκάστης ἡμέρης εἷς γενόμενος, καὶ τάλαντα ἀργυρίου πεντακόσια. τούτων δὲ τεσσεράκοντα μὲν καὶ ἑκατὸν ἐς τὴν φρουρέουσαν ἵππον τὴν Κιλικίην χώρην ἀναισιμοῦτο, τὰ δὲ τριηκόσια καὶ ἑξήκοντα Δαρείῳ ἐφοίτα.* Es handelt sich sowohl um Ausfuhr in Gestalt eines jährlichen Tributs, wie auch um Erhaltung einer Truppe, die eben wegen der besonderen Eignung des Landes für die Pferdezucht, vorwiegend kavalleristisch gestaltet war.

3) Die Satapienliste, in der wir dieser Nachricht begegnen, verdankt Herodot jedenfalls einer älteren Quelle, wohl eher Hekataios selbst (dessen geographische Kunde freilich an manchen Stellen der *Ἀσίη* auf die ältere Zeit, von Darius Regierung wie der definitiven Ausgestaltung der sämtlichen Satrapien, weist, der aber vor Abschluß seines Werkes sehr wohl diese neueren Phasen berücksichtigt haben kann, ohne die Ermittelungen seines Prinzips danach zu korrigieren) als Dionysios von Milet. Denn die Heeresliste, die Herodot m. E. diesem verdankt, zeigt einen ganz andern Charakter, nämlich die Verbrämung mit mythologischen und genealogischen Nachrichten, die der jüngere Milesier

Digitized by Google

wenn im alten Testament, wie es wahrscheinlich ist, unter den Bezugsquellen für Salomo's Pferde auch קוה = Kuë,[1]) Ost-Cilicien, genannt wird, so werden wir damit in den gleichen Bereich gewiesen.

Bei seinen Eroberungszügen im Westen, die ihn bis nach Malatia, also in die unmittelbare Nachbarschaft des fraglichen Gebietes führten, kann Menuas diese Rosse als Tribut oder als Geschenk eines der Peripherie des chaldischen Großreiches benachbarten Fürsten erhalten haben. Zahlreiche Analogien aus der altorientalischen Geschichte bieten sich ungesucht dar. In den Koalitionen, die von Menuas' Nachfolgern — einem Sardur III, Rusas I, Rusas II zum Kampfe gegen Assyrien aufgerufen wurden, sind regelmäßig die Inhaber der hier in Betracht kommenden Gebiete vertreten.

Man wäre versucht an eine Bezeichnung dieser *arṣibîni* genannten Pferde nach ihrem Ursprungsland zu denken, das suffigierte *-ni* spricht nicht dagegen und die chaldische Namensform erinnert nahe genug an die aus den el Amarna-Tafeln bekannte kleinasiatische Landschaft *Ar-za-pí(wi, wa)*,[2]) mit der doch wohl auch das Gentilicium ארצפי in der bekannten Bilinguis von Limyra zusammenhängt.[3])

Limyra liegt in Lykien; im Süden Kleinasiens wird man daher auch die Landschaft, nach der jenes Gentilicium gebildet ist, zu suchen geneigt sein. Knudtzon's eingehende und einleuchtende Untersuchungen über die Lage von *Ar-za-PI* stimmen dazu nicht schlecht. Nach Knudtzon wäre *Ar-za-PI* am wahrscheinlichsten im

---

offenbar seinem von ihm verehrten Landsmann und Vorbilde entnommen hat. Daß diese Einschiebungen nicht erst Herodot selbst zuzuschreiben sind, geht daraus deutlich hervor, daß sie ihrer Mehrzahl nach mit Nachrichten übereinstimmen oder sich berühren, die Herodot an andern passenderen Stellen seines Werkes selbst und ausführlicher bietet. Daß bei Solinus mehrfach Nachrichten vorliegen, die im letzten Grunde auf Hekataios und Xanthus, die er selbst nennt, durch viele Mittelquellen, unter ihnen besonders Varro, zurückgehen, habe ich schon des öftern betont (*Sitzungsber. Berl. Arch. Ges.* 1893, März; *Berl. Phil. Woch.* 1898, S. 458 Anm. 1). Hierher rechne ich auch die Nachricht Solinus 45, 5: *Terra illa* (sc. *Cappadocia*) *ante alias altrix equorum et proventui equino accomodissima est.* Man vergleiche damit die Ausdrucksweise bei Herodot I 193 (nach Hekataios, vgl. C. F. Lehmann: *Kiepert-Festschrift* [1898] S. 308 und *Babyloniens Kulturmission einst und jetzt*, 1903, S. 64 vgl. S. 87): ἔστι δὲ χωρίον αὐτὴ ἀπασέων μαχρῷ ἀρίστη Δήμητρος καρπὸν ἐνεγκεῖν. Näheres andernorts.

1) *Winckler*, Alttestamentl. Forschungen, S. 173, bin ich geneigt soweit zuzustimmen, daß in מקוה 1 Kön. 10, 28 = 2 Chr. 1, 16/17 der Name Kue zu erblicken ist. Ob dagegen unter מיצרים, auch nur bei seiner ersten Nennung, das kleinasiatische Muṣri zu verstehen sei, ist mir äußerst zweifelhaft. Vgl. jetzt B. Stade und F. Schwally, *The book of Kings in Hebrew* (1904, p. 120 (mit Haupt's Bemerkungen ib.).

2) Über die Aussprache des Namens s Knudtzon, *Die zwei Arzawa-Briefe*, die ältesten Urkunden in indogermanischer Sprache, S. 13 ff.

3) Hierauf habe zuerst ich *Šamaššumukin*, Teil II S. 113, bald darauf und unabhängig davon Sachau, ZA. II 100 hingewiesen. Ersteres hat, wie vor ihm andere, so auch Knudtzon, a. a. O. S. 13, übersehen.

Digitized by Google

östlichen Cilicien oder im südlichen Kappadokien zu suchen. Damit werden wir in ein Gebiet verwiesen, daß einerseits der Heimat jener kleinasiatischen Rossezucht nahe genug benachbart, wenn nicht mit ihm identisch oder darin inbegriffen ist, und das andererseits an der Peripherie des für Menuas bezeugten westlichen Machtbereichs liegt. Die Vermutung, daß es sich um Pferde aus *Ar-za-PI* handelt, erhält also einen verhältnismäßig hohen Grund von Wahrscheinlichkeit. Jene Rosse des Menuas waren, ob sie nun aus einer einmaligen Erwerbung herrührten, ob sie wiederholt und regelmäßig geliefert wurden, gewissermaßen die Vorgänger derjenigen Pferde, die die Assyrer- und später die Perserkönige als jährlichen Tribut aus jenen Gegenden Kleinasiens erhielten. Dann würde die chaldische Wiedergabe auch für die Frage nach der Aussprache der letzten Silbe des Namens ihre Bedeutung haben. *Ar-ṣa-wi* erscheint danach wahrscheinlicher als *Ar-ṣa-wa* und selbst als *Ar-ṣa-pi*.

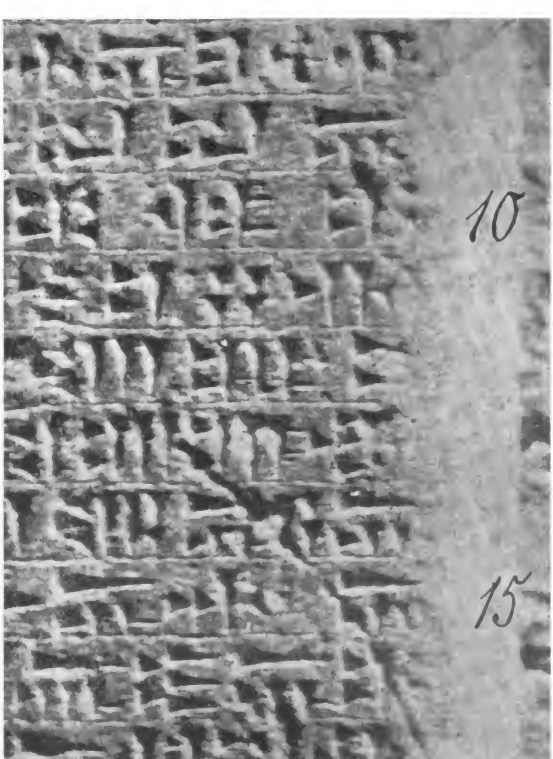
Eine sichere Entscheidung läßt sich, da das Länderdeterminativ fehlt, nicht treffen. Andererseits bildet dessen Abwesenheit keineswegs eine direkte Gegeninstanz. Von anderem abgesehen, ist es sehr wohl möglich, daß der geographische Charakter der fremden Bezeichnung in den Hintergrund getreten war. Beim „Pfirsich" werden die wenigsten immer gleich an Persien denken. — Bemerkt sei noch, daß die fruchtbare und in älterer Zeit noch besser als jetzt bewässerte Ebene, in welcher Sigkeh liegt, zur Pflege wertvoller Pferde wohl geeignet erscheint. Die Stele braucht also bei der Einmauerung in die Kirche nicht weit von ihrem ursprünglichen Standorte entfernt worden zu sein. —

Das Vorkommen der *SÌSE arṣibîni tîni* ist, wie schon angedeutet, noch von weitergreifender Bedeutung. Die Wendung . . . . .-*tîni* kannten wir bis vor kurzem nur in Fällen, wo eine Anlage nach dem Namen ihres königlichen Schöpfers benannt wurde,[1]) beim Šamyramsuy heißt es von Menuas: *pîli agûni Menuaï-pîli tîni*, beim *Kesišgöll*: *tîni Rusaï-ṣue*, „dessen Name Rusas-See ist".

Die Inschrift von Sigkeh lehrt uns eine andere Verwendung der Phrase kennen: sie dient zur Einführung besonderer, nicht ohne weiteres verständlicher, in erster Linie entlehnter technischer Bezeichnungen. In dieser zweiten Verwendungsart finden wir die Wendung nun auch in der Steleninschrift Rusas' II (Bd. 56 S. 103), wenn es dort Z. 14/15 heißt: *pîli agûbi* NÂRU *Ildaruniani umešini tîni* „ich habe angelegt einen Kanaldamm vom (zum) Flusse Ildaruniani, mit Namen *umešini*". Daß in *umešini* ein wenig chaldisch anmutendes, vielmehr semitischen Typus zeigendes Wort vorliegt, wird Semitisten einleuchten. Das semitische Prototyp habe ich von vornherein in dem assyrischen *umâšu* „Umschließung, Einfassung" etc. aufgezeigt und war so für die Beurteilung der Wendung

1) Daß für jede königliche Anlage eine solche Benennung notwendig sei habe ich natürlich mit keinem Worte und keinem Gedankem behauptet.

Digitized by Google



Stele Rusas' II. Enden der Zeilen 8—18.

umesini tini zu demselben Ergebnis gelangt, auf das die dabei von mir nicht berücksichtigte Inschrift von Sigkeh führt. Noch als ich der irrigen Meinung war, Zeile 14 der Steleninschrift Rusas' II

Digitized by Google

laute *pîli* (*NÂRU*)*Il-da-ru ABNU-ni* und rede demnach von Steinen (ass. *abnu*), die bei der Anlage des *pîli* am Flusse Ildaru zur Verwendung gekommen seien, habe ich im Herbst 1902[1]) mich wie folgt geäußert: „Man könnte sogar daran denken, *umešîni tîni* als Apposition zu *pîli*, nicht zu ABNU^{pl} zu betrachten, so dass die Steinmauer, nicht die Steine (resp. die Steinsorte) mit dem assyrischen Lehnworte *umâšu* „Umschließung, Einfassung" bezeichnet wurde. Doch spricht einigermaßen dagegen die Pluralendung: *umešîni*". Entsprechend habe ich mich, nachdem ich durch *Recueil* 24 (1902) 197 f. von der Existenz eines Abklatsches, der gegen meine Lesung ABNU-*ni* spreche, in meinem der Redaktion der *Jahresberichte der Geschichtswissenschaft*, Dezember 1903, eingesandten Manuskript geäußert. Da ein Abklatsch mir nicht zugänglich ist und die mir vorliegende Photographie der Stele, sowie die danach von mir (Bd. 56 S. 104) veröffentlichte Reproduktion für Augen, die nicht durch Kurzsichtigkeit für das Sehen in der Nähe besonders geschärft sind, zur Beurteilung der hier in Betracht kommenden subtilen Details keineswegs ausreicht, so wird man mit mir der Redaktion unserer *Zeitschrift* dafür Dank wissen, daß sie die umstehende Wiedergabe (S. 847) der Enden von Z. 8—18 der Stele Rusas' II in fünffacher Vergrößerung genehmigt hat. Diese zeigt, daß in Z. 14 die frühere Lesung *ni-a-ni* die richtige ist, aber auch, wie nahe der Gedanke an *ABNU-ni* lag und besonders, daß bei der engen Schreibung die Unterscheidung zwischen *ni-a* und *ABNU* durch einen Riß erschwert wird, der gerade die unterscheidende Stelle trifft und den dem vorausgehenden senkrechten Keil gebrochen erscheinen ließ.[2])

Nachdem somit festgestellt ist, daß zu lesen ist *pîli* (NÂRU) *Il-da-ru-ni-a-ni umešini tîni*, bleibt jene von mir (Abs. 1) in Betracht gezogene zweite Möglichkeit allein übrig. Das aus dem Assyrischen entlehnte *umeši*(*ni*) kann sich nur auf *pîli* beziehen, und daraus erwächst meine Erkenntnis, daß *pîli* nicht sowohl den Wasserlauf denn vielmehr ursprünglich und in erster Linie das für die Anlage des Aquädukts nötige und wesentliche Gemäuer bezeichne, eine neue Bestätigung. Diese Erkenntnis „stützte sich" (Bd. 56 S. 108) „zunächst darauf, daß die Armenier selbst beim Menuaskanal (*Šamyram-suy*) den „Damm des Flusses" ամբարտակ գետոին bewundernd nennen." Der *ambartak getoyn* steht bei ihnen geradezu als Bezeichnung der gesamten Anlage. Zu wissen,

2) *Verhandlungen des Hamburger Orientalisten-Kongresses*, September 1902 (niedergeschrieben und eingeliefert Oktober 1902).

2) Das letzte Zeichen in Z. 8 ist tatsächlich *ri*: , wie im vorliegenden Bande gegen mich bemerkt. Zwischen den beiden erhaltenen Senkrechten ein irreführender unorganischer Fleck.

Digitized by Google

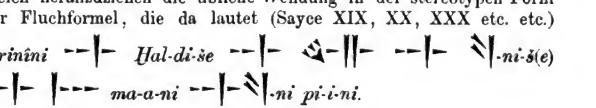
daß man von einer Stützmauer oder einem gemauerten Bett — beim Menuaskanal ist beides verschiedentlich kombiniert — nur reden kann, wo Mauern vorhanden sind, so weit reichen meine technischen und logischen Fähigkeiten noch gerade aus. Nicht ich war es auch, sondern der technische Fachmann, der in seiner ersten Schilderung des Šamyram-suy betonte, daß die *pîli*-Inschriften gerade und anscheinend nur da auftauchen, wo die Anlage des Menuasaquädukts mit besondern Schwierigkeiten verknüpft war, d. h. da, wo er durch und über gebirgiges schluchtenreiches Terrain, meist unter Anwendung von Gemäuer, gezogen werden mußte.[1]) Ebenso bedarf es für Linguisten keiner weiteren Darlegung, daß die Bezeichnung *pîli* „Kanalmauer, Damm" im andern Sinne auf das ganze Werk („Kanal, Aquädukt") übertragen und schließlich auch für solche Anlagen verwendet werden konnte, bei denen ein Gemäuer heutzutage nicht mehr erkennbar und vielleicht niemals vorhanden gewesen ist.

Aus der Steleninschrift Rusas' II im Zusammenhalt mit der von Sigkeh geht also hervor, daß *pîli* in erster Linie das Gemäuer, die Einfassung (ass. *umašu*) des Kanals bedeutet, in zweiter Linie übertragen den „Kanal" selbst bezeichnet. —

In der Fluchformel der Steleninschrift von Sigkeh wird, wie schon bemerkt, nur derjenige bedroht, der ihren Standort verändert. Gleichwohl wird der Hauptsatz, die Anrufung der Götter zur Vernichtung des Frevlers, mit demselben Worte *turinini* Rs. Z. 6 eingeleitet, das in der gleichen Funktion in den mit reichlicheren Drohungen ausgestatteten Fluchformeln üblicher Form (im Gegensatz zu der Fluchformel Rusas' II gesprochen) ständig erscheint. Das Wort muß also singularische und kollektive, nicht direkt pluralische Funktion haben. Sayce's Übersetzung „den Mann" halte ich aus verschiedenen Gründen für unannehmbar. *turinini* wird Akkus. eines „abgeleiteten Nomens" *turîni* sein: vielleicht „der Täter, der Frevler" bezw. „jeder der das tut", „der in besagter Weise frevelt."

In den folgenden Zeilen Rs. Z. 7—10 sind verständlich die Worte „Chaldis, Teisbas, Ardinis(?) . . . *armuzi* . . . . *pîni*", die (3) Götter mögen (seinen) Samen (*armuzi* S. 831 Anm. 1) vertilgen (*pîni*, Verbalform, vgl. oben S. 819 Anm. 1).

Für *mâni* und das was in Z. 10 vor *pîni* steht, ist zum Vergleich heranzuziehen die übliche Wendung in der stereotypen Form der Fluchformel, die da lautet (Sayce XIX, XX, XXX etc. etc.)



1) *Zeitschrift f. Ethnologie* 24 (1902), S. 139: „Es scheint nun, daß König Menuas, von dem alle Kanalinschriften sprechen, diese Inschriften an allen den Punkten hat anbringen lassen, die dem Bau besonders Schwierigkeiten bereitet haben".

Digitized by Google

Nehmen wir für einen Augenblick an, uns wäre nur diese Wendung bekannt, so sähe ich nur zwei Möglichkeiten, einen Sinn hineinzubringen, denn die bisherige Übersetzung von mit „öffentlich" ist ja klärlich ein unzulässiger Notbehelf.

Entweder soll gesagt werden, a) daß die Götter den Frevler aus dem Sonnenlicht hinwegraffen, vertilgen, oder b) daß sie seine Sonne (seinen Schutzgott, der speziell als Lebensgott, als Sonnengott des Einzelnen betrachtet worden wäre, während bei den Babyloniern und Assyrern nur von „dem Gott" und „der Göttin" des Einzelnen schlechthin die Rede ist) vernichten, sein Lebenslicht ausblasen sollen.

Danach würde sich dann die Auffassung von *mâni* richten. Im Falle a) würde das durch *turinîni* ausgedrückte Objekt nochmals aufgenommen *mâni* = „ihn"; im Falle b) gehört *mâni* eng mit zusammen: *mâni* = „sein" (S. 838)[1]).

Gegen die Annahme b) entscheidet aber die Stele von Sigkeh. Denn hier steht (*-ni*) getrennt von *mâni*, so daß wir Rs. 9/10 übersetzen müssen: „ihn (und seinen) Samen aus der (dem) Sonne(nlicht) vertilgen".[2]) Genau denselben Befund bietet die Fluchformel der Annalen Argistis I.[3])

---

1) Das Fehlen des „Akkusativ" *-ni* (*mâni*, nicht *mânini*) brauchte dabei keineswegs zu befremden; es gibt eine große Anzahl von Fällen, wo nach unserer Auffassung — zu so vorsichtiger Ausdrucksweise ist im Chaldischen, im Hinblick auf den passivischen Charakter des Transitivs in den kaukasischen Sprachen (Schuchardt, s. meine Bemerkungen *Bericht* S. 633 Anm. 2) aller Grund vorhanden — der Akkusativ stehen würde und doch kein Kasussuffix erscheint. Die Kasusendungen scheinen überhaupt im Chaldischen nur fakultativ zu erscheinen oder sagen wir unter uns noch unbekannten Bedingungen gesetzt und weggelassen zu werden. Einen interessanten Fall der Art bietet die Fluchformel Rusas' II (oben S. 829 ff.) Z. 39/40 *a-lu-še ti-ni-ni tu-li-e* „wer den Namen zerstört", im Vergleich mit Z. 44/47 *me-i ti-i-ni . . . . ku-li-e-tu-u-ni* „die Götter mögen seinen Namen . . . . . vernichten". Im ersten Fall kann nach Analogie der assyrischen Inschriften nur der Name des Königs gemeint sein, und man kann auch m. E. keinen Plural aus dem Umstande konstruieren, daß der Königsname in der Inschrift mehrmals erscheint. Ersichtlich ist nur, daß da, wo die Endung *-ni* fehlt, das Wort Name durch *meï* eine nähere Bestimmung erhält, die bei *tinini* fehlt. Eher könnte man schon daraus, daß üblichermaßen „sein" durch *meï*, Genit. des pron. pers. 3., ausgedrückt wird, einen Einwand gegen *mâni* „seiner" herleiten, aber auch *eius* und *suus* existieren nebeneinander, wenn auch in klar geschiedenen Funktionen.

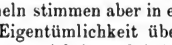
2) Dazu stimmt es, daß in der Fluchformel der Ispuinis-Menuas-Inschrift von Surp Pogos (Sayce Nr. XXXI, s. oben S. 829 Anm. 3) auch nach unserer Kollation *me-e-ni* an der Stelle zu lesen ist, wo sonst *turinini* zu stehen pflegt, worauf schon D. H. Müller a. a. O. hingewiesen hat: *méni* heißt also „ihn, den".

3) Sayce XLIV.

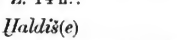
Digitized by Google

Diese beiden Fluchformeln stimmen aber in einer weiteren, bisher als rätselhaft betrachteten Eigentümlichkeit überein, deren richtige Beurteilung uns einen weitern wichtigen Schritt vorwärts führt.

Rs. Z. 10 der Siǧkeh-Stele las man bisher


pi-ni

Argistis-Annalen Kol. VIII Z. 14 ff.:

14 *turinini Ualdiš(e)*
15 *Teïšebaš(e) Ardiniš(e)* (?) ILANI^{pl}-*še*
16 *mâni armuzî*
17 
-ni pi-e-i-ni
18 *meï arḫiuruliani*
19 *meï inaïni meï narâ*
20 *auïe ululi(ê)*

Die beiden Bestandteile der Gruppe wurden bald in horizontaler, bald in schräg geneigter[1]) Stellung wiedergegeben.[2])

Dieses übersetzte man „viermal vier (Male)" und dachte an einen 16maligen öffentlichen Fluch. Was hieran etwa möglich erschien, fiel nach der richtigen Erkenntnis des *armuzi* („Same" nicht „Fluch") und des *pini* „sie mögen vertilgen". Bei meiner Kollation der Siǧkeh-Stele erschien mir das zweite Zeichen der Gruppe als ein etwas ungleichmäßig, mit Herausrückung des einen Wagerechten, geschriebenes *bi*. Für dieses IV-*bi* dachte ich an die Deutung „bis ins vierte Glied". Damit war ich dem Sinne nach an das Richtige nahe heran gekommen.

Denn das Studium der Abklatsche sowohl der Annalen-Fluchformel wie der Siǧkeh-Stele hat mir gezeigt, daß weder (in gerader oder schräger Stellung) zweimal wiederholt, noch auch IV-*bi* dasteht, sondern (assyrisch *zêru*) „Same" zweimal wiederholt. Der wagerechte Hauptkeil ragt überall in charakteristischer Weise nach links heraus; die richtige Lesung des Zeichens wird durch dessen verhältnismäßige Kürze und ferner

---

1) Vgl. Sayce, JRAS. XIV p. 622 mit p. 536 und p. 729 sub Nr. 44.

2) Diese Gruppe kommt dagegen nicht vor in der Fluchformel Sardur's III (*Bericht* Nr. 116); denn wo Sayce (XLVIII Z. 22)

ar-mu-zi *ni pi-e-i-ni*

bietet, lassen Raum und Spuren nach Schulz' Kopie und meiner Kollation nur zu: *ni pi-e-i-ni*. In der Fluchformel der Stele Argistis' I Z. 13/14 heißt es nur *mâni armuzi*
-ni pi-e-i-ni.

Digitized by Google

dadurch erschwert, daß die 3 ursprünglich schrägen Keile sich der wagerechten Stellung nähern, gerade wie assyrisch und chaldisch (*mâtu* „Land") in manchen Texten (so denen Salmanassar's II vom Tigristunnel) beinah wie erscheint. Tatsächlich hat für die Annalen bereits Layard das Richtige getroffen. Seine Lesung ist aber von Sayce und seither allseitig verworfen worden.

(ass. = *zêr zêri*) ist also „Same des Samens, Nachkommenschaft". Und die Dreiheit *mâni armuzi* „ihn, seinen Samen, seine Nachkommenschaft" entspricht der Trias *meï tini meï armuzi meï zilbi* der Fluchformel Rusas' II (S. 831). Statt ZÉR . ZÉRI hätte ich also in der Transkription oben S. 819 *zilbi* setzen können.

Das auf die Gruppe in den Annalen folgende werden wir wohl oder übel als Bestandteil des aus dem Assyrischen herübergenommenen Ideogramms betrachten müssen: *zer zêri-šu* „seine Nachkommenschaft". Danach wird man nun *arḫiuruliani* fürderhin nicht mehr als „Familie" deuten dürfen.

Die Steleninschrift von Sigkeh läßt sich also annähernd wie folgt als Ganzes zwar nicht durchweg übersetzen, aber doch, zum Teil wörtlich, paraphrasieren:

„Zu den mächtigen (?) Chaldern spricht Menuas, Argistis' Sohn: den .... Anlagen für die Pferde des Menuas, Arṣibäer mit Namen, habe ich 22 Maßeinheiten (Landes) zugewiesen.

„Menuas spricht: wer diesen Schriftstein von seinem Orte wegrückt, den, der das tut (den Frevler) mögen Chaldis, Teïsbas, Ardinis (?) aus dem Sonnenlicht (?) vertilgen, ihn (selbst), seinen Samen und seine Nachkommenschaft."

Digitized by Google

Die iranische Schützensage.

Von

R. v. Stackelberg.

Der Meisterschuß des „trefflichsten arischen Pfeilschützen", des *Ērexša xšvivi-išu* im Avesta (Yasht 8, 6), des آرش شیباطیر bei Ṭabarī I, p. 435 ist schon mehrfach[1]) Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung gewesen. Wenn nun der Verfasser dieser Zeilen es nochmals[2]) unternimmt, über die iranische Schützensage zu handeln, so glaubt er hierzu sowohl durch die weite Verbreitung, welche diese Sage in arabischen, armenischen und persischen Werken gefunden hat, als auch durch das neue Material, welches inzwischen über diesen Gegenstand vorliegt, berechtigt zu sein.

Zur allgemeinen Orientierung sei bemerkt, daß jener Pfeil des *Āriš*, welcher im Kriege zwischen den Königen *Minōčahr* — nach Al-Tha'ālibī war es König *Zaw* — und *Afrāsyāb* die Grenze zwischen Īrān und Tūrān feststellen sollte, nach Ṭabarī[3]) von Tabaristān aus bis zum Flusse von Balch flog. Al-Tha'ālibī[4]) berichtet, *Āriš* habe den Pfeil von einem Berge in Tabaristān aus abgeschossen. Der Pfeil sei in *Bādghēs*, wo derselbe im Begriffe war niederzufallen, von einem Engel „wie berichtet wird", auf Gottes Befehl weiter geschleudert worden und sei so in die Landschaft *Chulm*[5]) des Gebietes von *Balch* gelangt. Hier sei der Pfeil an einem Orte, welchen man كوزبن nennt[6]), niedergefallen. Nach Albīrūnī[7]) befahl Gott dem Winde, jenen Pfeil, welchen

1) Vgl. Nöldeke, ZDMG. 35, p. 445 ff.; Persische Studien II, p. 19; Darmesteter, Études Iraniennes II, p. 220; Le Zend-Avesta II, p. 415, Anm. 27; Spiegel, ZDMG. 45, p. 192.

2) Vgl. ZDMG. 45, p. 621 ff. und Idg. Forsch. IV, p. 152.

3) Ed. de Goeje, I, p. 435, 10—p. 436, 1.

4) Ed. Zotenberg, Histoire des rois des Perses p. 133 ult. ff.

5) Vgl. Marquart, Ērānšahr p. 218. 228. 231.

6) Al-Tha'ālibī p. 134, Z. 1: بموضع يقال له كوزبن; nach Wīs ō Rāmīn p. 280, 5 v. u. flog der Pfeil von Sārī bis Merw. Vgl. Zehīr-eddīn, ed. Dorn p. 18, 5. Spiegel, ZDMG. 45, p. 19.

7) Chronologie ed. Sachau p. 220, Z. 10 ff.; Übers. p. 205.

Digitized by Google

der Genius *Asfandarmudh* (*Spenta Armaiti* im Avesta) dem *Ariš* besorgt hatte, vom Gebirge von *Rōyān*[1]) aus weiter zu leiten; so gelangte der Pfeil, vom Winde getrieben, an das äußerste Ende von *Churāsān* zwischen *Farghāna* und *Tabaristān*.[2]) „Hier traf der Pfeil die Wurzel eines großen Baumes aus der Zahl der Walnußbäume, welcher auf der Welt unter den Bäumen an Größe seines Gleichen nicht hatte“ فأصابت أَصْلَ شجرة من شَجَرِ الجَوز كَبِيرَةٍ لم يكن لها فى الدنيا شِبْهٌ من الاشجار كِبَرًا.

Aus der Vergleichung der beiden angeführten Stellen ergibt sich, daß für Al-Tha'ālibī's كوزين richtig گوزبُن *gōzbun* auf Persisch = Walnußbaum[3]) zu lesen ist. Hierdurch wird auch die Form Գոզբոն (lies *Գոզբուն) *Gozbo(u)n* in der Geographie des Moses[4]) als Name des letzten der 26 Gebiete von Churāsān — und zwar nach Osten hin, wie der Zusammenhang lehrt — sichergestellt. Vgl. ibid. p. 42, Z. 4 v. o.: Գոզբոն, մինչեւ ցգետն զոր կոչէն Արանգ — „*Gozbon* (lies **Gōzbun*) bis zum Flusse, welchen man *Arang*[5]) nennt“. Marquart[6]) hat mit Recht bemerkt, daß die Ortsangaben des armenischen Geographen hier auf epischer Überlieferung beruhen, ebenso auch,[7]) daß der Ortsname Կազբիոն *Kazbion*[8]) bei Sebēos (ed. Patkanow) p. 30 mit dem **Gōzboun* der armenischen Geographie ursprünglich identisch ist. Die Stelle bei Sebēos lautet in deutscher Übersetzung: „Und es geschah zu dieser Zeit, daß ein gewisser *Vahram Mehrevandak*[9]), der Herr über die westlichen Marken des Reiches der Perser, welcher durch seine Tapferkeit die Streitkräfte der Hephtha-

1) Distrikt in Tabaristān; vgl. Marquart, l. c. p. 94 und passim.

2) So im Texte p. 220, Z. 14. Es soll aber wohl طخارستان für طبرستان, das hier keinen Sinn gibt, heißen; so bei Al-Tha'ālibī p. 70, 3. Vgl. Nöldeke, Ṭabari p. 118, 156 und Marquart l. c. p. 32, Anm. 3 und den Index s. Toxāristān.

3) Vgl. Horn, Grundriss p. 52, n° 228.

4) Ed. Soukry, Venedig 1881, Text p. 40, 18, Übersetzung p. 53. Var. Գովբոն. Vgl. Patkanow, Армянская Географія (St. Petersburg 1877) Text p. 23, 18; Übers. p. 77, 78.

5) Vgl. Marquart, Ērānšahr p. 147, Anm. 23.

6) Zu Marquart's Gleichsetzung von *Gōzbun* mit Dizrōyēn vgl. weiter unten.

7) ZDMG. 49, p. 639, Anm. 4.

8) Asoḷik hat an der entsprechenden Stelle Գասբուն, das aus **gauzbun* entstellt sein kann. Vgl. syr. *gauzā*, arab. *ǰauz*, Nuß. Dann ginge das *ō* in *gōz* auf älteres *au* zurück. Vgl. auch Всеобщая Исторія Степана Таронскаго, ed. Emin Moskau 1864, p. 82, Anm. 6.

9) Bahrām VI Čōbīn, persischer Feldherr aus dem Hause der Mihrān und Thronusurpator in den Jahren 590—591. Vgl. Nöldeke, Ṭabarī p. 431.

Digitized by Google

liten geschlagen und mit Waffengewalt *Bahl* (Balch) und das ganze Land der *Kušan* bis jenseits des großen Flusses, welcher *Vehrot* (Oxus) genannt wird und bis zu der Stelle, welche *Kazbion* genannt wird[1]), eingenommen hatte. Denn er drang vor bis jenseits der Lanze des tapfern[2]) Spandiat, von welchem die Barbaren sagen: „Im Kampfe bis an diesen Ort gelangt, (hatte) er seine Lanze in den Boden geheftet".

Zu der angeführten Stelle des Sebēos paßt — wie schon Marquart l. c. p. 83, Anm. 2 bemerkt hat — folgende Stelle aus der Städteliste Persiens, deren Pehlewītext[3]) von Jamshedji Modi veröffentlicht worden ist, p. 19, 8: *Andar Bāxl-i bāmīk*[4]) *xšaθristān u bāžak*[5]) *Spandyāt-ī Vištāspān kart.* 9. *V-aš varzāvand ātaxš-i Vāharān ānōy nišāst; v-aš nēzak-i xvēš ānōy bē zat; v-aš av Yabgū-xākān*[6]) *u Sinǰipūk xākān*[7]) *u Čōlxākān*[8]) *u* ارتوم *u Guhram*[9]) *u Tučāp*[10]) *u Arǰāsp-i Xyōnān šāh pētām fristīt ku: Nēzak-i man bē nkīrēt; har kē pat vēčišn*[11])*-i ēn nēzak nkīrēt, čē andar Ērān duvārēt?* — 8. In Balch, dem morgendlichen, hat *Spandyāt*, aus des *Vištāsp* Geschlecht, eine Stadt und Tribut errichtet. 9. Und er hat das wirksame Feuer des *Vaharān* dort eingesetzt. Und er hat seine Lanze dort geschleudert und hat

1) Մինչև ցանկին որ կոչի Կապրիան. Var. Կապրիոն.

2) Գաւին Սպանդիատայ entspricht dem *yal Spandyāt* im Yātkar-i-Zarēran § 67, 7, 9; bei Firdausī يل اسفنديار 1650, v. 2708; 1661, v. 2928; 1682, v. 3280.

3) Vgl. West, Pahlavi Literature § 98, im 2. Bande des Grundr. der iran. Philologie p. 118; WZKM. Bd. 17, p. 48.

4) Im Text *vāmīk* resp. *nāmīk*; vgl. Hü., Arm. Gr. I, p. 31, 37.

5) Im Text ۱۹۵۱۱; ich stelle hierzu np. باج, باژ Tribut Ho. Gr. p. 34, n° 148.

6) Der Text hat ۱۲۷۳۰۳, was ich in ۲۷۳ emendiere. Vgl. WZKM. 17, p. 58. Vgl. Marquart, Ērānšahr p. 85 und 247.

7) Im Texte °ik-xākān. Nach Marquart l. c. p. 247 lautete die Pehlevīform *Sir-ǰibū für arab.-pers. سنجبو; vgl. Nöldeke, Ṭabarī p. 158, Anm. 2.

8) Eigentlich *Čōl* zu sprechen; Marquart l. c. p. 51, 56, 73. ZDMG. 49, p. 632, Anm. 4. Ṭabarī I, p. 680, Z. 8—9.

9) Ein Held von Tūrān in der persischen Sage; nach Fird. 1566, v. 1042 ff. ein Sohn des *Arǰāsp*, nach Ṭabarī p. 677, 5 ein Bruder desselben. Er tötet den *Farsāmwar*, den فرشيدورد Firdausī's und wird von Asfandyār erlegt. Vgl. Fird. p. 1561—1562; 1623, v. 2249; Al-Tha'ālibī p. 282, 331—337. Nöldeke, Persische Stud. II, p. 8.

10) Der ترّاو des Firdausī, Statthalter in *Girōgird* und Schwiegersohn des Turānierkönigs *Afrāsyāb*; Fird. p. 832, 1059; 834, v. 1059 ff.

11) Vgl. np بياختن „streuen" Fird. 388, 153; 359, 713; 966, 95; 1046, 1466. Wīs 61, 2. 173, 2. 239, 5. 326, 2 v. u. Auch „sieben" Būstān I, v. 775, p. 115.

Digitized by Google

an den *Yabγū-xākān* und den *Sinǰipūk-xākān* und den *Čōl-xākān* und den ارسوم und an *Guhram* und *Tuċāp* und *Arǰāsp* den König der Chioniten Botschaft gesandt, nämlich: „Betrachtet meine Lanze; wer diesen Lanzenwurf betrachtet, wie soll der in das Reich Iran einfallen?“

Aus dem Vorstehenden ergibt sich, daß ich Marquart, Ērānšahr, p. 93, nicht beistimmen kann, wenn er das *Gozbon* der armenischen Geographie sowie das *Kazbion* bei Sebēos dem „ehernen Schlosse“ der persischen Sage gleichsetzt. Dagegen möchte ich durchaus an Marquart's Ansicht festhalten, daß die oben angeführte Stelle aus Sebēos mit den *Bahrām Čōbīnroman* in Verbindung steht, sowie daß der Ortsname **Gōzbun* oder **Gauzbun* der mythischen Geographie angehört. Die Sage vom Meisterschuß des *Ērexša* = *Āriš* war im arsacidischen Hause der *Mihrān* lebendig geblieben. Leitete doch *Bahrām Čōbīn*, der selbst ein *Mihrān* war, seine Abkunft vom Schützen *Āriš* ab.[1]) Hierzu kommt noch die Nachricht bei Ṭabarī I, p. 691, 16, daß *Āriš* ein Oheim des Großvaters[2]) von *Bištāsf* (des Vaters des *Spandyāt*) war. Von *Spandyāt* aber leitete sich ein Zweig der *Mihrān* her.[3]) Wie nun schon das Chōdāināmak — wohl unter dem Einfluß von Priesterschaft und hohem Adel — die Taten des *Spandyāt* denen anderer Helden nachgebildet, ja den Glaubenshelden der Zoroastrischen Legende über die andern Helden der persischen Sage[4]) gestellt hat, so sehen wir auch hier den *Spandyāt* an die Stelle des „besten arischen Pfeilschützen“ gesetzt.

Dem Eindringen des *Spandyāt* in die Sage vom Schützen *Āriš*, dessen Pfeil den „Walnußbaum“ traf, ist noch ein anderer Umstand günstig gewesen. Es handelt sich nämlich noch um die Bedeutung, welche der Baumkultus für die Sage von *Spandyāt* hat. Hierbei kommt vor allem die Tamariske in Betracht, in welcher nach dem Schāhnāme p. 1706, v. 3705 der Geist — عوش — des *Asfandyār* enthalten war.[5]) Dann gehören noch hierher des Moses K'aḷankatvatsi[6]) Nachrichten über heilige Bäume, welche dem *Aspandēat* bei einem Volke nördlich vom Kaukasus geweiht waren. Wir geben

---

1) Vgl. Nöldeke, Ṭabarī p. 279 und Persische Studien II, p. 19.

2) عم لجد بشتاسف.

3) Vgl. Nöldeke, Ṭabarī p. 137, Anm. 3; 439, Anm. 3; Marquart, ZDMG, 49, p. 637, Anm. 2.

4) Vgl. Nöldeke, Persische Studien II, p. 8, und das iranische Nationalepos § 30.

5) Vgl. Al-Tha'ālibī p. 368, 1. Mit einem Pfeile aus dem Holze dieser Tamariske erlegt *Rustam* den *Asfandyār*.

6) Geschichte der Albanier (*Aluank'*) ed. Emin Moskau, 1860, l. II, c. 41, p. 198. Die hier in Betracht kommenden Ereignisse fallen in das Ende des 7. Jahrhunderts n. Chr. Vgl. Marquart, Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge p. 15, Anm. 3; p. 115.

Digitized by Google

die wichtigsten Stellen daraus in deutscher Übersetzung wieder: Der Bischof hatte befohlen „von den vielästigen hohen Eichbäumen, welche sie[1]) dem schändlichen *Aspandēat* geweiht hatten, indem sie demselben Rosse zum Opfer darbrachten, deren Blut sie um die Bäume herum ausgossen und Kopf und Haut an den Bäumen aufhängten, — den Einen umzuhauen, welcher Haupt und Mutter aller anderen Bäume war und welchen sie für den Heiland der Götter und den Lebensbringer und Darbringer alles Guten hielten" (p. 198). Vgl. ibid. p. 199, 1 ff.: „Erhaltet[2]) und erfahret ihr denn nicht, wenn ihr betet und Opfer darbringet vor den Bäumen im Namen des riesenstarken[3]) Helden *Aspandēat*, die Wohltaten, welche ihr nur wünschet?" — Und weiter ibid. Z. 16 ff.: „Aber wer wird jenem Orte zu nahen vermögen, wo die Tempel und Altäre des riesenstarken *Aspandēat* gebaut und errichtet sind, oder dem schönbelaubten Baume, welcher der Beschützer und Lebensspender dieses Landes ist? Wahrlich derselbe (sc. dieser Baum) hat diejenigen, welche aus Unkenntnis von diesem Baume, von den abgefallenen Blättern oder den Hölzern, die von demselben (stammen), zu ihren Bedürfnissen etwas nehmen, mit den schlimmsten Geschwüren und Besessenheit gestraft, ja selbst mit dem Tode, und ihr Haus und Geschlecht vertilgt". Weiter käme hier noch eine Stelle aus dem armenischen Schriftsteller Grigor Magistros[4]) in Betracht über die Ceder des Berges *Sabalān*, „aus deren Ästen nach den Erzählungen der Parther drei Städte gebaut sind und aus deren Wurzel und Stamm, welche versteinert waren, Spandiar sich ein Denkmal errichtete". Von Wichtigkeit für unsern Gegenstand ist aber noch folgender Brauch, welcher noch aus neuer Zeit bezeugt ist. Dubrowin[5]) berichtet, daß sich im Lande der Chewsuren[6]) eine alte Eiche befand, welche unter dem Namen *Bagration* bekannt war. Das Volk hielt dieselbe für heilig, und wenn jemand aus dem Geschlechte der Bagratiden zu ihnen (den Chewsuren) hinkam und, indem er die Eiche umarmte, ausrief: „Mein Vorfahre, beschütze deinen Nachkommen" — so war das Volk verpflichtet, den betreffenden Bagratiden mit ganzer Kraft zu verteidigen. Nun leitete der iberische

---

1) Das heißt die հոնք „Hunnen", wie der armenische Historiker dieses Volk nennt.

2) Die folgenden Worte werden von Moses K'aḷ. den heidnischen Priestern, welche ihr Volk zum Ausharren beim Glauben der Väter ermahnen, in den Mund gelegt.

3) Das Wort հսկայազօր „riesenstark" entspräche dem persischen روئين تن „der Erzleibige", einem Beiwort des *Asfandyār* bei Firdausī 1699, v. 3574; 1701, v. 3623.

4) Vgl. Chalathianz, WZKM. 10, p. 220. Vgl. auch WZKM. 12, p. 230 ff.

5) Исторія войны и владычества русскихъ на Кавказѣ. Bd. I, Buch 2. St. Petersburg 1871, p. 291.

6) Vgl. Radde, die Chew'suren und ihr Land (Cassel 1878) p. 98 ff.

Digitized by Google

Bagratidenzweig seine Abkunft von *Spandyāt* ab.[1]) Dieser genealogische Zusammenhang *Spandyāt's* mit den Bagratiden hat vielleicht auch den Sebēos dazu vermocht, in seinem Werke den Lanzenwurf des *Spandiat* zu erwähnen. War doch Sebēos bagratidischer Bischof und der erste Geschichtsschreiber der armenischen Bagratiden.[2])

Zu *Röyin dž.* dem „ehernen Schlosse" des turanischen Königs *Arǰāsp*, wäre noch zu bemerken, daß dasselbe ursprünglich wohl mit dem Hause von Erz, welches *Afrāsyāb* der persischen Sage gemäß erbaute, identisch ist. Darmesteter[3]) hat vermutet, daß hierzu der روئين دژ zu stellen ist; vgl. Bundehesch (ed. Justi) p. 23, 7 ff.:[4]) *Bakǧir köf ān-i Frāsyāp-i Tur pat darpuštih kart v-aš ān mān andar(r)ūn kart*; *v-aš ímröč xšaθr Rāmišn Pēröč, bēvar dih u xšaθrištān apar awgand.* — „Der Berg *Bakǧir* (ist) jener von *Frāsyāp*, dem Turanier, zur Festung gemachte; und er (*Frās.*) hat darin jene Wohnung errichtet; und heutzutage (ist es) *Schahr-Rāmišn-Pēröč*;[5]) zehntausend Dörfer und eine Stadt hat er gegründet". — Der Name *Bakǧir* aber würde dem *türkischen* باقر „Kupfer" entsprechen, *Bakǧir köf* also eigentlich „Kupferberg" heißen und so dem persischen روئين دژ resp. دژ روئين entsprechen. Zu Pehlewī *Bakǧir* = türk. باقر stelle ich auch Firdausī's پيكاركاه 1587, v. 1564, Name der ehernen Burg und zwar speziell so vom Türkenkönig *Arǰāsp* genannt. Hier wäre dann der ursprüngliche Name **Bakir* (**Bākir*) *köf* vom Dichter oder schon dessen Quellen volksetymologisch in *paikār-gāh*[6]) „Kampfort, Kampfthron" verändert worden.

1) Vgl. v. Gutschmid, Kleine Schriften III, p. 294, Marquart, ZDMG. 49, p. 639, Anm. 4 und desselben Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge, p. 429.

2) Vgl. Chalathianz, Армянскій Эпосъ p. 98 ff.

3) Ét. Ir. II, p. 226.

4) Hiernach bitte ich meine Bemerkungen WZKM. 12, p. 242 zu berichtigen.

5) Vgl. Nöldeke, Ṭabarī, p. 123, Anm. 3 und p. 157. Mithin wäre die Identifizierung dieses Berges mit *Šahrām Pēröč* in *Ādharbaiǰān* — wohin die Sage den Untergang des Afrāsyāb verlegte — späteren Ursprungs. Soll sich doch selbst die Feste *Dizröyin* auf dem Gipfel des *Sabalān* befunden haben; vgl. WZKM., Bd. 12, p. 230, Anm. 2.

6) Vgl. das كتاب البيكار, das „Kampfbuch", welches die Kämpfe des *Spandyāt* gegen die Alanen beschrieb, Marquart, ZDMG. 49, p. 639. Derselbe, Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge p. 166.

Digitized by Google

Ein Schlußwort.

Von

C. F. Lehmann.

Auf S. 161—197 des vorliegenden Bandes behandelt Herr Waldemar Belck *„Die Steleninschrift Rusas' II Argištiḫinis von Etschmiadzin"*, und zwar unter dem Vorgeben, die durch meine Publikation der gleichen Inschrift (Bd. 56 dieser *Zeitschrift* S. 101—115) auf „bedenkliche Irrwege" geleitete chaldische Forschung zu schützen (S. 162, Abs. 2).

In Wahrheit bringt dieses durch den darin angeschlagenen Ton genügend gekennzeichnete Schriftstück in äußerst gewandter Argumentation, die überwiegend den Schein an Stelle der Tatsachen verwertet und anstrebt, neben einer verschwindenden Zahl richtiger oder erwägenswerter Bemerkungen eine Fülle tendenziöser Angriffe auf meine Tätigkeit als Forscher und Forschungsreisender auf altarmenischem Gebiet.

Von diesen fasse ich hier nur diejenigen ins Auge, die ehrenrührige Verdächtigungen in greifbarer Gestalt enthalten. Nicht als ob ich persönlich meine Ehre durch Herrn Belck angetastet fühlte. Aber unserer Gesellschaft und dem Leserkreis ihrer Zeitschrift glaube ich den Nachweis meiner Integrität schuldig zu sein.

Diese Anschuldigungen des Herrn Belck sind in gewohnter Weise so geschickt angesponnen, daß zu ihrer Widerlegung und Entschleierung ein erheblicher Aufwand von dokumentarischen und speziell von literarisch-chronologischen Darlegungen nötig ist. Diese habe ich der Redaktion unserer Zeitschrift bald nach Erscheinen des Belck'schen Aufsatzes eingereicht. Herr Professor Fischer hat mir nach deren eingehender Prüfung mitgeteilt, daß sie ihn völlig überzeugt hätten,[1]) und mich ersucht, um für diese persönlichen Auseinandersetzungen nicht allzuviel Raum der *Zeitschrift*

[1]) Ich bezeuge hiermit Herrn Prof. Lehmann die Richtigkeit dieser Aussage. Was den von ihm gerügten Ton des Belck'schen Aufsatzes anlangt, so muß ich leider zugeben, daß letzterer einige Invektiven enthält, die besser nicht darin stehen würden (ich denke dabei besonders an S. 162 f. und 167). Als Herr Dr. Belck das Mskr. seines Aufsatzes an die Redaktion einsandte, fügte er einen Brief bei, der folgenden Passus enthält: „Die Abhandlung ist

Digitized by Google

in Anspruch zu nehmen, hier nur die Ergebnisse mitzuteilen, mich aber für die Beweisführung und die urkundlichen Belege auf sein Zeugnis zu berufen.

Indem ich dieser Aufforderung entspreche, füge ich noch hinzu, daß sowohl die bei der Redaktion niedergelegten Belege, wie auch die ausgeführteren Darlegungen selbst, an deren Stelle Gegenwärtiges tritt, jedem auf Wunsch zur Einsicht zur Verfügung stehen.

1. Herr Belck behauptet, meine Bekundung (diese Zeitschrift Bd. 56 S. 114 unten), ich hätte seines „Berichtes" (*Verhandl. Berl. anthrop. Ges.* vom 20. April 1901, S. 220—222) nur in einem Nachtrage zu meinem genannten Artikel über die Stele Rusas' II gedenken können, sei unwahr (s. S. 161 dieses Bandes).

2. Belck's *Mitteilungen über armenische Streitfragen* (*Verh. Berl. anthrop. Ges.*, Sitzung vom 15. Juni 1901, S. 284—328) soll ich bei Abfassung meiner Abhandlung in Bd. 56 dieser *Zeitschrift* genau gekannt und vielfältig teils in ihren sachlichen Ergebnissen absichtlich ignoriert teils, ohne sie zu nennen, also als Plagiator, benutzt haben (S. 169 dieses Bandes unten und 170 oben). Diese Anschuldigung kehrt an einer Reihe von Stellen (S. 168 Abs. 3 und letzter Absatz, S. 178 Abs. 4, S. 182 Abs. 2 bis 184 Abs. 2, S. 184 Abs. 2 v. u. und letzter Absatz) des Belck'schen Elaborats wieder, wohlweislich ohne daß der Herr Verfasser erkennen

---

zur Hälfte polemischen Charakters, und da bekanntermaßen die streitenden Parteien leicht etwas zu scharf werden, habe ich nichts dagegen, wenn die Redaktion als objektiver Dritter hier und da mildernd im Ausdruck eingreift." Da ich es nicht für meine Pflicht halten konnte, einen Aufsatz, von dessen allzu persönlichem Charakter sein Verfasser offenbar selbst ein deutliches Bewußtsein hatte, von seinen anstößigen Stellen zu säubern, um ihm so die Aufnahme in die ZDMG. zu ermöglichen, war ich anfangs geneigt, Herrn Belck sein Mskr. zurückzuschicken. Schließlich aber habe ich es doch durchkorrigiert und darauf, in wesentlich gemilderter Form, der Druckerei übergeben. Die oben angeführten Stellen habe ich dabei leider stehen lassen, offenbar weil sie mir im Mskr. nicht so schlimm erschienen wie nachher im Druck (Manuskripte sind ja oft nicht sehr übersichtlich). Daß sich Herr Belck in einer Weise, wie sie in unserer Zeitschrift sonst durchaus ungebräuchlich ist, des Fettdrucks bedienen würde, habe ich seinem Mskr. nicht angesehen. Ich habe die Arbeit dann erst wieder zu Gesicht bekommen, als ich ihr das Imprimatur erteilen sollte, d. h. als es zu spät war, sie noch wesentlichen Änderungen zu unterziehen. Daß ich nicht schon früher wieder mit ihr zu tun gehabt hatte, hing damit zusammen, daß, wie bekannt, die Herren Mitarbeiter unserer Zeitschrift ihre Korrekturen nach altem Brauche stets direkt an die Druckerei schickten und nicht an den Redakteur.

Die unliebsame Erfahrung, die ich mit dem Belck'schen Aufsatze gemacht habe, hat mich veranlaßt diesen im Grunde so erfreulichen Brauch, der Zeugnis von dem schönen Vertrauen ablegte, das der Redakteur der ZDMG. jederzeit seinen Mitarbeitern hatte schenken können, aufzuheben. Sie hat mich zugleich zu dem Entschlusse bestimmt, Arbeiten, deren ganzer Ton sich als persönlich dokumentiert, künftig stets a limine abzuweisen. Der Redakteur.]

Digitized by Google

läßt, daß diese Reklamationen sich alle auf die *Mitteilungen über armenische Streitfragen* beziehen, deren Titel er niemals nennt.

3. Meine Aussage (a. a. O. S. 114 unten und vgl. S. 102 Anm. 1), daß die Abhandlung von Golenischeff (*Berichte der Kais. Russ. Archäol. Ges.* Bd. 13, 1901), von der ich durch Belck's „Bericht" Kunde erhielt, mir alsdann nicht zugänglich gewesen sei, erklärt Herr Belck (oben S. 161) für unwahr und zugleich für einen Beweis wissenschaftlicher Nachlässigkeit, da mir diese Publikation „in den großen Berliner Bibliotheken ohne Schwierigkeit zugänglich" gewesen sei.

4. Herr Belck bemerkt „zur Feststellung der Wahrheit" (oben S. 172 letzter Absatz bis S. 173 Z. 5), in einem mir von ihm — Juni 1897 — zur Durchsicht und zur Vorlage an die Berl. anthropologische Gesellschaft übersandten Manuskript sei ausgesprochen gewesen, daß Thomas Ardzrüni unter dem von ihm erwähnten „Damm des Flusses" (*ambartak getoyn*) den Semiramis-Menuas-Kanal verstanden habe und verbindet damit Unterstellungen, die der oben auf S. 162 Abs. 4 gebotenen allgemeinen Anzweiflung meiner literarischen Ehrenhaftigkeit den Schein der Berechtigung geben.

Dem gegenüber ist urkundlich festgestellt:

Ad 1. Jener „*Bericht*" des Herrn Belck ist mir erst zugegangen, nachdem ich das Manuskript meiner in Bd. 56 Heft 1 abgedruckten Abhandlung, die ursprünglich für Bd. 55 Heft 4 bestimmt war, der Redaktion schon eingesandt hatte.

Ad 2. Das Belck's *Mitteilungen über armenische Streitfragen* enthaltende Heft 4 der *Verh. Berl. anthrop. Ges.* ist ausgegeben worden, nachdem meine Abhandlung in Bd. 56 dieser *Zeitschrift* gedruckt und korrigiert war.

Ferner:

Ad 1 und 2. Die bestimmten, zum Teil fettgedruckten Zeitangaben (oben S. 161 Z. 11 v. o. und Z. 9 v. u.; S. 168 Abs. 2 v. u. Z. 4 erste Hälfte; S. 169 letzte Zeile), durch die Herr Belck seine Anschuldigungen plausibel zu machen (ad 1) oder allein zu begründen sucht (ad 2), sind sämtlich falsch, und zwar nicht bloß tatsächlich, sondern wider besseres Wissen. Denn Herr Belck täuscht seine Leser, indem er die Bekanntgabe seiner Publikationen vom Termin ihrer Vorlegung in einer Sitzung der Anthropologischen Gesellschaft berechnet, während er selbst am besten weiß, daß zwischen der Vorlegung eines Manuskriptes und dessen Erscheinen im Druck Monate zu vergehen pflegten. So sind die im Juni 1901 vorgelegten *Mitteil. über armenische Streitfragen* Anfang Januar 1902 ausgegeben worden. Auf diese Weise kommt das Intervall von „reichlich $^1/_2$ Jahr" (S. 168 Abs. 2 v. u. Z. 4, vgl. S. 169 unten) zustande, das die Publikation dieser Schrift von

Digitized by Google

der Abfassung oder dem Druck meiner Abhandlung in Band 56 trennen soll.

Ad 3. Bd. 13 der *Berichte der Kais. Russ. archäol. Ges.* ist, wie des weiteren urkundlich festgestellt ist, noch heute in keiner der großen Berliner Bibliotheken vorhanden. Diese *Berichte* fehlen in der Universitäts-Bibliothek und in der der Königlichen Museen vollständig, in der Königlichen Bibliothek sind sie nur bis zum 11. Bande vorhanden, genau wie ich im Jahre 1901 ermittelt hatte. Der Vorwurf der Unwahrhaftigkeit und dazu der Nachlässigkeit fällt also auf Herrn Belck zurück, der ehrenrührige Beschuldigungen erhebt, deren Grundlosigkeit er hätte feststellen können und müssen.

Ad 4 steht urkundlich folgendes fest: In jenem Manuskripte des Herrn Belck war direkt das Gegenteil von dem ausgesprochen, was Herr Belck behauptet, nämlich daß Thomas Ardzrūni als „Damm des Flusses" den von Rusas I angelegten Keschisch-göll oder vielmehr die dazu gehörigen Stauanlagen bezeichnet habe. Ferner habe ich Herrn Belck, nach Prüfung des armenischen Originals des ihm nur in der Übersetzung verständlichen Autors, alsbald darauf hingewiesen, es könne nur der Semiramis-Menuas-Kanal gemeint sein. Gleichwohl verblieb Herr Belck in seinen Briefen noch monatelang bei seiner gegenteiligen Behauptung, und ersuchte mich u. a. im Verlaufe dieser Korrespondenz, zwei Monate nach Übersendung seines Manuskriptes an mich, demselben unter Anwendung von Fettdruck einen Zusatz hinzuzufügen, nach welchem bei Thomas Ardzrūni „jede Bezugnahme auf den Semiramis-Menuas-Kanal ausgeschlossen" sei.

Da Herr Belck hier ausdrücklich die Feststellung der Wahrheit als sein Ziel hinstellt, und da er selbst mitteilt, daß sein Manuskript mit meinen Randbemerkungen noch heute in seinen Händen sei (S. 173 dieses Bandes Z. 3—5 v. o.), da ferner seine einschlägigen Briefe noch jetzt erkennen lassen, daß sie durch die Kopierpresse gegangen sind, so war er, wenn ihn sein Gedächtnis verlassen hatte, verpflichtet, das Manuskript und ev. das sonstige Material anzusehen. Indem er dies unterließ und sich dadurch eine unwahre Verdächtigung ermöglichte, hat er sich des höchsten Grades der Leichtfertigkeit, der *culpa dolo proxima*, schuldig gemacht.

Nach diesen Feststellungen bin ich mit Herrn Belck für immer fertig.

Das wenige, was an seinen neuesten Auslassungen eine wissenschaftliche Erörterung verträgt, und einiges von dem, was darin einer sachlichen Berichtigung bedarf, findet man, seiner Herkunft nach erkennbar, aber tunlichst ohne direkte Bezugnahme auf Herrn Belck, in meinem Artikel *Zwei unveröffentlichte chaldische In-*

Digitized by Google

schriften (S. 815—852 dieses Bandes) behandelt. Entsprechend werde ich mich angesichts der unausgesetzten Reklamationen des oben gekennzeichneten und ähnlichen Kalibers künftighin verhalten.

Ein weiteres Eingehen auf die übrigen, angeblich durch die Inschrift *Rusas' II* bedingten Äußerungen des Herrn Belck verträgt sich m. E. nicht mit dem Charakter unserer Zeitschrift und dem Ernst der Wissenschaft, die sie vertritt. Mir genügt ihnen gegenüber der Hinweis auf mein ein Jahr vorher in der *Deutschen Literatur-Zeitung* vom 9. Mai 1903, Sp. 1166—1170 über Belck gefälltes wohlerwogenes Urteil.

Herr Belck mag, früher oder später das alte Spiel beginnend, Verdächtigungen ausstreuen, die urkundlichen Tatsachen zuwiderlaufen, ein durch überwiegend persönliche Motive veranlaßtes Gemisch von fragwürdigen Behauptungen und Invektiven in das Gewand einer sachlichen Erörterung kleiden und dafür an tatsächlichen Irrtümern, an denen es bei mir, wie bei jedem Forscher auf schwierigem Gebiete, auch ferner nicht fehlen wird, eine bequeme Handhabe suchen und finden.

Er hat freie Bahn.

In strikter Ausführung meines früher (*Verh. Berl. anthrop. Ges.* 1901, S. 226 Anm. 1) bekundeten und im wesentlichen innegehaltenen Entschlusses lehne ich jedwedes Eingehen auf eine Polemik mit Herrn Belck für alle Zukunft ab.

Mein Schlußwort ist definitiv gesprochen!

Digitized by Google

Psalm 2.

Von

Eduard Sievers.

Durch die scharfsinnigen Erörterungen von E. Baumann, oben S. 587 ff. ist die ursprüngliche metrische Form und Gliederung des Psalms, wie ich glaube, in durchaus überzeugender Weise klargelegt. Dagegen kann ich Baumann nicht in allen Details seiner Ausführungen zustimmen.

Vor allem komme ich bei V. 6 doch nicht über den persönlichen König hinweg. Gewiß mag נסכתי מלכי auffällig sein, aber es ist doch nicht rätlich, das Verbum נסך hier durch Konjektur zu beseitigen, angesichts der Tatsache, daß Ps. 83, der so viele, auf direkte Kenntnis unseres Textes hindeutende wörtliche Anklänge an Ps. 2 aufweist, u. a. auch das Subst. נסיך „Fürst" gebraucht (V. 12), das von dem Verbum נסך unserer Stelle jedenfalls nicht getrennt werden kann. Der Verfasser von Ps. 83 wird also unser נסכתי auch bereits in seinem Text von Ps. 2 gelesen haben. Auch noch ein anderer Umstand verbürgt der Lesart ein relativ hohes Alter: denn sie ist doch offenbar die Quelle für die von Baumann mit Recht ausgeschiedene Interpolation על יהוה ועל משיחו in V. 2 gewesen: deren Verfasser hat ja jedenfalls — ob mit Recht oder Unrecht, ist hier gleichgültig — in נסך eine Art Synonymum von משח gesehen.

Ist aber mit V. 6 ein persönlicher König eingeführt, als Schützer des bedrohten Volkes, so ist es, meine ich, auch klar, daß die weitere Fortsetzung der Rede Jahwe's sich an diesen, und nicht, wie Baumann meint, an den Psalmisten wendet: Jahwe selbst fordert den von ihm Eingesetzten auf, die Bedränger seines Volkes zu vernichten. Zwischen den beiden Teilen der Rede ist dann aber kein Raum für irgendwelchen Zwischengedanken, der die Rede der ersten Person (d. i. Jahwe's) durchbricht. Demnach ist offenbar אספרה אל חק יהוה als mißlungener Interpretationsversuch ganz zu streichen, und אמרתי in אמר אלי zu ändern: „Meinen König habe ich eingesetzt auf Ṣion meinem heiligen Berg. Ich habe ihm gesagt: mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt" u. s. w.

Digitized by Google

In Vs. 8 halte ich Baumann's Vorschlag einer Umstellung von גוים nicht für annehmbar. Der Vers

שאל ממני גוים ואתנה נחלתך ואחזתך

wäre rhythmisch wie sprachlich zu holprig, auch erregt mir sein Inhalt einiges Bedenken. Wie soll der Sohn gerade darauf kommen, die גוים zu verlangen? Im Zusammenhang der Rede des Vaters an den neugeborenen Sohn paßt doch nur ein ganz allgemeines „Nun wünsche dir", nicht „Wünsche dir ein bestimmtes Objekt, und du sollst es haben". Offenbar muß also mit dem von Baumann richtig gestrichenen אפסי ארץ auch ואחזתך fallen, so daß die zweite Hälfte des Doppeldreiers 8 nun einfach lautet ואתנה גוים נחלתך, wogegen weder von sprachlicher noch von rhythmischer noch von inhaltlicher Seite etwas einzuwenden sein dürfte. Für die erste Vershälfte bleibt aber dann nur das um einen Fuß zu kurze שאל ממני. In meinen Metr. Stud. I 501 habe ich die danach anzunehmende Lücke hinter ממני angesetzt: jetzt glaube ich sie eher für den Verseingang postulieren zu dürfen, weil שאל ממני und ואתנה doch kaum durch einen Einschub von einander losgerissen werden dürfen. Es wird also wohl am Verseingang irgend eine Anknüpfung an den vorausgegangenen Gedanken ausgefallen sein, wäre es auch nur ein „nun" oder „drum" vor dem „wünsche dir" gewesen, das die erste Gabe des Vaters an den neugeborenen Sohn einleitet. Was in diesem Fall dagestanden haben könnte, läßt sich natürlich nicht erraten. Aber ein allgemeiner Nothelfer wie ועתה oder dergleichen wäre doch wohl zu billig und geschmacklos. Eher ließe sich vielleicht noch denken, daß das אמרתי von 7 am Eingang von 8 noch einmal emphatisch wiederholt gewesen sei und dann nach dem Verderbnis des ersten zu אמר אלי gestrichen worden wäre. Vielleicht findet ein Leser einen bessern Ausweg in der angedeuteten Richtung.

Auch der berüchtigte V. 11 scheint mir durch Baumann noch nicht definitiv geheilt zu sein. Sicher scheint mir bisher nur, daß die Buchstaben בר hinter נשקו mit Marti bei Duhm 10 als mechanische Wiederholung aufzufassen sind, sei es (so Marti) des Eingangs von ברעדה, sei es von einem andern Buchstabenkomplex des ursprünglichen Textes. Dagegen weiche ich von Marti-Duhm etc. nun wieder darin ab, daß ich nicht recht sehe, wie נשקו eine Variante oder Korrektur zu וגילו sein kann, das so ganz und gar nicht in den ursprünglichen Text paßt. Liegt es da nicht nahe zu fragen, ob sich nicht, wie in נשקו das ursprüngliche Verbum, so in וגילו ein ursprünglich nominaler Ausdruck verbergen könne? Beispielsweise רגליו, das graphisch nicht weit abliegt? Natürlich müßte das Wort dann einmal hinter dem Verbum gestanden haben. Da aber weiterhin ein *nạšqū rạʒlā́u* (oder *lərạʒlā́u*) *bir'ađā́* aus Sachgründen immer noch sehr anstößig bleiben würde, wird es sich empfehlen נשקו mit Duhm in ושחו zu ändern: *ušxū́ lərạʒlā́u*

Digitized by Google

bir'aḏâ „und werft euch nieder vor seinen Füßen mit Zittern". Zur Sache vgl. Jes. 51, 23 nebst den Bemerkungen von Duhm und Buhl zur Stelle. — Formell könnte in dem erwähnten בר dann noch der verstümmelte Anfang von לרגליו stecken.

Der Text gewinnt danach nun folgende Gestalt:

1 *làmmâ̆ razəšŭ gōjím, ul'ummīm jęhgū - rîq?*
2 *jiḫjâṣṣəḇû - mą̂lchē - 'ę̀rę̆ṣ, wərûzənîm - nôsəḏû - jáxọḏ:*[1])
3 „*nənạ̀ittəqà - môsərōḫḕm,*[2]) *wənaślichā mimmęnnū 'ąḇoḫḕm!*"[3])
4 *jōšéḇ baššamą̀im jiśxáq, 'ą̆ḏonâi jil'ą̆ẓ - làmṓ:*
5 *'az - jəḏâḇḇęr - 'ą̀lḗm*[4]) *bə'appṓ, uḇa.xronō jəḇáḫą̀lemṓ:*
6 „*'ą̀nî*[5]) *nasą̀chti malkî 'al - ṣijjṓn ḥą̀r - qoḏšî!*"[6])
7 *'amą́rti*[7]*): bənî 'ą̀ttâ, 'ą̀nî ḥajjṓm jəlîḏtîch!*
8 *⟨'amą́rti⟩: šə'ą́l mimmęnnî, vęttənā̆ zōjím naxlaḫṓch:*[8])
9 *tərō'ēm bašébeṭ barzę́l, kichlî jōṣér tmapṣém!*"
10 *wə'ą̀ttâ məlachîm haśkîlû, hiwwásərû - šófəṭē 'árę̆ṣ,*
11 *'ibḏû 'ęḫ - jąhwḛ̆ bəjir'â, uš.xû ləraẓlâu bir'aḏâ,*[9])
(12) *pęn - ję'nâf wəḫṓḇḏû ḏę́ręch,* (12) *ki - jib'ą̀r kim'ą̀ṭ 'appṓ.*[10])

Zur Tilgung von *'ęḫ* - 3ª vgl. Metr. Stud. I, 222, 8, zur Lesung von 5 ebenda I, 582. Zu *jəḇáḫą̀lemṓ* im Gegensatz zu *'elḗm*[*ō*] etc. bemerke ich, daß ich die *-mō*-Formen jetzt nur nach ursprünglich kurzem Vokal, aber nicht nach alter Länge oder Diphthong für sprachlich zulässig halte (vgl. a. a. O. I, 351 ff. über die verschiedene Behandlung von *-nî*, *-nū* nach Kürze und Länge).

1) Danach *'al-jąhwḛ̆ wə'ą̀l - məšîxō* M. 2) *'ęḫ - mōsərōḫḕmō* M. 3) *'ą̆ḇoḫḕmō* M. 4) *'elḗmō* M. 5) *wa'nî* M. 6) Danach *'ą̆saṗṗərā 'ęl - xoq jąhwḛ̆* M. 7) *'amąr 'elqi* M. 8) Danach *wą'xuzzaḫcha 'afsē - 'arę̆ṣ* M. 9) *wəẓilū bir'ą̆ḏâ naššəqū - ḇąr* M. 10) Danach *'ąśrē kọl - xōṣē ḇō* M.

Indische Höhlen als Vergnügungsorte.

Von

Heinrich Lüders.

Im vorletzten Hefte dieser Zeitschrift (S. 455 ff.) macht Herr Dr. Bloch einige Mitteilungen über eine Höhle am Ramgash Berge in Sirguja, die, wie aus ihrer Anlage und aus Inschriften, die sie enthält, hervorgeht, offenbar für dramatische Aufführungen bestimmt war. Bei dem allgemeinen Interesse, das diese Entdeckung erregen wird, ist es vielleicht nicht unangebracht, auf einige Stellen in der Kunstdichtung und in der epigraphischen Literatur hinzuweisen, wo von der Benutzung von Höhlen zu dem gleichen oder einem ähnlichen Zwecke die Rede ist.

In der Beschreibung des Himālaya im Kumārasaṃbhava (I, 10) erwähnt Kālidāsa auch die „Höhlenhäuser", wo die Waldbewohner nachts beim Scheine der selbstleuchtenden Kräuter mit ihren Freundinnen der Liebe pflegen:

vanecarāṇāṃ vanitāsakhānāṃ dārigṛhotsaṅganiṣaktabhāsaḥ |
bhavanti yatrauṣadhayo rajanyām atailapūrāḥ suratapradīpāḥ ||

Und ein paar Strophen weiter (I, 14) sagt er, daß die vor den Eingängen zu diesen „Höhlenhäusern" herabhängenden Wolken die Stelle von Vorhängen einnehmen, hinter denen sich die Kimpuruṣafrauen schamhaft verbergen, wenn ihre Liebhaber ihnen ihre Toilette in Unordnung gebracht haben:

yatrāṃśukākṣepavilajjitānāṃ yadṛcchayā kiṃpuruṣāṅganānām |
dārigṛhadvāravilambibimbās tiraskariṇyo jaladā bhavanti ||

So phantastisch diese Schilderungen im einzelnen sein mögen, so beruhen sie doch sicherlich auf realem Grunde. Kālidāsa würde den „König der Berge" nicht mit Höhlen, die der Liebe dienen, ausgestattet haben, wenn er solche nicht in den Bergen seiner Heimat gekannt hätte. Und in der Tat findet sich in seinen Werken eine Stelle, wo er von solchen Vergnügungshöhlen an einem Berge in der Nähe von Vidiśā spricht. Im Meghadūta (I, 25) schildert er den Nīcairgiri als den Berg, „der durch seine Steinhäuser, die den Liebesduft käuflicher Weiber ausströmen, die ausgelassene Jugend der Städter verrät":

Digitized by Google

yaḥ paṇyastriratiparimalodgāribhir nāgarāṇām
uddāmāni prathayati śilāveśmabhir yauvanāni ||

Daß unter *śilāveśman* hier genau dasselbe wie unter *dārigṛha* zu verstehen ist, wird auch durch Mallinātha bezeugt, der das Wort durch *kandara* wiedergibt. Über die innere Einrichtung dieser Höhlen können wir aus der Stelle leider nichts entnehmen, doch dürfen wir aus Kum. I, 14 wohl schließen, daß man den Eingang durch einen Vorhang zu schließen gewöhnt war, genau wie es nach Bloch's Angaben in der Sitabengahöhle der Fall war.

Nach Kālidāsa trieben in diesen Höhlen die Hetären ihr Wesen; daß aber auch theatralische Aufführungen dort veranstaltet wurden, und zwar gerade von diesen Hetären, dafür tritt ein inschriftliches Zeugnis ein. Unter den älteren Jainainschriften zu Mathurā findet sich ein Verzeichnis der Schenkungen einer *gaṇikā* namens Nādā, die sich selbst als Tochter der *gaṇikā* Daṃdā, der *leṇaśobhikā*, bezeichnet.[1]) Das Wort *śobhika* oder *śaubhika* begegnet uns im Sinne von Schauspieler in der bekannten Stelle des Mahābhāṣya, wo von den Aufführungen der Tötung des Kaṃsa und der Fesselung des Bali die Rede ist (zu Pāṇ. 3, 1, 26, Vārtt. 15);[2]) *leṇaśobhikā* bedeutet also wörtlich „Höhlenschauspielerin", und es läßt sich kaum bezweifeln, daß es die spezielle Bezeichnung von Hetären war, die in Höhlen wie der von Bloch beschriebenen mimische Darstellungen zum besten gaben.

Ich bin überzeugt, daß noch manche andere Höhle in Indien nicht die Wohnung stiller Mönche, sondern der Aufenthaltsort von *gaṇikās* und *leṇaśobhikās* und ihrer Liebhaber war. Weitere sichere Beispiele sind die sogenannten Höhlen der Königin und des Gaṇeśa in Udayagiri, deren Reliefs, worauf mich Jacobi aufmerksam machte, das Treiben jener Damen und Herren in zum Teil höchst realistischer Weise darstellen. Das von Bloch aufgefundene Höhlentheater hat aber noch ein besonderes Interesse: es ist nach griechischem Muster angelegt. Die vielbehandelte Frage der Beeinflussung des indischen Theaters durch das griechische ist durch die bekannten Untersuchungen von Reich in ein neues Licht gerückt worden, und die Möglichkeit oder vielmehr die Wahrscheinlichkeit eines Zusammenhanges zwischen dem indischen Drama und dem antiken Mimus läßt sich kaum noch in Abrede stellen. Das Bestehen eines „griechischen" Theaters auf indischem Boden würde natürlich ein wichtiges Glied in der Beweiskette sein, und wir sehen daher mit Spannung der ausführlichen Beschreibung entgegen, die Bloch uns im Archæological Annual zu geben verspricht.

1) Siehe Indian Antiquary XXXIII, 152f.

2) Die Handschriften schwanken zwischen *śobhikā*, *śaubhikā*, *śaunaṭā* und *śobhanikā*; die letztere Form hat Kielhorn in den Text aufgenommen.

Digitized by Google

Miszellen.

Von

A. Fischer.

1. Der Götze Iaṛūṭ.

Wellhausen schreibt in seinen „Resten arabischen Heidentums“[2] am Schlusse des Abschnitts „Jaghuth“ (S. 22): „Die Bedeutung des Namens, Helfer, liegt auf der Hand; sie ist auch deutlich empfunden, wie ein bei Jaqut citirter Vers beweist: „wann wird deine Hilfe (ghijath) kommen vom Helfer (Jaghûth)!“ Es würde also hier, neben der a. a. O. S. 20 angeführten, eine zweite — natürlich alte — Dichterstelle vorliegen, in der Iaṛūṭ erscheint. In Wirklichkeit aber hat sich Wellhausen durch eine fehlerhafte Lesart Wüstenfeld's irreführen lassen, obschon ihm natürlich nicht unbekannt sein konnte, daß man in den (im übrigen ja so nützlichen) von Wüstenfeld edierten Texten kaum eine Prosastelle, geschweige denn einen Vers unbesehen hinnehmen darf. Die betr. Stelle bei Iāqūt lautet (IV, 1.23. 19): يَغُوثُ . . . . اسم صنم وهو من غُثْتُ الرجلَ أَغُوثُه من الغَوْث اى اغَثْتُه قال متى ياتى غياثُك من يَغُوثَ اى يُغيث كانهم سموهما يَعُوقَ ويَغُوثَ ان[1] يُغيث مرّة ويعوق اخرى من اصنام قوم نوح الخمسة المذكورة فى القران.

Daß يَغُوثَ, vor dem من natürlich nur als مِن gedacht werden kann, hier unmöglich ist, ergiebt sich aus zwei Instanzen: einmal aus der arabischen Verslehre, die, je nachdem man in يغوث das Schlußwort einer ersten oder einer zweiten Vershälfte sieht, nur die Formen يَغُوثِ (يَغُوثَا) oder يَغُوثٍ zulässt, sodann und besonders aber aus dem Kontext, der keinen Zweifel daran läßt, daß in يغوث kein Eigenname, sondern eine einfache Verbalform von غوث I im Sinne des gewöhnlichen غوث IV zu suchen ist (das Versstück wird lediglich als Beleg dafür zitiert, daß sich neben أَغَاثَ „helfen“ auch غَاثَ

1) Lies اى, s. hier S. 870, 19.

Digitized by Google

findet). Wüstenfeld selbst hat, nachdem er im Muḥīṭ al-Muḥīṭ die La. تَغُوث und im Ṣaḥāḥ die La. تغيث gefunden hatte, sein يَغُوثَ als irrig aufgegeben; das richtige Verständnis der Stelle aber hat ihm offenbar erst Fleischer souffliert. Vgl. Iāq. V, S. 505: „Bistânî p. 1557 غوثك من تَغُوث ohne Versmaß; Ǵauhari I, 136 بعثتُك مائرا فلبثتَ حولا متى يأتى غواثك من تغيث, am Rande eine Anecdote[1]) über die Veranlassung, wonach غياثك من تَغُوث das Richtige ist; *F[leischer]* تَغُوثُ اى تُغيث „wann kommt deine Hülfe zu dem, welchem du helfen sollst (wirklich)?“ “ Wellhausen hat diese Stelle übersehen.

Daß die arabischen Philologen den Vers nie anders verstanden haben als Fleischer ihn versteht, zeigen noch folgende Belege. Ibn Ginnī, Muṛtaṣab, ed. Pröbster, S. 7, 9: رَجُل مَغُوث فى معنى مُغاث وهو قليل وأنشدوا متى يأتى غُواثُك مَن تَغُوثُ والأجود مَن تُغيثُ und dazu Anm., wo der ganze Vers richtig übersetzt ist: „Ich habe dich um Nahrungsmittel zu holen ausgesandt, und du bist ein Jahr ausgeblieben; wann kommt deine Hilfe zu dem, dem du helfen sollst?“ Ḥamāsa ١٦٥, 17: [l. سمّوهما, vgl. oben S. 869, 19] ولهذا سمّوها يَغُوثَ ويَعُوقَ اى يُغيث تارةً ويعوق أخرى يقال غُثْتُ الرجلَ أَغوثه مثل أَغَثْتُه قال متى يأتى غواثك من تغوث اى تُغيث. Lisān und Tāg sub غوث[2]) lesen, wie Gauharī, تغيث, das offenbar erleichternde Korrektur für تغوث ist. Beachtung verdient dabei noch im Lisān die Randglosse: قوله متى يأتى غواثك كذا فى الصحاح والذى فى التهذيب متى يَرْجُو اه مصحّحه. Diese Variante

1) Stammt aus dem Tāg, in den sie aus dem Lisān übergegangen ist. Vgl. noch Aṛānī XVI, ٦١ und Maidānī, Amṯāl, ed. Freytag, I, p. 236, zu dem Sprichwort تَعَسَت العَجَلةُ.

2) Der Aqrab al-mau̯ārid hat hier, wie meist, den Muḥīṭ al-M. ausgeschrieben; er liest also, wie dieser, mit fehlerhaftem غوثك statt غواثك: متى يأتى غوثك من تَغُوث.

Digitized by Google

(„wann soll deine Hilfe erhoffen der, dem du helfen sollst") widerlegt gleichfalls aufs strikteste die La. مِن يَغُوث.

Der Vers wird in den Wörterbüchern al-ʾĀmirī oder ʾĀʾiša bint Saʿd b. Abī Waqqāṣ zugeschrieben. Ich habe den Eindruck, daß er zu den zahlreichen gefälschten *šawāhid* gehört, die unehrliche alte Philologen in Grammatik und Lexikon eingeschwärzt haben, und werde in diesem Eindruck durch folgenden Passus im Ištiqāq des Ibn Duraid bestärkt (S. ٥٩, Mitte): فامّا يَغُوثُ الصَّنَم المذكور في القرآن فأظنُّ انّ اشتقاقه من غاثَ يَغوث غَوْثًا فاستعملوا مصدرَه وتركوا تصريفَه الّا انّهم لم يقولوا الّا أَغاثَنى ولم يَجِئ في الشعر الفصيح[1]

Auf jeden Fall aber ist von dem Götzen Yaġūṯ in dem Verse keine Rede.

2. Feminina auf bloßes *t* im Arabischen.

J. Barth nennt Nominalbildung S. 399, Anm. 2 als hierher gehörig بِنْت und اُسْت, diese Zeitschrift 48, 17 und 57, 628 dagegen بِنْت, اُخْت und ثِنْتان, wozu er endlich an letzter Stelle 798, Anm. 1, nach dem Vorgang von Brockelmann, Die Femininendung *t* im Semitischen, S. 3, noch كِلْتا und مَنْت[2]) fügt. Ich glaube, daß die Zahl dieser Feminina auch damit noch nicht erschöpft ist, daß vielmehr zum mindesten noch ذات und هَنْت dazu gerechnet werden müssen.

ذات stellt sich formell genau ebenso zu ذا, wie זֹאת zu זֶה (זוֹ)[3]) und **אֵת**, acc. **אֶת** zu **הוּא**[4]); es ist also, wie diese, nur mit *t* und nicht mit *at* gebildet. Daraus erklärt sich auch, daß

1) Der Sinn dieses Passus ist klar, sein Wortlaut aber scheint kaum richtig. Das Glied فاستعملوا . . . . تصريفه wird hinter في الشعر الفصيح zu stellen sein.

2) Vgl. zu بِنْت, مَنْتان und مَنْتَيْن Fleischer, Kl. Schriften, I, 361 f. und dazu z. B. noch Sīb. II, ٣٨٣, 1; I Ḳaṭīš I, ٣٨٩, 5; Anbārī, Asrār, ١٥٥, 13 ff.; Howell, Grammar, p. 634 ff. 1372 ö. und die Lexica.

3) Die Ansicht von Kautzsch, Grammatik[27], § 34, daß זֶה (זוֹ) aus זֹאת verkürzt sei, ist irrig.

4) Vgl. Brockelmann, diese Zeitschrift, oben 521, Mitte.

Digitized by Google

es nie ذاوٌ, sondern stets ذات geschrieben wird, sowie daß seine Nisba ذاتيّ [1]) lautet und nicht ذَوَوِيّ [2]) oder etwa gar ذَوِيّ. (Schon damit erledigen sich die Folgerungen, die Vollers, ZA. XII, 131, an den Unterschied zwischen ذاتيّ, von ذات, und شاءيّ, von شاء, geknüpft hat. Nicht minder aber dürften sich damit die Argumente erledigen, die Nöldeke, ibid. 181 = Beiträge z. semit. Sprachwissenschaft, 8f., gegen diese Folgerungen ins Feld geführt hat, wenigstens soweit sie sich auf ذاتيّ beziehen. Wäre ذات nur eine orthographische Variante für eigentliches ذاوٌ und hätte man das ت nicht instinktiv als festes gefühlt, so würde die technische Bedeutung, in der der gelehrte Sprachgebrauch das Wort später verwertet hat, schwerlich ein Hindernis für die regelmäßige Bildung seiner Nisba gewesen sein. Stellen wie Sīb. II, ٨., 7: وكذلك الاضافة الى ذاوٌ ذَوَوِيّ, Lisān XX, ٣٤٤, 7 v. u.: وقال اللَّيْث فى تأنيث ذو ذاتُ تقول هى ذاتُ مالٍ فاذا وَقَفْتَ فمنهم من يَدَع التاء على حالها ظاهرةً فى الوُقوف لكثرة ما جَرَت على اللسان ومنهم من يَرُدّ التاء الى هاء التأنيث وهو القياس etc. beweisen natürlich nichts gegen diese Ausführungen, denn das darin notierte ذاوٌ gehört sicher gleichfalls nur der Schule an.)

Wie das ت von ذات ist selbstverständlich auch das von هذات, in dem ذات noch reines Demonstrativ ist, zu beurteilen. Freilich ist diese Form nur schlecht bezeugt; cfr. Lisān XX, ٣٤١, 8: قال [ابو الهَيْثَم] وقال بعضهم هذاتُ منطلقةٌ وهى شاذّة مرغوب عنها

1) So hat Iūnus zu أُخْتَىّ und بِنْتَىّ die Nisben أُخْتِيّ und بِنْتِيّ statt der sonst verzeichneten أُخَوِيّ und بَنَوِيّ gestellt (s. Sīb. II, ٧٧, 11. 16. ٧٨, 12; Mufaṣṣal ٩١, 19 etc.). Freilich gehören diese Formen offenbar nur zu den leider so zahlreichen rein imaginären Bildungen, mit deren Aufstellung und Diskussion die arabischen Philologen Zeit und Papier vergeudet haben; vgl. Sīb. II, ٧٨, 19: وزعم الخليل أنّ من قال بِنْتَىّ قال عَنْتَىّ ومَنْتَىّ وهذا لا يقوله احد.

2) Die Lexica (s. Lane) fordern allerdings ذَوَوِيّ, aber dieses ist offenbar wieder nur rein theoretisch.

Digitized by Google

(ebenso Tāg X, ۴۳۴, 16 v. u., aber mit dem Fehler منطلقات). Der Lisān hat übrigens, wie man sieht, عِذَاتٌ, und nicht, wie Lane (sub ذا) und Wright, Grammar[3], I, p. 268, عِذَاتٍ.

Zu عَنْتٌ vgl. Sīb.[1]) II, ٧٧, 14. ٧٨, 18 ff. ٧٩, 3. 8. ٣٨٣, 1 ö.; IGinnī, Muḫtaṣar at-taṣrīf, ed. Hoberg, 26; I Ǧaššš I, ٧٩١, 6. ٧٩۴, 6. II, ١٣٨., 12 (= Mufaṣṣal ١٧٥, 10). ١٣٨٢, 14 ö.; die Lexica etc. Die von de Sacy, Grammaire[2], I, p. 576, Anm. 1 verzeichneten *nidā'*-Formen عَنْتَاهْ und عَنْتَانِيهْ, die man natürlich zu عَنْتٌ stellen wird und nicht zu عَنَتَ, hat Fleischer, Kl. Schr., I, 521, unter Berufung auf die Schreibung عَنْتَاهْ und عَنْتَانِيهْ im Muḫīṭ al-Muḫīṭ in Frage gezogen (sie fehlen wohl nur deshalb auch bei Wright, Grammar[3], II, p. 89). Aber der Lisān hat XX, ٣۴٢, ult. und ٣۴٥, 3 v. u. عَنْتَانِ und ٣۴٦, 3 عَنْتَانِيهْ und عَنْتَاناهْ, und die Nihāja des Abu 's-Sa'ādāt Ibn al-Aṯīr s. v. hat: (وفى حديث الافك) قلتُ لها يا عَنْتَاهُ اى يا عَبْدَه وتُفْتَح النون وتُسكَّن وتُضَمّ الهاء الآخرة وتسكَّن الخ (ebenso Lisān XX, ٣۴٦, 10 v. u. und Tāg X, ۴١۴, 18).

Dahingestellt mag bleiben, ob das *t* von ذَيْتَ und كَيْتَ[2]) ursprüngliches Feminin-*t* ist. Bis zu einem gewissen Grade sprechen dafür die Nebenformen ذَيَّةَ, كَيَّةَ und ذَيَّاءِ (vgl. Sīb. II, ٧٨, 20, wo Jahn wohl mit Recht ذَيَّةَ für ذَيْهَ liest, ٧٩, 2. ١٣٥, 19 ö.[3]); IGinnī, Muḫtaṣar at-taṣrīf, 27; Mufaṣṣal ٧٣, 18; I Ǧaššš I, ٥٨٧, 7. II, ١٣٨٣, 3; Howell, Grammar, p. 840 und die Lexica; s. bei Howell

---

1) Sīb. sieht in عَنْتٌ die *waṣl-*, in عَنَتَ dagegen die *waqf*-Form des Wortes. Vgl. Howell, Grammar, p. 1372, und al-Laiṯ im Lisān XX, ٣۴٥, 9: أَتَتْنِى عَنَتَهْ النون مفتوحة فى عَنَتَ اذا وَقَفْتَ عندها لظهور الهاء فاذا أَدْرَجْتَها فى كلام تَصِلُها به سَكَّنْتَ النونَ الخ.

2) Kommen einfach nicht vor, sondern stets nur gedoppelt (ذَيْتَ وذَيْتَ, später auch ذَيْتَ ذَيْتَ etc.), s. z. B. Mufaṣṣal ٧٣, 19 und Fleischer, Kl. Schr., I, 480 f.

3) Hier das wohl nur theoretische Deminutiv ذُيَيَّةَ.

Digitized by Google

auch die von Abū ʿUbaida überlieferte Nebenform كَيْهَ, falls man ihr Glauben schenken darf). Jedenfalls sind sie als reine Nomina (bezw. Pronomina) zu denken, wie weniger aus der dreifachen Vokalaussprache ihres ت (s. die angeführten Stellen), als aus ihrer Anwendung hervorgeht; vgl. Mufaṣṣal ٧٢, 4: وكان من القصّة كَيْتَ وكَيْتَ ونَيْتَ ونَيْتَ; ٦, 10: فكأنّك قلت الضَّرْبُ الذى من شأنه كيت وكيت; I Iaʿīš I, ٥٨٧, 10. 14 und II, ١٣٨٣, 4: كان من الأمر كيت وكيت وذيت وذيت; Durra ٩٩, 9: كان من الأمر كيت وكيت وقال فلان ذيت وذيت, und die dazu in seinem Kommentar der Durra (١٤٣, 10) von Ḫafāgī angeführte Stelle aus den Maqāmāt des Ḥarīrī: فَقَهْقَهُوا مِن كَيْتَ وَكَيْتَ وإنّما أَضْحَكَهم خَبَرُ ذَيْتَ وذَيْتَ.

Nöldeke, Beiträge z. semit. Sprachw., 14, Anm. 6 sieht in dem ت von كيت das auch sonst im Semitischen nachweisbare demonstrative *t*-Suffix.

In gewissem Sinne gehören hierher noch allerlei auf ت auslautende Nomina, deren ت offenbar von Haus aus feminine Bedeutung hatte, vom Sprachgebrauch aber schon früh verkannt worden ist. Ich meine Bildungen wie خُرْت „Öhr" (pl. أَخْرَاتٌ, خُرُوتٌ[1]); neben خُرْوة[2]) und خُرَة, pl. خُرَاتٌ); هَوْت, هُوتة, هِيت „Senke" (neben هُوّة)[3]); عِفْرِيت „boshaft, ʿIfrīt" (neben عِفْر, عِفْرِيَة, عِفْرات, عُفارِيَة etc.; fem. عِفْرِيتة, pl. عَفارِيتُ)[4]); صِفْرِيت „arm" (pl. صَفارِيتُ, neben صَفِرَ „leer sein" etc.) und die Nomina mit der Endung

1) z. B. Lisān s. خضض, im ersten Verse.

2) Das dem Tāg s. خرو zufolge freilich ein غلط ist.

3) s. schon Vollers, ZA. XII, 137, und dazu Nöldeke, ibid. 186.

4) Vgl. Sīb. II, ٧٨, 14. ٣٥٥, 16. ٣٨٢, 9 ö.; ferner Barth, Nominalbildung, § 250d und ZDMG. 48, 17; Nöldeke, ibid. 41, 722. Vollers, ibid. 50, 615. 646, leitet — offenbar zu Unrecht — عفريت von pers. آفريد „Geschöpf" (sic!) ab. Vielleicht gehört auch der Ortsname عِزْوِيت hierher (vgl. Bekrī ٦٥٩; Iāq. III, ٦٦٩; Sīb. II, ٣٥٥, 16. ٣٨٢, 10; Mufaṣṣal ١٧١, 2; I Iaʿīš II, ١٣٤٤, 21 etc.) und سِبْرِيت, سُبْرُوت, سِبْرات, سُبْرُت „öde, wasser-

Digitized by Google

ūt, soweit sie nicht Fremdlinge, sondern arabischen Ursprungs sind.[1])

3. Angebliches caritatives فَعُول im Ägyptisch-Arabischen.

Spitta verzeichnet in seiner Grammatik, § 45e, folgende caritative فَعُول-Bildungen: „*'ajûśä* schmeichelndes Deminutiv zu dem Eigennamen *'â'iśä*; ebenso *amûne* zu *âminä* oder *amyne*, *faṭûma* zu *fâṭima* (*faṭme*), *zanûbe* zu *zênab*, *ḫadûgä* zu *ḫadygä*, *śanûbe* „Schnurrbärtchen" zu *śänäb* „Schnurrbart", *ḥasûna* zu *ḥasan*, *ḥamûda* zu *ḥâmid*." Auf diese Stelle hat sich vor einiger Zeit Praetorius bezogen, diese Zeitschrift 57, 776, in seinem wertvollen Aufsatze „Über einige Arten hebräischer Eigennamen". Dem gegenüber scheint es mir angebracht darauf hinzuweisen, daß Spitta sich hier geirrt hat und daß im Ägyptisch-Arabischen das betr. Caritativum ebenso wie in den übrigen bisher bekannt gewordenen arab. Dialekten nicht فَعُول bezw. فَعُولة lautet, sondern فَعُّول, فَعُّولة. So hat mir wenigstens s. Z. Herr ʿAbd er-Raḥmān Zaṛlūl versichert, der damalige Lektor des Ägypt.-Arabischen am Seminar f. or. Sprachen zu Berlin, der mir als Beispiele für diese Wortklasse aufgeschrieben hat: فطّومة, عيّوشة, نفّوسة, حلّومة, نعّوم, حسّون und قدّور. Und damit stimmt völlig überein Vollers, der in seinem „Lehrbuch der aegypto-arab. Umgangssprache", S. 115 unter Nr. 16 schreibt: „*fa''ûl* . . . . . weiblich, besonders als Koseform in Eigennamen: *Faṭṭûmä*, kleine Faṭmä; *Zannûba*, kleine Zênab; *'Aijûśä*, kleine 'Êśä; *'Azzûza*, kleine 'Azîza; männlich *Ḥammûda*",[2]) sowie Nallino, der in seinem „L'arabo parlato in Egitto", § 94 folgende hierher gehörige Eigennamen nennt: *faṭṭûma*, *zannûba*, *'azzûza*, *naffûsa*, *'ayyûśa* und *ḫaddûga*. Ungenau ist offenbar Willmore, The Spoken Arabic of Egypt, p. 41, denn er hat „Faṭûma and Faṭûm *little Fatma*", „Zanûba *little Zênab*", daneben aber „'aiyûsha *little Aisha*", „sattûta (or sattût) *young lady*" und „dallû'a[3]) *spoilt child*".

Spitta ist hier wohl durch Wetzstein, diese Zeitschrift 11, 509,

---

los; arm", vorausgesetzt, daß die überlieferte Nebenform سُبْرُور und der pl. سَبارٍ Glauben verdienen. نِفْرِيت existiert nur als *itbāʿ* zu عفريت.

1) Vgl. Fleischer, Kl. Schr., I, 172 ff.; Barth, Nominalbildung, § 261e und Philippi, ZDMG. 46, 167.

2) So auch noch in der von Burkitt veranstalteten engl. Ausgabe, p. 128.

3) So auch Spiro, Arabic-Engl. Vocabulary, s. دلع.

Digitized by Google

Anm. 35, irregeführt worden, auf dessen Zeugnis er sich in einer Fußnote beruft. Daß dieses Zeugnis falsch war, hat, wie auch Praetorius a. a. O. erwähnt, bereits Landberg in den „Proverbes et dictons" p. 128 festgestellt.[1])

Spitta's Ohr ist auch sonst nicht immer ganz zuverlässig gewesen. Namentlich seine „Contes arabes modernes" enthalten, wie zwei Ägypter unabhängig voneinander mir gegenüber betont haben, allerlei Fehler. Es wäre sehr verdienstlich, wenn einer der Herren Arabisten in Berlin, denen ja jederzeit unschwer der eine oder andere Ägypter zur Verfügung steht, diese Fehler einmal feststellen würde. Ich hatte, als ich noch in Berlin dozierte, diese Aufgabe mit auf mein Arbeitsprogramm gesetzt, bin aber nicht mehr dazu gekommen sie zu lösen.

Natürlich sollen die außerordentlichen Verdienste Spitta's um die Neuarabistik durch die voranstehenden Bemerkungen in keiner Weise verkleinert werden.

4. Ein Gesetz der Jeziditen.

§ 9 des von Lidzbarski in dieser Zeitschrift 51, 592 ff. veröffentlichten Katechismus der Jeziditen lautet (595, 9 v. u.): اذا واحد من طايفتنا سافر الى غير محل وبقى هناك اقل المدة سنة كاملة وبعده رجع الى محله: ذلك الوقت امراته محرم عليه: وما احد منّا يعطيه امرأة واذا واحد اعطاه يكفر. Lidzbarski gibt dazu folgende Übersetzung: „Wenn jemand von unserer Sekte in die Fremde reist, dort [selbst?] weniger als ein volles Jahr bleibt und dann in seine Heimat zurückkehrt, so darf er dann nicht wieder mit seiner Frau zusammenleben u. s. f." Zu übersetzen ist natürlich: „. . . . dort mindestens ein volles Jahr bleibt . . . ."

Ich veröffentliche diese Korrektur hauptsächlich deshalb, weil L.'s Fehler, wie ich vor kurzem gesehen habe, in v. Oppenheim's „Vom Mittelmeer zum Persischen Golf" (II, 151, Anm. 3) übergegangen ist, von wo er vermutlich noch weiter wandern wird. Richtig hat Parry die Stelle wiedergegeben, der den Katechismus, was L. entgangen war, bereits zwei Jahre vor ihm in „Six Months in a Syrian Monastery" (Lond. 1895) mit einigen Auslassungen und kleinen Abweichungen in Übersetzung mitgeteilt hatte. (So wenigstens nach v. Oppenheim, a. a. O. Parry's Buch selbst ist mir momentan unzugänglich.)

1) „*ʾAbûd*" bei Meißner, Neuarab. Geschichten aus d. Iraq, 109, korrigiert Weißbach in seiner Anzeige des Buches (gegen den Schluß dieses Bandes) offenbar mit Recht in *ʾAbbûd*.

Digitized by Google

Pfeile aus Nabʾ-Holz.

Von

A. Fischer.

Nöldeke schreibt in seiner Anzeige der Hāšimīǰāt des Kumait, ed. J. Horovitz, zu I, 25 (dieser Bd. S. 899): „Aus Nabʿ-Holz werden Bogen gemacht, nicht Pfeile". Als ich die erste Korrektur der Anzeige durchsah und dabei auf diese Bemerkung stieß, fielen mir einige Stellen ein, in denen auch Pfeile aus Nabʾ-Holz[1]) — allerdings, was ich nicht beachtet hatte, nur Spielpfeile (قِدَاح) — erwähnt werden, und da ich grade so wie so an Nöldeke zu schreiben hatte, hielt ich es für angezeigt ihn kurz darauf hinzuweisen. Nöldeke hat mir darauf den Nachtrag geschickt, der seiner Anzeige folgt (s. S. 903). Wie ersichtlich, läßt er darin Spielpfeile aus Nabʾ-Holz gelten, will aber an eigentliche, als Waffen gebrauchte Pfeile (سِهَام) aus diesem Holz nicht glauben. Da ich ihm nicht beizupflichten vermochte, aber das nötige Beweismaterial für meine eigene Ansicht, derzufolge die Araber auch wirkliche Pfeile aus Nabʾ-Holz kannten, nicht gleich zur Hand hatte, habe ich ihm geantwortet, ich würde die Frage an der Hand der einschlägigen Literatur sowie der Belege, die ich mir zu نَبْع, سَهْم, قِدْح etc. notiert hätte, noch einmal genau prüfen und das gewonnene Resultat zugleich mit seiner Anzeige veröffentlichen. Letzteres geschieht hiermit. In der Deutung des النَّبْع in dem angeführten Verse der Hāšimīǰāt stimme ich übrigens, wie ich ausdrücklich hier hervorhebe, völlig mit Nöldeke überein.

An Belegen für Spiel- oder Lospfeile (genauer Spielpfeile des Maisir) aus Nabʾ-Holz stehen mir jetzt folgende zur Verfügung:

1) Zu نَبْع = Grewia populifolia (Chadara tenax) vgl. Jacob, Beduinenleben², 132.

Digitized by Google

وَأَصْفَرَ مِن قِداحِ النَّبْعِ صُلْبٍ خَفِيِّ الوَسْمِ فِي ضَرْسٍ ولَمْسِ
دَفَعْتُ الى المُفِيضِ إذا اسْتَقَلُّوا على الرُّكْبانِ مَطْلَعَ كُلِّ شَمْسِ

— von Duraid b. aṣ-Ṣimma — „Manch' gelben von den Lospfeilen aus Nabʾ-Holz, harten, mit verstecktem in Biß und Berührung bestehenden Kennzeichen, habe ich dem Pfeilschüttler übergeben, wenn man bei den Kamelreitern den Aufgang jeder Sonne verachtete (d. h. in der Leidenschaft die Nacht hindurch und noch in den Tag hinein dem Spiele fröhnte)": Aġānī IX, ١٣, 9. 10; Šuʿarāʾ an-naṣrānīja ٧٦٨, 5. 6;[1]) der erste Vers allein: Lexica s. عقب, ضرس, نبع und كفأ; Huber, Meisir, 28; Schwarzlose, Waffen, 292[2]) und Sacy, Chrest.[2], III, 239;[3])

وقَدْ يَسَرْتُ إذامَا الجُوعُ كَلَّفَهُ مُعَقَّبٌ مِن قِداحِ النَّبعِ مَقْرُومُ

— von ʾAlqama al-Faḥl — „Und ich habe Maisir gespielt, so oft zur Abwehr des Hungers dienstbar gemacht wurde ein mit Sehne umwickelter, mit Kerbstrichen gezeichneter Pfeil aus Nabʾ-Holz"[4]): Six Divans p. ١٤; Šuʿarāʾ an-naṣrānīja ٥٠١, ult. und Huber a. a. O. 28;

1) Vers 1 hier in folgender Gestalt:

وَأَصْغَرَ (sic) من قداحِ النبعِ فَرْعٍ به عَلَمانِ مِن حَزٍّ وضَرْسِ

Vers 2 scheint, nach handschr. Notizen Thorbecke's in seinem Exemplar der Aġānī l. c. zu schließen, im Iṣlāḥ al-manṭiq auch folgendermaßen zu lauten:

دفعت الى المفيض وقد تَجاثَوْا على الرُّكبانِ مَغْرِبَ (La. مطلع) كُلِّ شمس

2) An all' diesen Stellen lautet der Vers:

واصفر (وأَسْمَرَ La.) من قداحِ النبعِ فَرْعٍ (صُلْبٍ La.)
به عَلَمانِ مِن عَقَبٍ وضَرْسِ

(richtig übersetzt von Huber und Schwarzlose). Nur in den Lexicis s. كفأ (ich sehe hier, um Zeit zu sparen, in der Regel nur im Lisān nach, neben dem der Ṣaḥāḥ, Tāg al-ʿarūs etc. ja nur selten ein Mehr haben) findet sich die Variante: كَفِيءِ اللَّوْنِ من مَسٍّ وضَرْسِ.

3) Sacy ist hier ein Lapsus passiert, wie man ihm nicht viele wird nachweisen können. Er schreibt nämlich: „un poëte cité par Djewhari dit: أصفر من قداح النبع. *Plus jaune que des flèches de naba.*"

4) Die richtige Übersetzung des Verses schon bei Huber, während ihn Socin (II, 55) mißverstanden hatte (s. Ahlw., Bemerkungen, S. 155). Von

Digitized by Google

وأَصْفَرَ مضبوحٍ نَظَرْتُ حِوارَهُ (La. حَوِيرَهُ)

على النارِ واستَوْدَعْتُه كَفَّ مُجْمِدِ

— von Ṭarafa[1]) — „Und gar manches gelben,[2]) im Feuer grade

---

معقَّب will Huber, unter Berufung auf Lane s. v., eventuell auch die Deutung „oft in die Ribāba zurückgesteckt" gelten lassen. Aber dagegen dürften sprechen erstens das Nebeneinander von معقّب und مقروم im Verse, das in معقّب, entsprechend dem Sinne von مقروم, eine auf das Äußere des Pfeils bezügliche Angabe erwarten läßt; zweitens die von Socin a. a. O. mitgeteilte Glosse معقّب قِدْحٌ مشدودٌ بالعَقَب, und endlich Verse wie der soeben angeführte des Duraid (La.), der unten (S. 886) zitierte des Ibn Abī ȝUi̯aina und folgende zwei des Labīd (oder wohl richtiger des Nāfiȝ b. Laqīṭ al-Asadī oder des Nāfiȝ [Nuu̯aifiȝ] b. Nufaiȝ al-Faqȝasī oder des Gumaiḥ b. aṭ-Ṭammāḥ al-Asadī):

حتّى يَعُودَ مِنَ البَلاء كأنّه في الكَفِّ أَفْوَقُ ناصِلٌ معصوبُ

مُرُطُ القِذاذِ فلَيْسَ فيه مَصْنَعٌ لا الرَّيْشُ يَنْفَعُهُ ولا التعقيبُ

„bis er (der Greis) infolge der Prüfung einem Pfeile in der Hand gleicht, dessen Kerbe zerbrochen und der seiner Spitze beraubt ist, einem zusammengebundenen, federlosen, bei dem keine Kunstfertigkeit mehr anschlägt, dem weder das Befiedern noch das Umwickeln mit einer Sehne mehr nützt": Lexica s. مرط (in Lisān und Tāg hier die ganze, recht stimmungsvolle, Qaṣīda), ريش (in Lisān und Tāg hier 4 Verse), صنع, عقب (vgl. auch s. فيأ und هيأ); Lane s. مَصْنَع; Schwarzlose 299, 3 v. u.; Labīd, ed. Huber, Fragmente X, ٣ (die zitierten Stellen haben alle الرِيش, aber neben التعقيب ist offenbar الرَّيْش vorzuziehen; Huber, dessen posthumer Labīd auch sonst nicht sehr korrekt ist, hat fälschlich مَرِط für مُرُط und in den zwei vorhergehenden Versen تُفِيئُهُ, das schon metrisch unmöglich ist, für تُفَيِّئُهُ und يَعْمُرْ يَفُلُّهُ für يُعَمَّرْ يُبْلِهِ etc.).

1) Der Lisān hat befremdlicherweise s. جمد: قال ابن بَرّيّ ويُروى هذا البيتُ لعَدِيّ بن زيد قال وهو الصحيح.

2) Den „gelben" Pfeil deute ich als Pfeil aus Nabȝ-Holz. Tibrīzī hat allerdings in seinem Kommentar zu den Muȝall. a. a. O.: عَنَى بالأَصْفَرِ قِدْحا وإنّما جعله اصفرَ لأنّه من نَبَعٍ (Druckfehler für نَنْعٍ) او سِدْرٍ (ähnlich

Digitized by Google

gerichteten und gehärteten (Pfeils) Antwort habe ich beim Feuer erwartet und habe ihn niedergelegt in die Hand eines *mugmid*“: Muʿallaqāt ed. Lyall p. ٥١, ed. Arnold p. ٦٧; Six Divans p. ١٨٣, Nr. ٥, ١.; Gamhara ٩٣, 3 v. u.; Lexica s. ضبغ, جمد, حور, ضرس und عقب; Lane s. جمد; Huber a. a. O. 29 (zu مجمد vgl. Lane und Huber);

بَرٍ بَرَى طُولُ التَّقَوِى جُثْمانَهُ فَبَرَى كَقِدْحِ النَّبْعِ مَحْنِيَّ الظَّهْرَا

— von Ibn Duraid — „Gottesfürchtigen, dessen Körper die lange Dauer des Hungerns zugeschnitten hat, so daß er (an Magerkeit)[1]) einem Lospfeil aus Nabḳ-Holz gleicht und gekrümmten Rückens einhergeht“: Maqṣūra ed. Boisen p. ٣٣, 4 v. u. und Sacy, Chrest.[2] III, 239, 3 v. u.;

أُقِيمُ عَوْجَتَهُ إِنْ كانَ ذا عِوَجٍ كما يُقَوِّمُ قِدْحَ النَّبْعَةِ البارِى

— von Abū Qais b. al-Aslat — „Ich mache gerade seine Krümmung, wenn er ein Freund krummen Wesens ist, wie der (Pfeil-)Schnitzer den Lospfeil aus Nabḳ-Holz gerade richtet“: Aġānī XV, ١٩٧, 7 und Maʿāhid at-tanṣīṣ, Kairo 1274, ١٨٩, 9[2]);

endlich noch die Prosastelle Ḥamāsa ٣٦٥, 19 f.: يقول كأنّ القداح كلّها من نَبْعٍ الّا هذا الشجيرَ.

---

der Komm. bei Arnold), aber bei gelben Bögen und gelben Pfeilen hat man immer zuerst an solche aus Nabḳ-Holz zu denken; vgl. oben den Vers des Duraid, ferner die Lexica s. صفر und نبع, Schwarzlose 259 etc.

1) So ist das Bild offenbar zu deuten. Nicht ohne Geist, aber zu gekünstelt und im Widerspruch mit der gewöhnlichen Anwendung von قدح ist die Erklärung des Scholions: والقدح هنا أراد به العُودَ الذى يُعمل منه القسىّ لأنّ القدح هو السهم بلا نَصْل ولا فُذَّة والقدح ايضا الواحد من قداح الميسر . . . . وما أحسَنَ قولَ بعض المحدثين (?المُحْدَثين) فى هذا المعنى كأنّ قامتَه قوس معلّقة ممّا انحنى وعصاهُ تحتها وَتَرٌ وقال غيره كأنّ قامتَه لامٌ معرّقة ممّا انحنى وعصاه تحتها ألف.

2) Hier zwei schlechte Lesarten: أخوته für عوجته und يقيم لقدح für يقوّم قدح. Vgl. übrigens unten S. 887, 3 ff.

Digitized by Google

Diese Zitate dürften keinen Zweifel daran lassen, daß für die Maisir-Pfeile der alten Araber der Nabʾ-Baum vorzugsweise das Material lieferte. Nun sind die Losspfeile aber keineswegs von den eigentlichen Pfeilen artlich völlig verschieden, beide sind vielmehr eng verwandt. قِدْح hat nämlich auch die Bedeutung „Pfeilschaft“ und im besondern „Pfeilschaft, dem zu einem fertigen Pfeile nur noch Spitze und Federn fehlen“.[1]) Vgl. die Verse

شَدِيدِ الْعَيْرِ لَمْ يَدْخَسْ عَلَيْهِ الْـــغِرَارُ فَقِدْحُهُ زَعِلٌ دَرُوجُ

— von dem Hudaliten ad-Dāhil oder ʾAmr b. ad-Dāhil — „(Pfeil) mit kräftiger Spitze, an der die Form nicht abgeglitten war, und dessen Schaft munter und rasch ist“: Aš̌ʿār al-Hud., ed. Kosegarten, Nr. ١٣٤, ١٢; Lexica s. غرر; vgl. Schwarzlose 305, Anm. 4;

مُشْمِرٌ وِلَه بِالْكَفِّ مُحْدِلَةٌ وَأَصْمَعٌ نَصْلُهُ فِي الْقِدْحِ مُعْتَدِلُ

— von dem Hudaliten Abu ʾl-Mutallam — „ein energischer, in der Hand einen nach einer Seite geneigten (Bogen) und einen dünnen (Pfeil), dessen Spitze gleichmäßig im Schafte sitzt“: Aš̌ʿār al-Hud., ed. Koseg., Nr. ٩, ١.;

وَقِدْحٌ يَخُورُ خُوَارَ الْغَزَا لِ رَكَّبْتُ فِيهِ نَحِيضًا نَحِيفَا

— von dem Hudaliten Ṣaḫr — „Und ein Pfeilschaft, der einen Ton gleich dem Schreien der Gazelle hören läßt, auf den ich eine dünne, feine (Spitze) gesteckt habe“: ibid. Nr. ١٨, ٣٧;

أَبْعَدَ بَلَائِي عِنْدَهُ إِذْ وَجَدْتُهُ طَرِيحًا كَنَصْلِ الْقِدْحِ لَمَّا يُرَكَّبِ

— von Ibn Abī ʿUjaina — „Nach meiner üblen Erfahrung mit ihm, als ich ihn gefunden hatte, hingeworfen wie die Spitze des Pfeilschaftes, die noch nicht aufgesetzt worden ist . . .?“: Mubarrad, Kāmil ٣٤٢, 2 etc. (dichterische Belege für diese Bedeutung von قدح sind nicht selten), und die lexikalischen Aussagen: Lisān XV, ٢.., pu.:

1) Noch eine dritte Bedeutung wird angeführt: „Zweig oder Holzstück, die sich zu einem Pfeil oder Bogen eignen“; vgl. Lisān III, ٣٩., 13: وقال ابو حَنيفة القدح العُود اذا بلغ فشُذِّبَ عنه الغُصْنُ وقُطِع على القَصْبة مقدار النَّبْل الذى يراد من الطُّول والقِصَر القَضيب او قِدْح من نَبْع يُجْعَل منه سهم (Lane s. قضبة gibt das قدح dieser Stelle wohl irrtümlich mit „arrow-shaft“ wieder); das oben (S. 880, Anm. 1) mitgeteilte Scholion zur Maqṣūra und unten S. 887, Anm. 2.

Digitized by Google

القِدْح . . والنَّصِيّ مَتْن القِدح ما بين الفُوق والنَّصْل السَّهْم قبل أن ينصَّل ويُراش . . . . . قال الأَزْهَرِيّ . . . . . أَوّل ما يُقْطَع ويُقْضَب يسمَّى قِطْعًا . . . ثمّ يُبْرَى فيسمَّى بَرِيًّا وذلك قبل أن يقوَّم فإذا قُوِّمَ وأُنِّثَ لم أن يُراشَ ويُنْصَل فهو القِدْح فإذا رِيشَ ورُكِّبَ نَصْلُه فيه صار نَصْلًا[1] etc.; IDuraid, Ištiqāq, ٧٣, ult.: السَّهْم . . . . ولا يسمَّى سهما حتّى يكون عليه نَصْل وريش وإلّا فهو قِدْح; Ibn al-Agdābī, Kifāja, ٣١, 3; Ḥarīrī, Durra, ١٩, 5; die Lexica s. قدح, سهم, برى etc.; Schwarzlose 297 u. a.

Nach allem, was wir über diese Dinge wissen,[2]) müssen wir aber auch im قدح als Spielpfeil eine Art Pfeilschaft oder Pfeil ohne Spitze und Federn sehen. Da drängt sich m. E. von selbst die

1) Vgl. Ṯaʿālibī, Fiqh al-luġa, Kairo o. J., ١٦٥, ult.: عن اللَّيْث أَوّل ما يُقْطَع العُودُ ويقتضَب يسمَّى قِطْعًا ثمّ يُبْرَى فيسمَّى بَرِيًّا وذلك قبل أن يقوَّم فإذا قُوِّمَ وأُنِّثَ (أُنّى l.) له أن يُراش وينصَّل فهو القِدْح فإذا رِيشَ ورُكِّبَ نَصْلُه صار سهما ونَبْلا . . . . عن الأصمعيّ أَوّل ما يكون القِدْح قبل أن يُعْمَل نَصِيّ فإذا نُحِتَ فهو خَشِيب ومخشوب فإذا لُيِّن فهو مُخلَّف فإذا فُرِض فُوقُه فهو فَرِيض فإذا رِيشَ فهو مَرِيش. Derartige Systematisierungen müssen allerdings mit kritischen Augen angesehen werden, denn die arab. Philologen haben dem System zu liebe nur allzu oft den Sprachtatsachen Gewalt angetan oder sie geradezu gefälscht. Aber was hier über قِدْح gesagt ist, entspricht offenbar der Wirklichkeit. (Dagegen steht z. B. die Aussage über نَصِيّ im Widerspruch mit Stellen wie Aus b. Ḥagar Nr. ٢٣, ٥١, 3Alqama, ed. Ahlw., Nr. 1, ٣٧, Nöldeke, Beitr. z. K. d. Poesie, 139, ١٩ etc., wo das Wort vom fertigen Pfeil gebraucht wird.)

2) Ich betone hier ausdrücklich, daß wir nach meiner Überzeugung nicht allzu viel darüber wissen. Die arab. Humanisten erwähnen zwar das Maisir und was damit zusammenhängt ziemlich oft, aber ihre Angaben sind z. T. recht unklar und widerspruchsvoll, was offenbar darauf beruht, daß man das Spiel, das ja durch Muḥammad's Bannstrahl (Sure II, 216; V, 92 f.) ausgerottet worden war, zu ihrer Zeit praktisch nicht mehr kannte. Es ist daher nicht ausgeschlossen, daß wir den einen oder andern hierhergehörigen Ausdruck, den wir auf Grund der einheimischen Interpretationen gut zu verstehen glauben, in Wirklichkeit völlig verkennen.

Digitized by Google

Vermutung auf, daß dem gleichen Namen auch die gleiche Sache zugrunde gelegen haben wird, d. h. daß man zu Spielpfeilen, wenigstens ursprünglich, wirkliche Pfeile, nur ohne Spitze und Federn, benutzt hat. Der Spielpfeil hat aber offenbar auch später, nachdem er eine gewisse selbständige Entwicklung genommen haben mochte, in Gestalt und Aussehen seinen Ursprung nie verleugnet. Das geht daraus hervor, daß uns — abgesehen von den Kerb- und sonstigen Abzeichen, mit denen der Spielpfeil seinem Zweck entsprechend versehen werden mußte — weder in der Dichtung noch in den Schilderungen der alten Philologen unterscheidende Characteristica der beiden Pfeilarten entgegentreten. Ja noch mehr: die Characteristica der Spielpfeile sind z. T. derart, daß sie besser für wirkliche Pfeile zu passen scheinen. Ich rechne dahin Angaben wie wir ihnen oben (878, Anm. 2. u. Z. 12) begegnet sind: به عَلَمان من عَقَبٍ وضَرْسٍ, معقَّب etc. Zur Not kann man natürlich auch vom Spielpfeil gelten lassen, daß man ihn, um seine Dauerhaftigkeit zu steigern, mit einer Sehne umwickelt und daß man zur Feststellung der Härte seines Holzes auf ihn gebissen habe. Viel näher aber dürfte doch bei derartigen Angaben der Gedanke an wirkliche Pfeile liegen (vgl. Schwarzlose 270, 2; 298, Mitte; 304, 4 v. u.; 308, Anm. 9; 293, 7; Lexica s. عقب, رصف, نيب und ضرس). Damit verträgt sich denn aufs beste, daß der Spielpfeil sehr oft geradezu سَهْم heißt.[1]) Vgl. die Lexica s. v. (z. B. Lisān XV, ٣.., 12 = ٣١, 4: والسهم القدح الذى يقارَع به; s. auch z. B. II, ١١٣, 8: قال ابن برّى صواب هذا البيت وأصْفَرَ من قِداح النَّبْع لأنّ سهام الميسر توصَف بالصُّفْرة) und s. ضرب, ferner Stellen wie Tibrīzī, Šarḥ Muʿall., p. ٥١, 4 v. u.: المُجْمِد عنا الذى يَضْرب بالسهام (1 Zeile vorher: يَضْربون عليها القداح; ed. Arnold an derselben Stelle: المنجمد . . . أمين القمار الذى يضرب بالقداح); I Nubāta, Šarḥ al-ʿuyūn, Kairo 1278, ٣٣١, 12: قداح الميسر وهى السهام التى توضَع فى خَريطة ويقترَع بها; al-Biqāʿī in seinem von Landberg in den

1) Dagegen bezeichnet, wie das ja auch die arab. Philologen angeben, قدح nie den ganzen eigentlichen Pfeil. Die Deutung, die Schwarzlose 305, Mitte von dem Ausdruck قِدْح أَقْرَع gibt, ist irrig, denn أَقْرَع geht nicht auf die Metallspitze, sondern auf das Holz des Schaftes; s. die Lexica s. قرع, z. B. Lisān X, ١٣., 1.

Digitized by Google

„Primeurs arabes“ I veröffentlichten Exkurse über das Maisir, wo سهم für „Spielpfeil“ durchaus vorherrscht: ٣٠, 6 v. u.; ٣٢, 8. 16; ٣٣, 7—10; ٣٥, 5; ٣٦, 15. 17. 19; ٣٧, 10—12. 17—٣٨, 4 u. s. f. Auch in der Dichtung heißt der Maisirpfeil gelegentlich سهم. Vgl. die Verse:

بِجَنْبَيْ حُبَيٍّ لَيْلَتَيْنِ كَأَنَّمَا تُقَرِّطُ نَحْسًا أَوْ تُفِيضُ بِأَسْهُمِ

— von Aus b. Ḥagar — „Auf beiden Seiten von Ḥubaij zwei Nächte lang, als ob sie einem Unglück enteilten[1]) oder Lospfeile schüttelten“: Aus Nr. ٤٣, ٥;

وما ذَرَفَتْ عَيْنَاكِ إِلَّا لِتَضْرِبِي بِسَهْمَيْكِ فِي أَعْشَارِ قَلْبٍ مُقَتَّلِ

— von Imra' al-Qais — „Und nur dazu haben deine Augen Tränen vergossen, daß du mit deinen beiden Pfeilen (den Augen) um die Stücke eines (von der Liebe) zu Tode gequälten Herzen spieltest“[2]): ed. Ahlw. Nr. ٤٨, ٣.; Muʿall. ed. Lyall p. ١٣, ed. Arnold p. ١.; Ǧamhara p. ٤١; Biqāʿī, a. a. O., ٣٤, 2. ٣٦, 4 v. u.; IQutaiba, Šiʿr ٤٢; Aġānī VIII, ٧٨, 3 v. u.; Lexica (auch Lane) s. عشر und Huber 32, und

1) So übersetze ich die Worte تقرّط نحسًا jetzt, über die ich mich vor 10 Jahren, als ich meine „Verbesserungen und Nachträge“ zum Aus schrieb (diese Zeitschr. 49, 85 ff.) noch nicht zu äußern wagte. Geyer übersetzt: „als ob sie den Abendwind überholen . . . wollten“. Aber نحس hat in der alten Dichtung gewöhnlich die Bedeutung „Unglück“; vgl. z. B. ʿAlqama ed. Ahlw. Nr. ١٣, ٢٢ (von Socin falsch verstanden, s. schon Ahlw., Bemerkungen, z. St.); Nöldeke, Beitr. z. K. d. Poesie, 198, 10; Aġānī XXI, ٤٨, 15; Wellhausen, Reste², 201. 209 etc. Zu تفيض بأسهم vgl. meine „Verb. und Nachtr.“, S. 132.

2) Dieser Vers wird bekanntlich auch anders gedeutet, ich stimme aber Tibrīzī bei, der sich in seinem Kommentar dazu, a. a. O. p. ١٣, 7, folgendermaßen äußert: وأجود هذه الوجوه أن يكون المراد بالسهمين المعلّى والرقيب لأنّه جعل بكاءها سببًا لغلبتها على قلبه فكأنّما حين بكت فازا سهماها. Vgl. noch den nächsten im Text zitierten Vers und die Redensart: ضرب في أعشاره ولم يرض بعشاره (اذا أخذه كلّه من اعشار الجزور والضرب فيها بسهام الميسر) Asās al-balāġa s. عشر; vgl. Lane s. عِشْر, der versehentlich مِعْشار mit „fifth“ statt mit „tenth“ übersetzt.

Digitized by Google

إذا قَسَمَ الهَوَى أعْشارَ قَلْبِي فسَهْماكِ المُعلّى والرَّقيبُ

„Wenn die Liebe die Stücke meines Herzens teilt, so sind deine beiden Pfeile (deine Augen) der Muʿallā und der Raqīb (die zusammen sämtliche Stücke gewinnen)“: Tāg al-ʿarūs und Lane s. رقب; Huber 37 (der falsch übersetzt: „Wenn die Liebe mein Herz in zehn Stücke teilt“).[1])

Ja, der Name سهم für den Lospfeil (ganz allgemein und nicht nur in seiner Beziehung auf das Maisir verstanden) muß sogar sehr alt sein, denn nur so erklärt es sich, daß سهم auch „Losanteil, Beuteanteil, Anteil“ bedeuten kann und daß sich die denominativen Verbalformen finden: سَهَّمَ „beim Werfen der Lospfeile o. ä. übertreffen“, ساهَمَ „mit jemand die Lospfeile werfen“, أسْهَمَ „die Lospfeile werfen lassen“ etc.[2]) (Vgl. zu سَهْم „Anteil“ Aus b. Ḥagar S. 51, Anm. 2; IHišām, Sīra, ed. Wüstenfeld, ٣٨٩, 6. ٣٩., 7 v. u. ٣٩١, 9 v. u. ٣٩٣, 3 v. u. ٣٩٤, 6. 15 und so oft in der Literatur der Maġāzī etc.; zu سَهَّمَ Ṭabarī, Annales, I, ٧٨٣, 17; zu ساهَمَ Sure 37, 14 und Ṭabarī a. a. O.; zu تَساهَمَ Ḥamāsa ٥٧٩, 11; zu أسْهَمَ Ṭabarī a. a. O. III, ٦١٥, 6 (s. Glossar) etc.) Man wird annehmen müssen, daß ursprünglich bei allen Pfeilspielen und -Orakeln — mögen sie nun, wie wahrscheinlich, von Haus an in einem Pfeilschießen[3]) bestanden haben oder nicht — eigentliche Pfeile im Gebrauch waren, deren Name (سِهام) seine allgemeine Bedeutung jederzeit behalten hat, daß man aber später für das Maisir قِداح (Pfeile ohne Spitze und Federn) bevorzugte, wie für das Pfeil-

1) S. noch Kaššāf, ed. Lees, I, ١٣٧, 11.

2) Schon die arabischen Lexikographen haben, wenigstens annähernd, diese Bedeutungsentwicklung begriffen. Vgl. Lisān XV, ٣.., 7 ff.: السَّهْم النَّصيب . . . . السهم في الاصل واحد السهام التي يُضْرَب بها في الميسر وهي القداح ثمّ سُمّي به ما يَفوز به الفائِزُ سهمُه ثمّ كثُر حتّى سُمّي كلُّ نَصيب سهما.

3) Vgl. Jonathan's Pfeilschießen 1 Sam. 20.

Digitized by Google

orakel أَزْلَام (die natürlich von den قِدَاح verschieden gewesen sein müssen, in der Literatur aber mehr und mehr damit konfundiert worden sind; vgl. die Lexica s. زلم und Huber 32).

Wie dem auch sei, auf jeden Fall dürften diese Ausführungen gezeigt haben, daß man sich Los- und eigentliche Pfeile nicht als grundsätzlich verschieden denken darf, daß vielmehr der قِدْح direkt vom سَهْم abstammt und daß er in Namen, Gestalt und Aussehen diese Abstammung nie verleugnet hat. Da man nun, wie wir gesehen haben, den قِدْح mit Vorliebe aus Nabk-Holz herstellte, so dürfen wir folgern, daß dieses auch für den سَهْم benutzt wurde.

Für den, der diesem Indizienbeweis keine unbedingte Geltung zuerkennen will, vermag ich glücklicherweise einige Stellen anzuführen, in denen ganz positiv von eigentlichen Pfeilen aus Nabk-Holz die Rede ist. Diese Stellen sind: Maidānī, Amṯāl, Būlāq 1284, II, ٢٥٤, 7 v. u.: (أَنْدَم مِن الْكُسَعِيّ) قال حَمْزة هو رجل من كسع ..... فبينما هو كذلك اذ أبصر نَبْعَةً فى صخرة فأعجبته فقال ينبغى أن تكون هذه قَوْسًا فجعل يتعهّدها ويَرصدها حتّى اذا أدركت قَطَعَها وجفّفها فلمّا جفّت اتّخذ منها قوسا وأنشأ يقول ..... ثمّ دهنها وخطّمها بوَتَر ثمّ عمد الى ما كان من بُرايتها فجعل منها خمسةَ أَسْهُم الخ (die ganze, nicht uninteressante Erzählung fast wörtlich ebenso in den Kommentaren von Šarīšī und Muṭarrizī zu den Maqāmāt des Ḥarīrī; s. Šarīšī, Būlāq 1300, I, ١٣٣, 6 ff. und Sacy, Chr.[2] III, 236 ff.[1]); vgl. auch Sacy, ibid. 241, ult.); Kāmil ٣٣٢, 4:

وَرَكَّبْتُهُ فِى خُوطِ نَبْعٍ وَرِشْتُهُ بِقَادِمَتَىْ نَسْرٍ وَمَتْنِ معقّبِ

— von Ibn Abī ʿUjaina — „Und ich steckte sie (die Pfeilspitze) auf einen Nabk-Schoß und versah diesen mit zwei Oberfedern eines Geiers und einem mit einer Sehne umwickelten Schaftmittelstück“ und Aš̌ʿār al-Hud., ed. Koseg., Nr. ٣, ١٥:

أَحَاطَ بِهِ حَتَّى رَمَاهُ وَقَدْ دَنَا بِأَسْمَرَ مفتوقٍ مِنَ النَّبْعِ صائبِ

— von Ṣaḫr al-Ḫaiʾ — „Er kreiste ihn (den Steinbock) ein, bis

1) S. schon Schwarzlose 292, Anm. 1.

Digitized by Google

er aus der Nähe mit einem lohfarbenen[1]), mit Doppelspitze versehenen, treffsicheren Pfeile nach ihm schießen konnte."

Möglicherweise gehören auch die oben S. 880, 7. 13 zitierten Verse hierher. Denn da diese sonst keinerlei Beziehung auf das Maisir enthalten, könnte ihr قدح النبع bezw. قدح النبعة statt „Lospfeil aus Nabʾ-Holz" sehr wohl auch „Pfeilschaft aus N." bedeuten.[2])

Die Lexica s. نبع zitieren keinen Vers, in dem eigentliche Pfeile aus diesem Holze erwähnt werden. Wenn sie aber übereinstimmend kurz melden: النبع شجر تُتّخذ منه القسيّ ....
وتُتّخذ من أغصانها السهام[3]) und dann unbefangen als Beleg für letztere Angabe den oben (S. 878, Anm. 2) mitgeteilten Vers des Duraid anführen, so steht zum mindesten fest, daß ihren Verfassern keine Stelle in der alten Literatur bekannt war, die gegen die Herstellung von eigentlichen Pfeilen aus Nabʾ-Holz Zeugnis abgelegt hätte. Auch ich kenne keine derartige Stelle, und da offenbar auch ein so hervorragender Kenner dieser ganzen Literatur wie Nöldeke keine kennt, bezweifle ich bis auf weiteres, daß eine solche überhaupt existiert.

Jacob in seinem „Beduinenleben"[2] 133 schreibt, vielleicht irregeführt durch Stellen wie Freytag, Lex., s. سهم und نُشّابة, und Einleitung 258: „Man schoß mit Rohrpfeilen, während die Perser Holzpfeile verwandten". Es kann m. E. gar keinem Zweifel unterliegen, daß die alten Araber auch Holzpfeile kannten, und zwar nicht nur solche aus Nabʾ-Holz, sondern auch aus verschiedenen andern Holzarten. Vgl. Schwarzlose 292 f., Tāg I, ٢٣٣, 4 etc.

1) Unter einem „lohfarbenen" Pfeile verstehe ich, allerdings mit allem Vorbehalt, einen aus Nabʾ-Holz. Siehe أسمر oben S. 878, Anm. 2 und vgl. noch Aššār al-Hud., ed. Kosegarten, Glosse zu Nr. ٩, ٣: وحَمْراء اى فى نَبْعَتِهَا خَشيبتها أحمرُ لأنّ لَوْنَ, ferner Lisān s. نبع (X, ٢٣٣, Mitte): قال [أبو حنيفة] مرّة النبع شجر أصفر العُود رَزينُه ثقيلُه فى اليد واذا تَقادم احمرّ, s. auch s. شحط (IX, ٣٠١, 2). Wie hiernach das Nabʾ-Holz im Alter rot wird, so könnte es wohl auch eine lohfarbene Spielart davon gegeben haben.

2) Die richtigste Übersetzung dieses قدح النبعة ist freilich vielleicht „den Schoß des Nabʾ-Baumes"; s. oben S. 881, Anm. 1.

3) Vgl. oben S. 881, Anm. 1: قدح من نبع يجعل منه سهم.

Digitized by Google

Anzeigen.

Die Hāšimijjāt des Kumait, herausgegeben, übersetzt und erläutert von Josef Horovitz. Mit Unterstützung der Kgl. Akademie der Wissenschaften in Berlin. Leiden, E. J. Brill, 1904. [8], XXIV, 109 S. in 8°.

Kumait b. Zaid vom Stamme Asad, geboren um 60 d. H., gestorben 126, gehört nicht zu den hervorragenden Dichtern der Omaijadenzeit. Mit den drei ältern Koryphäen dieser Periode, Farazdaq, Ǧarīr und Achṭal, die doch auch nur Epigonen waren, kann er sich nicht messen, geschweige mit den Meistern der Frühzeit oder seinem Zeitgenossen 'Omar b. Abī Rabī'a. Und unter seinen Gedichten gelten die zu Ehren Muḥammeds und seines Hauses gemachten bei arabischen Kritikern für weniger gut als seine andern. Aber doch verdienen gerade diese, die Hāšimīǧāt, durchaus die Herausgabe als eine bedeutsame Zeitstimme. Der Dichter spricht in ihnen als überzeugter, enthusiastischer Anhänger 'Alī's und seiner Familie und als entschiedener Gegner der herrschenden Dynastie. Man mag diese Parteirichtung verkehrt finden, aber man muß die ehrliche Überzeugung anerkennen. Freilich war Kumait keine Heldenseele. Tadel und Verketzerung erträgt er, aber er beklagt und verteidigt es nur schwach, daß er bloß mit Worten, nicht mit den Waffen in der Hand für seine Sache eintritt. Man merkt leicht, daß die Drohung, bald würden die Gutgesinnten mit Gewalt die Usurpatoren stürzen und die Berechtigten auf den Thron setzen (IV, 63 ff.), wenigstens für seine eigne Person nicht sehr ernst zu nehmen sei. Und so hat er denn auch, als seine Angriffe auf den Chalifen ruchbar geworden waren und er sein Leben bedroht sah, jene zurückgenommen und den Herrscher gefeiert. Hišām war viel zu verständig, um sich nicht damit zu begnügen und den Dichter die beleidigte Majestät fühlen zu lassen.[1]) Aber verleugnet

1) Die hübschen Geschichten über die Proskription und die Rettung Kumait's sind natürlich sehr vorsichtig aufzunehmen, zumal wesentliche Züge daraus auch in anderem Zusammenhange vorkommen. — Beiläufig, daß ich sehr bezweifle, der energische Chālid alQasrī, der sich nicht scheute, der öffentlichen Meinung zu trotzen, sei feige gewesen (S. XV), mag die Geschichte, worauf sich dieser Vorwurf gründete, ganz wahr sein oder nicht.

Digitized by Google

hat Kumait die 'Aliden doch nicht, wie das andere schi'itische Dichter wohl getan haben. Er war eben viel ehrlicher als der gesinnungslose Farazdaq, der die jeweiligen Machthaber besingt und die Gestürzten schmäht und der sich gewiß nicht gescheut hätte, die Omaijaden, die er der Reihe nach verherrlicht, aufs gemeinste zu beschimpfen, wenn er ihren Untergang erlebt hätte.

Kumait gehört nicht zu den schi'itischen Ultras. Er hält zwar Abū Bekr und 'Omar für Usurpatoren, will sie aber nicht schmähen; vielleicht, meint er, hätten sie bona fide gehandelt und könnten sich einst vor Gott einigermaßen verantworten.[1]) 'Othmān läßt er aber stillschweigend fallen. Daß dem 'Alī und seinen Nachkommen die Herrschaft als Erbe gebühre, ist die durchgehende Voraussetzung.[2]) Sie werden denn aufs schönste gepriesen als die besten Menschen, von denen alles Heil zu erwarten. Doch hält sich Kumait dabei ziemlich in den Grenzen des herkömmlichen مديح, nur daß er die lobenden Ausdrücke gewaltig häuft. Im Grunde gehen Farazdaq und Ǧarīr weiter, wenn sie die Chalifen mehr oder weniger den Propheten gleichstellen, ihnen und selbst dem Ḥaǧǧāǧ die Engel im Kampf zu Hülfe kommen lassen u. dgl. m., s. Farazdaq (Boucher) 103, 4 f. (Hell) LIX, 6 f.; Ǧarīr I, 16, 12 f. 103. — I. 62, 1 f. 9, 8 u. s. w. Gegen die Omaijaden schleudert Kumait starke Anklagen, berechtigte und unberechtigte. — Merkwürdig, daß er sich über die Zeitfolge wichtiger Vorfälle aus Muḥammed's Leben täuscht: II, 95 setzt er den Tod Marḥab's (Chaibar) vor den des Ṭalḥa b. Abī Ṭalḥa (Uḥud). — In späteren Gedichten, namentlich in einer ungewöhnlich langen Qaṣīde, von der noch ziemlich viel Bruchstücke vorhanden sind,[3]) hat unser Dichter heftig Partei gegen

1) Der gut sunnitische Cairiner Herausgeber, der auch Mo'āwija als „Genossen" des Propheten das سيّدنا und عنه الله رضى zukommen läßt, verwahrt sich natürlich gegen diese Auffassung.

2) Streng geschichtlich läßt sich diese Theorie nicht rechtfertigen, aber sie lag so nahe, daß die Marwāniden sich veranlaßt sahen, ihr eine andere, noch weit schwächere, entgegenzusetzen, die wir aus Farazdaq kennen lernen: die Berechtigung der beiden ersten Chalifen ist selbstverständlich; da nun das von 'Omar eingesetzte Wahlkollegium (مَشْوَرَى, شُورَى) den Omaijaden 'Othmān erkoren hat, so ist das Omaijadische Haus die legitime Dynastie, s. Farazdaq (Boucher) S. 106, 12. 108. 156, 4. 208, 5. 219, 15. (Hell) S. LXII, 3 (Nr. 394). S. 71. 177, 15. Kumait spielt auf den Omaijadischen Erbschaftsanspruch an II, 37. Die, welche jene Begründung aufstellten, haben gewiß dabei gelächelt, aber ich möchte wohl glauben, daß der gute, beschränkte 'Omar II sein Gewissen eben damit beruhigt habe. — Bei Farazdaq und Ǧarīr finden wir auch sonst damals offiziöse Redeweisen, z. B. wird die feindliche Partei mit dem religiös schwer tadelnden Ausdruck „Heuchler" منافقون, Ǧarīr I, 34, 1. 46, 19. 107, 2 u. s. w., oder gar als „Götzendiener" bezeichnet Farazdaq (Hell) X, Nr. 287 letzter Vers.

3) S. die Einleitung S. XII.

Digitized by Google

die ganzen „jemenischen" Stämme genommen. Hier tritt das noch nicht hervor. Doch macht die Aufzählung II, 48 f. schon den Eindruck, als sähe er auf gewisse jemenische Stämme sehr herab. Und auf alle Fälle legt er großes Gewicht darauf, daß der Prophet der Stammesgruppe Chindif entsprossen sei, der auch er angehört, ganz wie Farazdaq und Ǧarīr diesen und besonders die Chalifen als Stammesgenossen in Anspruch nehmen.

Die Hauptteile der Hāšimīǰāt sind ziemlich prosaisch. Die langen Reihen anpreisender Epitheta wirken nicht entfernt so wie ähnliche, aber doch weit kürzere in den alten مَرَاثٍ. Und noch weniger können die an den Verstand gerichteten Darlegungen seiner religiös-politischen Gesinnung z. B. in VIII als Poesie gelten. Rhetorische Fragen wie II, 12 f. 73. 77. IV, 19 tragen nicht viel dazu bei, diese Diskussion zu beleben. Sehr oft wiederholt sich Kumait in den Hāšimīǰāt. Auch finden sich in den sonstigen Resten seiner Gedichte noch allerlei Parallelen zu Stellen in jenen. Solche Wiederholungen begegnen uns freilich bei vielen arabischen Dichtern in großer Anzahl. Kumait sucht aber doch seinen Gedichten echt dichterischen Schmuck zu geben. Da kommt ihm zu Gute, daß kaum eine gebildete Sprache für einen mit einigem Formtalent Begabten in dem Grade dichtet und denkt wie die altarabische. So schildert er denn nach zahlreichen Mustern das Kamel, auf dem er die mühsame Reise nach Mekka (II, 122. 140) zu den Gefeierten macht, wobei wir es unentschieden lassen, ob er diese Reise wirklich selbst ausführt oder das Gedicht durch einen Andern überschickt. Ferner gibt er uns wieder die bekannten Szenen aus dem Leben des Wildstiers, den er vielleicht nie gesehen hat, und des Qaṭā.[1]) Den Nasīb und das Jammern an verlassenen Wohnstätten bringt er, so zu sagen, immer negativ an, indem er erklärt: ich rege mich nicht ob neuer oder alter Liebe auf, sondern wegen der Hāšimiden. Er feiert diese besonders als wohltätige Saijids, die den armen Beduinen, deren Kamele wegen Regenmangels keine Milch geben, reichliche Nahrung spenden und an deren Zelten die Wittwen und Waisen sich sättigen. Sogar das von Muḥammed verbotene Maisir-Spiel läßt er sie veranstalten, wenn anders er sich selbst über das Wort ايسار II, 80 klar ist. Der Dichter markiert eben in üblicher Weise den Beduinen, während er doch ein Städter war, ebenso wie die von ihm Gefeierten. Nach der gelehrten Überlieferung hat er denn auch hier und da in der Beschreibung von Wüstendingen Fehler gemacht. Als poetisches Mittel gebraucht er im III. Liede, das überhaupt am meisten Künstelei zeigt, wieder-

1) Farazdaq, der dem Wüstenleben doch näher stand, hat nur je einmal den Wildesel (Boucher) 9 f. und die Antilope 26 f.; bei Ǧarīr, der sich gewöhnlich in der Wüste aufhielt, fehlen solche Schilderungen ganz. Kaum anzunehmen ist, daß das erst in Folge späterer Verstümmelung der Texte geschehen sei.

Digitized by Google

holt eine Art von Rätsel: das und das, aber nicht so, wie es der Hörer zunächst auffassen möchte. Er schildert da die Herdsteine, als ob es Kamele III, 4—8, den Pflock, als ob es ein mißhandelter Mann III, 9—11, die Qaṭā, als ob es Weiber mit Schläuchen wären III, 122—127.

Als Schmuck verwendet auch Kumait allerlei aus der alten Poesie überkommene Wörter, die im Leben sicher nicht mehr gebraucht wurden. Daß er aber noch immer die ursprüngliche, spezielle Bedeutung solcher γλῶσσαι wie عَنْتَرِيس شِمِلَّة I, 96; ذِعْلِب II, 112; قَرْعَب II, 124; عُضْبُول VII, 1 u. s. w. gekannt hätte, braucht man nicht anzunehmen. Auch einige Formen von schwachen Wurzeln, die wie von starken gebildet sind, sollen wohl, als ungewöhnlich, poetisch schmücken, nämlich: أَنْبُبُ II, 19; يَرْبُبُوا (Var. يَرْبِبُوا) II, 34 — اَلْغَوَانِى III, 26; مَقَارِى und مَوَارِى V, 17, und so الأَظْبِى III, 21 (s. unten S. 894). Etwas besonders Feines wird ihm آل حاميم II, 29 gewesen sein, „die mit حٰمٓ beginnenden Sūren“.[1]) — Abweichend von den meisten Dichtern seiner Zeit benutzt Kumait oft Ausdrücke des Ḳorāns oder spielt an Ḳorānstellen an. Der Hg. weist das fleißig im Einzelnen nach.

Trotz aller Schwächen können wir es übrigens dem Dichter nicht verübeln, daß er von dem hohen Wert seiner Lieder überzeugt ist IV, 103 ff. Der stolze Schlußvers spielt einerseits auf den vom Hg. angezogenen Vers des Ka'b (Ibn Qot., Šiʿr 67 und 70), andrerseits auf den an, in welchem Farazdaq seine Vorbilder aufzählt Ǧarīr II, 49 (Ibn Qot., Šiʿr 47; Agh. VIII, 63. XII, 40).

Der Text der Hāšimījāt ist im Ganzen gut erhalten, aber die gemeinschaftliche Quelle unsrer jungen Handschriften hatte doch schon einige schwere Schäden, z. B. III, 53, wo das Metrum unvollständig ist. Einige wenige offenbare Versehen in der Stellung der Verse mögen schon den alten Rāwīs zuzuschreiben sein, wenn nämlich diese Gedichte nicht von Anfang an bloß schriftlich tradiert worden sind. Die Überlieferung arabischer Gedichte nimmt ja wenig Rücksicht auf den Zusammenhang der Verse, hat fast immer nur den einzelnen Vers für sich im Auge. — Die kurzen Gedichte am Ende der Sammlung brauchen keine Fragmente zu sein. Denn so ungewiß es ist, ob schon in der arabischen Heidenzeit مقطّعات gemacht wurden: in der Zeit Kumait's waren solche gewiß schon häufig.

1) Daß die Grammatiker diese seltsame Ausdrucksweise des als فصيح geltenden Dichters für mustergültig halten, darf uns nicht beirren.

Digitized by Google

Ehe Horovitz seine schon länger vorbereitete Ausgabe der Hāšimījāt vollendet hatte, erschien in Cairo eine solche (1324 d. H.). Mit Recht urteilt er über diese ungünstig. Sie ist flüchtig gemacht und hat viele Fehler, die leicht zu vermeiden waren. So wird denn eine ganze Anzahl von Verbesserungen, die ich mir in mein Exemplar, das ich Schwally's Güte verdanke, eingetragen habe, durch die neue Ausgabe bestätigt. Aber freilich macht sich auch wieder geltend, daß ein gelehrter Araber durch sein natürliches Sprachgefühl auf diesem Gebiet vor uns einen großen Vorteil hat: an manchen Stellen ist die Lesart der Cairiner Ausgabe der bei Horovitz vorzuziehen. Über den Kommentar jener kann ich das Urteil von Horovitz nur bestätigen: er ist meist wertlos. Demnach machte die ägyptische Ausgabe eine europäische durchaus nicht überflüssig, und wir sind dem jungen Gelehrten zu großem Dank verpflichtet, daß er sich durch sie nicht abschrecken ließ, sein Werk zu vollenden. Wir erhalten in diesem den Text mit ausführlichen Scholien, einen kritischen Apparat zu beiden, eine deutsche Übersetzung mit erklärenden Anmerkungen und eine lehrreiche Einleitung.

Der Text ist aus mehreren Handschriften hergestellt. Dazu sind die anderweit aus diesen Gedichten zitierten Stellen und die sich darin findenden Varianten — allerdings nicht vollständig — angegeben. Ich kann diese Zitate nur um ein einziges vermehren: III, 123 = Tab. II, 867, 9.[1])

Zur weiteren Feststellung des Textes mögen folgende Vorschläge und Bemerkungen dienen. Zum Teil werden sie allerdings nur Druckfehler betreffen, wenn ich auch Druckfehler, die sich gleich selbst als solche kundgeben, ignoriere.

I, 1. غيرَ (Cairo) ist allein richtig, غيرِ ما صَبْوةٍ als Apposition zu قلب undenkbar.

I, 29. Nur der Akkusativ سادةً ذادةً ist zulässig, nicht auch der Genitiv.

I, 32 lies عُرَى (st. constr.), da sonst der Genitiv انفصامِ nicht zu erklären wäre.[2])

I, 45. Ich bezweifle die Berechtigung eines Singulars قُدامِس und nehme القَدامِس القُدام als Plurale.

I, 47 lies خَيْرَ, und ebenso zweimal v. 49.

I, 53 lies تَهامِي. Prototyp ist wohl يَمانٍ, danach zuerst شَأْمٍ.

1) Vgl. dazu Kumait in Addād 103, 3 v. u.

2) Die falsche Lesart der Cairiner Ausgabe I, 35 wird in ihrem Druckfehlerverzeichnis verbessert.

Digitized by Google

I, 56. من الاوس beruht wohl auf einem Schreibfehler des Hg.'s. Cairo richtig الى الاوس, und entsprechend die Übersetzung.

I, 63. Ich möchte lieber ثَمَّ lesen als ثُمَّ.

I, 65. Nur وعميدٍ متوّجٍ erlaubt (mit واو رُبَّ), und danach viel besser حَلَّ . . . عقدَ als die Passivkonstruktion.

I, 76 lies عُقْبَةُ; عليه عقبة ist صفة zu وجه oder zu حرّ.

I, 79 lies الحلوَ, Attribut zu ذِكْرَهم. Prädikat ist erst الشفاء.

I, 91. السُوّام ist allein richtig, das zur Übersetzung (S. 19) vorgeschlagene السُوام (ohne ـَ) wäre unmetrisch.

II, 4. Ebenso ist nur das im Text stehende السانحاتُ richtig, nicht etwa auch السانحات (zur Übersetzung S. 25). Es ist = ولا انا ممّن همّه السانحاتُ.

II, 9. مجَنّا wäre zu hochmütig; beschirmen konnte er doch die 'Aliden nicht. مُحِبّا ist richtig.

II, 28 lies يُتعصّب.

II, 38. حَقًّا ist richtig; nur dazu paßt واجبًا „eine unumgängliche Verpflichtung".

II, 50. Der Stamm heißt nach Ibn Dor., Ištiqāq 246, 10 يَحابِر (Pl. von يَحْبورة); diese Autorität ist viel größer als die der Lexika, die يُحابِر geben.[1]) Hier natürlich يَحابِرٌ.

II, 62. Nur أُشِتَّت, nicht auch die Aktivform (S. 38 zur Übersetzung) wird richtig sein.

II, 90. وَتْرا wäre ebenso gut wie وِتْرًا. Für Sūra 89, 2 sind beide Lesarten überliefert.

II, 96. Richtig وشيبةَ als Objekt von أَثْوَى. (Gegen S. 96 zur Übersetzung.)

II, 115. Was für تلفّتت zu lesen, ist mir unklar.

---

1) Wie nahe diese Entstellung liegt, sieht man daran, daß sogar bei Ibn Dor. 238, 5 يُحابِر gedruckt ist.

Digitized by Google

II, 131 ist nach aller Analogie mit Cairo المستولَغات zu schreiben. So مستولَغ Farazdaq (Hell) XLII Nr. 394 vorletzter Vers.

III, 3 lies بَعْدَ für من بعد. Schreibfehler des Hg.'s.

III, 10. غنىٌّ wäre viel einfacher als das überlieferte غنيًّا.

III, 21 lies والأَظْبِىُ البارحاتُ als عطف an الشَّواحِجُ النُّعُبُ.

III, 24 lies اسهمِىَ und II, 29 تكبيرِىَ.

III, 47. ضياءَ ohne Tanwīn undenkbar; ضياءً richtig und durchaus nicht gegen das Metrum.

III, 53. Die Ergänzung به wäre metrisch unrichtig. Etwa فيه (– ⏑).

III, 56*. Nur der Nominativ ist richtig; der zur Übersetzung (S. 64) vorgeschlagene Genitiv würde ein unerlaubtes عطف an ein Possessivsuffix bedingen.

III, 59. الأَوِدّ (wie أَوِدّ im Scholion) ist keine Form.

III, 77. مَجاعِلِه scheint mir besser.

III, 102. Die Lesart der Handschrift ist bis auf eine Kleinigkeit metrisch unanstößig, und zu der gewaltsamen Veränderung ist keine Veranlassung. Nur muß الارْكُبِ gelesen werden. Dann تَضَمَّنَ.

III, 106. Obwohl die Überlieferung nur تَلْفَحه zu haben scheint, so ist doch notwendig يَلْفَحه zu lesen, denn صقيع ist Mask.; s. Ḥuṭaia 22, 12; Aṣma'ījāt 34, 6 = Chiz. I, 93 paen. = Ǧamhara 136, 11.

III, 118 hat Cairo richtig ففوقَ أَرْحُلِها: „Wenn es heißt: „haltet Mittagsruhe", dann (geschieht das nur) auf den Kamelsätteln (selbst, d. h. im Reiten)".

III, 126 lies متّخِذاتٍ „die sich von den Eierschalen gleichsam Schmuck machen"; die Eierschalen, die noch an ihnen kleben, sehen wie schmückende Bänder aus.

III, 127 wird الكُلا richtig sein. Diese noch ganz jungen Vögel sehen in Farbe und Gestalt wie Nieren aus.

Digitized by Google

III, 130 lies عَتَبُوا (die Reiter); von den Tieren könnte es ja nur عُتِبَتْ, oder عُتِبْنَ heißen.

IV, 2 lies فيَكْشِفَ, wie v. 21 فيحكم. Das wäre wenigstens nach der grammatischen Regel; wir können freilich hier wie in manchen andern Fällen nicht wissen, ob für den Sprachgebrauch des Dichters die Regel galt.

IV, 33. Das überlieferte لكلبتها ist ganz in Ordnung. Objekt zu رضيت ist نباحًا . . . وضربًا وتجويعًا (34): „Wie einst H. aus Geiz und schlechter Fürsorge ihrer Hündin Bellen . . . und (aber dabei) Schläge . . . gönnte".

IV, 45. عَوابِسُ ist nur bei der bedenklichen Annahme möglich, daß غَماغِمُ Adjektiv sei; sonst عَوابِسًا. Dann يَوْمٍ.

IV, 56. ذِبَابُ ist richtig. Nicht von Wölfen, sondern von Fliegen ist die Rede; auf sie paßt das تهافت und die Umschreibung im Scholion.

IV, 60 lies تجيش.

IV, 73. Ich schlage vor وَالْمُقْتَدِى بِهِ „und der, den man zum Leiter nimmt".

IV, 74 ist أَصْحَنْكَكْتُ ohne Zweifel richtig.

IV, 96 wohl تَهَابُ (du) oder يُهَابُ كَلَامُهُ.

IV, 107. Schwerlich läßt sich die Änderung يَجْفِلُ vermeiden.

V, 1. مَطْرَبٍ ist richtig.

V, 15. So viel ich sehe, heißt es مَوْعِبٍ.

V, 19. Nur وِرْدٌ halte ich für erlaubt, nicht auch das S. 100 zur Wahl gestellte وِرْدٍ.

V, 23 lies nach Cairo أُحَلَّأُ, natürlich aber mit Erweichung des ـَـ am Ende. عن für من zu setzen ist unnötig. „Von andern muß ich, gewaltsam vertrieben, weggehen, ohne daß ich Tränkung erlange".

V, 27 lies بِظَلْماءَ (st. constr.).

Digitized by Google

VI, 3 lies الذَّعْرُ als Subjekt von احلّ.

VI, 8 lies الرَّفوضَ; Adjektiv, nicht Infinitiv.

VII, 5 lies قِلّ und dann ومَن بَعْدُ عم: „Das ist von mir nur wenig für ihn, aber die, welche danach kommen, die sind noch mehr geeignet, für wenig zu gelten". Sicher bin ich aber dieser Auffassung nicht.

VII, 6 bessere ich ohne viel Zweifel وتَعْليل „Vorwände vorbringen", hier um nichts zu geben; so auch IV, 92 تعليل = تعلّل. Die Var. وتخييل (im Schol.) wird eine Konjektur sein, die zeigt, daß die Entstellung تقليل schon alt ist, daß man aber auch früher Anstoß daran nahm.

IX, 1 lies يَعِزّ على أحمد ٱلّذى mit Verwandlung des همزة الوصل in همزة القطع wie III, 23 نَوازِعِ ٱلْبَهْوِ.

Die Scholien bilden, wie das so zu sein pflegt, keine Einheit. Sie stammen zum großen Teil von alten Philologen, aber dazu ist allerlei Jüngeres gekommen. Wir lesen da viel Überflüssiges und werden bei schwierigen Stellen zuweilen im Stich gelassen. Abweichende Erklärungen stehen manchmal nebeneinander, ohne daß die Verschiedenheit deutlich hervorgehoben würde. Mitunter sind die Erklärungen auch ganz falsch, z. B. wenn S. ٥٤, 7 غُدّى Zustandsakkusativ sein soll, oder wenn die sprichwörtliche Redensart vom Anzünden eines Feuers für Andere (*sic vos non vobis*) II, 74 auf Krieg bezogen wird. Ob wir ein Versehen wie ٩٧, 16 نبيد بن لبيد بن ربيعة für ابى ربيعة einem Scholiasten oder einem Abschreiber zur Last legen müssen, mag dahingestellt bleiben. Ein alter Gelehrter hätte das nicht geschrieben; ein solcher hätte auch schwerlich das verpönte[1]) انفسد gesetzt ٧٣, 8. Aber mit Recht hat der Hg. derartiges nicht geändert, denn es kann ja vom Verfasser der betreffenden Glosse herrühren. Der Hg. erkennt auch an, daß in diesen Scholien noch manches in Unordnung ist. Ein wirklich korrekter Text derartiger Kommentare läßt sich garnicht herstellen, weil sie eben nie als einheitliche, korrekte Sammlung bestanden haben. Ich habe auf den Wortlaut der Scholien viel weniger geachtet als auf den der Gedichte, will aber doch einige Bemerkungen zu ihrem Texte machen.

S. ٧, 2 lies بالرَّكانة mit *rā*.

1) Ḥarīrī, Durra 38.

١٤, 11 ist الشِيبُ, wie auch Howell hat, viel wahrscheinlicher als الشُيُبُ.

٢٣, 17 lies إِثْرِهِمْ. ٢٦, 11 lies الحِمَّص.

Der Vers ٣٢, 11 dürfte zu lesen sein

مَتَى تُفْشِى يَمِينَكِ فِى مَعَدٍّ يَقُلْ تَصْدِيقَكِ العُلَمَاءُ جَيْرِ

Wenigstens wäre so متى تفشى ohne Anstoß.

٣٣, 15 lies mit Sih. غيرَ داداء. ٤٤, 9 lies عَدْنانَ.

٦٧, 13. Vermutlich will er sagen, daß نوح nur von Frauen (ناحَتْ) gebraucht wird. Ob aber für نوح einfach ناحَ zu lesen, oder ob etwas ausgefallen, möchte ich nicht entscheiden.

٨٤, 3 lies يَحْتَمِل. ٨٦, 8 lies المُعْلِمون.

٨٨, 13. وَجْه „Richtung"? Ein so entlegenes Wort wie وَجَهٌ wird der Scholiast nicht gebrauchen.

٨٩, 13 lies والمُطْرَف. ٩١, 10 lies يَقْرون.

٩٣, 12 lies النُكْرَى mit Ahlwardt, Aṣma'ījāt 55; s. Ibn Dor., Ištiqāq 199, 11. 200, 13.

١٠٣, 7 lies غَمامة.

١٠٥, 6 lies كذاك; كذلك wäre gegen das Metrum.

١١٨, 10 lies im Reim جَعْدَهْ.

١١٩, 16 f. lies رِخْلة بمعنى رَخِل; vgl. Ḥarīrī, Durra 97.

١٢٠, 14 lies يُنْضَج. „Ungar" dürfte wirklich die eigentliche Bedeutung von سِلَّغْد sein; sie paßt auf den alten Vers, wo das noch nicht ausgetragene Kind so genannt wird. Ob Kumait aber noch den genauen Sinn des Wortes kannte, ist fraglich.

١٤١, 14 lies فُقِئَت. ١٤٩, 14 lies طَرَفه فى ظَهْره.

In den Scholien werden viele شواهد angeführt. Für die meisten gibt der Hg. noch andere Stellen an, wo sie vorkommen. Mit solchen Nachweisen wird jetzt oft etwas Luxus getrieben. Findet sich ein Vers z. B. bei Sībawaih, so brauchen dafür nicht noch andere grammatische Werke zitiert zu werden, die eben direkt oder

Digitized by Google

indirekt aus ihm schöpfen; was sich im Ṣiḥāḥ findet, braucht nicht aus Lisān oder Tāǧ belegt zu werden. Aber ich halte es doch nicht für ganz überflüssig, zu einigen dieser شواهد noch weitere Belegstellen zu geben. Namentlich wo ich ganze Gedichte oder doch größere Stellen habe, zu denen die einzelnen Verse gehören, wird deren Verständnis dadurch gefördert.

S. ٩, 5. Muchtārāt 81, 3 v. u.

١١, 2 steht im Dīwān Ǧarīr's II, 75, 5, ist aber von Farazdaq. Der Irrtum des Scholiasten erklärt sich so.

١٢, 15. Der Vers Ḥassān's wird noch mehrfach zitiert, überall mit dem richtigen السَّقْب, nicht dem falschen السيف der Tuniser Ausgabe.

١٣, 15. Vgl. Hudh. 211 am Ende (S. 47).

١٩, 1. Ṭab. I, 76, 3, wo لشُكْر. Daß das richtig, ergibt sich aus der ganzen Stelle in der Ḥamāsa Buḥturī's. Sie gehört zu der berühmten Qaṣīda 'Adī's, aus der wir viele Verse haben.

٢٠, 12. Agh. XII, 73.

٤٤, 9. Bekrī 36.

٥٥, 17. اىّ الرجال المهذّب ist aus Nābigha 3, 11.

٦٣, 17 wird öfter zitiert.

٦٤, 111. 'Omar b. AR. S. 109, 1 (Schwarz).

٧٢, 7. Agh. XIII, 136; Diw. Chansā (cod. Berl.) 17[b]. Der Vers also wirklich von Duraid b. Ṣimma.

٩٢, 3. Ibn Qot., Ši'r 417; 3; Chiz. II, 135 (die hier nicht aus Agh. schöpft).

٩٣, 12. Aṣma'ījāt 55, 7, Ibn Dor., Ištiqāq 200, 14. Der S. 67 (zur Übersetzung) zitierte Vers aus LA. ist ein anderer; s. Agh. II, 61, 16.

١٠٣, 7. Ǧamhara 133, 6 v. u.

١٠٦, 3. Der älteste Beleg für diesen ganz oder zur Hälfte öfter zitierten Vers ist für uns wohl Kāmil 261, 6.

١٠٧, 1. Der ganze Vers Ibn Wallād 45.

١٠٨, 13. Ibn Qot., Adab 184, 3.

١١٨, 10 eb. 182, 7.

١٤٥, 8. Die erste Hälfte Sīb. II, 150; vollständig in Jahn's Erklärungen dazu.

Die zur Übersetzung von VI, 7 angeführten Worte فى (so) حُطّى هَوايَ gehören zu Mufaḍḍalījāt 12, 5.

Digitized by Google

Die Hāšimijjāt sind zum großen Teil ziemlich leicht verständlich, aber sie enthalten doch auch manche schwierige Stelle, und ich bin nicht überall zu einem sichern Verständnis gelangt. Die Übersetzung des Hg.s ist mir jedoch von großem Nutzen gewesen. Ich habe sie nicht Vers für Vers verglichen, aber sie doch viel gebraucht. Dabei bin ich freilich auf Verschiedenes gestoßen, dem ich nicht beistimmen kann. Einige Stellen, von denen das gilt, habe ich schon oben bei den Lesarten besprochen. Ich gebe hier Weiteres, sehe dabei aber meist von solchen Stellen ab, wo ich nur gern eine Kleinigkeit im Ausdruck anders hätte, etwa die Beibehaltung einer Umschreibung statt des damit Gemeinten, wie II, 134 „beiden schwarzen" statt „Hörner".

I, 25. Aus Nab'-Holz werden Bogen gemacht, nicht Pfeile.

I, 57. اسمُ صِدْقٍ ist ein „wahrer, richtiger Name" („dessen Ruhm u. s. w."), nicht „Name der Wahrheit (Gott)". وِاسمُ (Cairo) ist falsch.

I, 72. مِرْدًى ist trotz der Lexika, die es „Wurfstein" erklären, nicht „Wurfgeschoß", sondern „Stein zum Zerklopfen der Dattelkerne oder anderer Steine" Ḥam. 207, 2. 417, 3 (مِرْدَى خصوم noch Hudh. 242, 16. مِرْدَى كُلِّ خَصْمٍ Ḥam. 416 ult.).

I, 90 möchte ich eng mit dem vorigen verbinden und negativ fassen: „(ich werde nicht als Zweifler sterben,) so daß ich irgend einen von allen andern Menschen ihm gleich stellte: daran denke ich garnicht!"

I, 95. لُغَامٌ ist nicht der Speichel des Menschen. Also wohl „Geifer auf Geifer".

I, 101. مُنكِرَاتٍ „indem sie sie nicht erkennen" geht auf die Kamelinnen. Das Junge steht ja im Sing. (v. 100). So auch das Scholion.

II, 18. „Ich beunruhige gewisse Leute unter ihnen (flöße ihnen Verdacht ein)[1], und mich beunruhigen gewisse von ihnen neu aufgebrachte Eigenschaften, die noch beunruhigender sind". Das مِن von مِمَّا ist partitiv, nicht komparativisch.

1) Der Unterschied von رَابَ und أَرَابَ ist trotz dem, was die Scholien und andere Quellen sagen, schwer zu fassen. Ob im Verse I oder IV zu lesen, wird kaum zu entscheiden sein.

Digitized by Google

II, 21. خَابَ ist „hat die Aussicht auf die ewige Seligkeit verloren" Sūra 20, 64, 110. 91, 10. Die religiöse Färbung der Partie ist zu betonen, s. v. 28.

II, 45 f. بوركت und بورك sind dem Sinne nach prekativ, nicht berichtend.

II, 66. Die Übersetzung, wie schon das Scholion, verkennen das Bild: „wenn sie zwei Dinge, Ungerechtigkeit und Neuerung, verheiraten, machen sie noch Halt für ein andres, ganz arges,[1]) darum anzuhalten".

II, 68. ب in بِهِم bezeichnet nicht das Instrument, sondern die Begleitung bei der Bewegung, resp. das Objekt des Kausativs: „die Welt hat sie ausgebreitet".

II, 71. طَائِعِين ist nicht Objekt, sondern Zustandsakkusativ: „treiben (ihre Leute) absichtlich hinein".

II, 89 war der Dual (الفيلقين) in der Übersetzung wiederzugeben. Was soll der aber? für das eigne und das feindliche Heer? Wunderlich!

II, 98. Die Übersetzung ist mir unverständlich. سُتْرَة ist nicht speziell „Schild", sondern „Deckung, Schutz". „Er hatte zwei ausgestreckte Deckungen und eine Hand, die mit dieser (einen Deckung, nämlich dem Schilde) abwehrte, und mit der andern (Hand) wurden die Speere (blutig) gefärbt". Etwas unsicher bin ich hier allerdings. Besonders zweckmäßig hat sich der Dichter nicht ausgedrückt, aber gewiß ist nur, daß Schild und Speer (Schutz- und Trutzwaffe) als doppelte „Deckung" gemeint sind.

II, 104. Hier und an andern Stellen hätte Horovitz nicht schlechtweg „Kühe", „Stier" sagen sollen oder gar „Ochs" (S. 50, als ob es bei solchem Wüstenwild auch Kastration gäbe). Faute de mieux muß man für diese Oryx-Art[2]) wohl „Wildkuh, Wildstier" sagen (wie S. 72 richtig); am allerwenigsten „Waldstier" (S. 98) nach Freytag's *vacca silvestris*, mit völligem Verkennen der Natur Arabiens.

II, 108. مُتَأَوَّب ist Gegensatz zu غَادٍ; es ist aber zu übersetzen, als stände da وِمْنَة oder vielmehr وِمْنَا: „Da begibt sich nun einer morgens, ein andrer abends zu ihnen hin".

II, 138. Dattelkerne werden nicht zermahlen, sondern mit einem Stein oder Steinhammer zerklopft. Zu dem Verse vergleiche Aṣma'īǰāt 50, 5.

1) Eigentlich „mit Doppelguß".
2) S. meinen Kommentar zu Labīd's Mo'allaqa v. 36 und zu der Zuhair's v. 3.

Digitized by Google

III, 4. Direkt werden die Herdsteine hier nicht genannt; alle Ausdrücke (auch ضِوار) bezeichnen Kamele.

III, 9 f. Die Worte „weder verheiratet, noch Junggesell ...., reich (sich selbst genügend) und (doch) ohne Vermögen" sollen nur das Rätsel ausmalen. Alles klingt, als wäre ein Mann gemeint, aber es ist der Pflock.

III, 20 hat der Übersetzer das فعل التعجّب verkannt: „wie gewaltig ist einer, der". Natürlich ironisch!

III, 22—26 gehn auf die Vergangenheit.[1]) „Einst, in jungen Jahren, als ich noch reiches Haar hatte (v. 26), trieb auch ich Liebesscherz, aber jetzt (v. 27 ff.) bin ich gealtert und lasse solche Jugendtorheit fahren".

III, 98. Subjekt von أبرقَ „erglänzten" sind الفِهاء والشُعْبُ: فيهما geht auf الغيوث (v. 97). Vom eigentlichen Blitz ist nicht die Rede.

III, 112. مثنّونى عطف ist (gegen das Scholion) wörtlich zu nehmen: „eine Seite hin- und herwendend".

III, 115. Schwerlich heißt نَقْب je das Wandern selbst. Es ist das Verschleißen der Sohlen, hier der Sandalen.

IV, 10 spricht der Dichter nicht von der Verletzung eines Daumenknochens. عن كوعها mag überflüssig sein, bezeichnet aber wohl die Richtung der Handbewegung beim Abstreifen des Leders.

IV, 13 ist ein Satz für sich; 14 und 15 gehören eng zusammen, denn zu تمقّق ist مصيب Subjekt. „Ganz ausgesogen hat die Euter des Lebens, während sie doch gefüllt waren, einer von ihnen, der das Richtige trifft ....".

IV, 20. تلاح wird durch „Triften" nicht gut wiedergegeben; auch „Täler" III, 19 ist nicht genau; besser II, 86 تلْعة „Uferrand". So viel ich sehe, ist تلعة die Böschung des Wādī.

IV, 26. „Einer, der weder (Pfeile) verkauft, noch ein (richtiger) Pfeilschnitzer ist", der also aus Interesselosigkeit oder Ungeschick den Pfeil beim Schnitzen verdirbt.

IV, 50. شيخ ist nicht gut mit der „Herr" übersetzt. Am besten wäre wohl „der Alte".

IV, 100 übersetze ich nur zagend: „obgleich ich in dem irdischen Objekte, das der Feind erstrebt (يريد), ganz geschäftig bin". Die spezielle Bedeutung von سمّ وسمل ist mir unklar.

---

1) Über قد يفعل bei Dichtern für قد كان يفعل s. „Zur Grammatik" § 57.

Digitized by Google

V, 3 verstehe ich الّا nicht.[1]) Daß der Dichter es einfach für و setze, ist doch kaum denkbar.

V, 11 b ist wohl „ohne daß ich dabei egoistische Wünsche hätte oder es bloß so meinte“ (es ist eben eine Tatsache).

V, 30 hängt dem Sinne nach mit dem Vorhergehenden zusammen. Es handelt sich um die Leichen der Märtyrer. „Es ist, als ob ihre (der getöteten Hāšimiden) glänzende Wangen beim Hinzerren nach der Stelle des Schleppens wären . . .“ Vgl. II, 103.

VI, 16 und 17 sind zu verbinden: „. . . und möge er (Gott) sättigen den, welchen eure Ungerechtigkeit hat hungern machen, und der den unter seiner Gemeinde Einzigen offen verflucht“. Der Deutung auf Hišām und den Thronerben Walīd b. Jazīd stimme ich bei. Letzterer wird ursprünglich auch in den Scholien genannt gewesen, الوليد بن عبد الملك erst durch Nachlässigkeit an seine Stelle gekommen sein.

Ich knüpfe hieran wenige Bemerkungen zu der Übersetzung der شواهد.

٣٠, 10 (zu II, 8). اسمر ist die Lanze, nicht das Schwert. — ضممنا ist allein richtig.

٤٤, 4 (zu II, 48): „Ich verführe dem Manne seine Frau, aber . . .“

Die letzten Worte des Verses S. 51 (Ergänzung des Halbverses VI, 2 zu II, 130) bedeuten: „Proviant, der sie nicht arm gemacht hätte“.

Endlich noch einige Kleinigkeiten zu den Anmerkungen des Hg.s.

S. 35 (zu II, 50). Nord- und Südarabisch sind hier vertauscht.

S. 42 (zu II, 87). ٥٨, 11 ist die Verbesserung افضل richtig, aber der Scholiast hat gewiß nicht فُضْل im Text gelesen. Daß ein solcher Elativplural nicht indeterminiert stehen könne, wußte er gewiß.

S. 50 (zu II, 126). Bei Jāqūt lies الخُمُر, Pl. von خمار (das lange, alles verhüllende Frauengewand). حُمُر könnte hier ohne weitere Erläuterung bloß wirkliche „Esel“ bedeuten.

S. 65 (zu III, 62). اِمْلَوْلَحَ noch Baihaqī, Maḥāsin 327, 2; Jāqūt III, 473, 9.

S. 99 (zu V, 14). Die hier vorgeschlagene Konstruktion ist unzulässig. Es könnte höchstens heißen بشفانٍ أَشْهَبَ قطقطُها; den Artikel darf اشهب hier nicht haben.

Die Verweisungen auf Agh. u. s. w. hätten öfter durch An-

---

1) Zu كالخِلَلِ المُذْهَبِ, wo man المذهبة erwartete, vgl. „Zur Grammatik“ S. 22 f. So noch حيّة مقتول ʿOmar b. AR. 171, 11 und إفالٍ مزنّمِ Zuhair, Mo. 25.

Digitized by Google

gabe der Zeile dem Leser bequemer gemacht werden können. Auch kommen namentlich in den Zahlen mehrfach Versehen vor. Wer sich, wie ich, ähnlicher Sünden bewußt ist, wird das nicht hart tadeln. Der Hg. hätte gut daran getan, beim Text wie bei der Übersetzung über den Seiten immer die Nummer des betreffenden Gedichts zu verzeichnen. Der Benutzer kann das freilich leicht mit Tinte oder Bleistift ergänzen. Sonst ist die Einrichtung zweckmäßig. Daß Druck und Papier sehr gut sind, versteht sich bei der Firma Brill von selbst.

Ich betone zum Schluß noch ausdrücklich, daß sich Herr Horovitz, der gleichzeitig an der Herausgabe zweier arabischer historischer Werke von besonderem Werte tätig ist, sich auch durch diese Edition um die Geschichte der frühislamischen Zeit sehr verdient gemacht hat.

Nachtrag zu S. 899, 13.

Prof. Fischer weist mir nach, daß an einigen Stellen auch Pfeile aus Nab'-Holz erwähnt werden. Da handelt es sich aber um Spielpfeile. Daß wirkliche, als Waffen gebrauchte Pfeile aus diesem Holze verfertigt wurden, bezweifle ich noch immer. Auf alle Fälle handelt es sich an unserer Stelle um den Bogen.[1])

Th. Nöldeke.

Hans Stumme, Maltesische Studien. Eine Sammlung prosaischer und poetischer Texte in maltesischer Sprache nebst Erläuterungen. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1904 (II + 124 S. 8°).

Derselbe, Maltesische Märchen, Gedichte und Rätsel in deutscher Übersetzung. ibid. eod. (XVI + 102 S. 8°). (= Leipziger semitistische Studien hg. von A. Fischer und H. Zimmern. I, 4 und I, 5.) Mk. 4 + 3.50.

Stumme, der durch seine intensive Beschäftigung mit den Dialekten von Tunis und Tripolis methodisch und material vorzüglich vorbereitet war, hat längere Zeit an Ort und Stelle die Sprache von Malta und Gozo[2]) beobachtet und gibt uns nun eine Auswahl von Texten, die er mit überaus sorgfältiger Beobachtung

[1]) s. S. 877 dieses Bandes. A. Fischer.]

2) Wie sich die arabische Form *Malta* مَالْطَة zum griechisch-lateinischen *Μελίτη Melita* verhält, ist unklar. Die Nebeninsel nennen die Griechen und Römer von Hecataeus (bei Steph. Byz.) an *Γαῦλος* = גוֹל CIS. I, 132, und so haben die offiziellen Inschriften CIL. X, 7502. 7507. 7509 *Gaulus*, aber die Form *Γαῦδος* bei Strabo 44. 277. 299 wird gestützt durch das arabische غَوْدَش, heutzutage *'audeš* und das immerhin seltsame italienische *Gozo*.

Digitized by Google

der Laute aus dem Munde von Eingeborenen aufgezeichnet hat, sowie eine Übersetzung dieser Texte. Jeder Arabist kann sich nun mit Hülfe der Übersetzung und der Erläuterungen eine gewisse Kenntnis dieses Dialekts oder vielmehr dieser Dialekte erwerben, die besonders darum die Aufmerksamkeit des Sprachforschers verdienen, weil sie ganz allein von allen arabischen Mundarten seit langen Jahrhunderten dem Einfluß des höheren Arabisch, der Sprache der muslimischen Kirche, der Kanzleien, der Wissenschaft und der Bildung überhaupt völlig entzogen sind. Ist erst Stumme's maltesische Grammatik erschienen, so läßt das sich allerdings noch leichter und vollständiger machen, aber auf die Texte wird man doch immer gern zurückgreifen. Das große Verdienst der Grammatik von Vassalli (zweite Bearbeitung Malta 1827) bleibt dabei bestehen. Ich muß bekennen, daß ich gerade bei dem Studium dieser neuen Texte Vassalli noch mehr habe schätzen lernen als vorher. Aber er normalisierte sehr die Sprache und bevorzugte in der Orthographie oft die Etymologie vor dem wirklichen Laut. Da es sich bei ihm um die Feststellung einer Schriftsprache handelte, so hatte er namentlich in dem ersten Punkt auch gar nicht Unrecht. Ähnlich machen es nach Stumme's Zeugnis auch die jetzt zahlreichen gedruckten maltesischen Texte, und ich kann das nach meiner, freilich sehr wenig ausgedehnten, Lektüre bestätigen. Der Sprachforscher wünscht jedoch die lebendigen Laute mit allen ihren Schwankungen genau kennen zu lernen. Hier erhalten wir nun Stücke aus verschiedenen Lokaldialekten beider Inseln und dazu solche im „Mischdialekt", den Leute sprechen, welche dort viel hin- und hergewandert sind, und der dort überall ohne Anstoß verstanden wird. Besonders dankbar sind wir Stumme dafür, daß er für uns ganz überwiegend prosaische Texte ausgewählt hat, denn solche geben ja die wirkliche Sprache durchgängig treuer wieder als poetische.[1])

Der alte Wahn, das Maltesische sei ein phönikischer Dialekt, wird nur noch von einigen Dilettanten in Malta vertreten. Selbst wenn, was durchaus nicht sicher ist, das Punische jemals Volkssprache auf den beiden Inseln gewesen sein sollte,[2]) so ist es doch äusserst unwahrscheinlich, daß im modernen Maltesisch irgendwelche Reste daraus geblieben wären, denn es ist so gut wie gewiß, daß die 1000 Jahre römischer Herrschaft auf diesem dem Verkehr stets offenstehenden Gebiete die Sprache Roms zur vollständigen Herrschaft gebracht haben. Als die Muslime Malta eroberten,

1) Bonelli's Texte sind ganz überwiegend poetisch. Ich konnte sie leider nicht benutzen, und ebenso mußte ich auf den Gebrauch von Falzon's Wörterbuch verzichten.

2) *Φοινίκων ἀποικία* Diod. 5, 12 oder *ἄποικος Καρχηδονίων* Steph. Byz. s. v. *Μελίτη* konnte Malta genannt werden, wenn auch die Ureinwohner ihre Sprache beibehielten. Aus *βάρβαροι* Acta 28, 2 folgt allerdings nichts, als daß die Malteser eine den Reisenden unverständliche Sprache redeten; das war aber auch dem schriftgelehrten damaligen Juden gewiß das Punische.

Digitized by Google

sprach man dort aller Wahrscheinlichkeit nach einen romanischen Dialekt.[1]) Merkwürdig ist es nun aber, daß deren etwa 200jährige Herrschaft das Arabische dort völlig eingebürgert hat.[2]) Allerdings mag sich diese Sprache auch noch in den ersten Zeiten der normannischen Regierung befestigt haben. Auf alle Fälle ist das Maltesische rein arabisch. Und zwar gehört es, wie man von vornherein erwartet, zu der Gruppe der maghrebinischen Dialekte. Ich muß das betonen gegenüber Stumme's Äusserung (S. 83), das Maltesische sei im Grunde genommen gar kein Maghreb-, sondern ein Syro-Arabisch, das nur durch die Nachbarschaft des Maghrebinischen sehr viel Sprachgut aus diesem aufgenommen habe. Stumme ist vermutlich zu diesem Urteil gekommen, eben weil ihm als genauem Kenner der Mundarten der nordafrikanischen Küste die lautlichen Unterschiede des Maltesischen auffielen, während ihm die Übereinstimmungen mehr als selbstverständlich vorkamen. Aber der Unterschied des Maltesischen von den arabischen Dialekten Syriens ist viel größer als der von den bekannteren Afrikas. Aufs schwerste fällt gleich ins Gewicht das maghrebinische Schibboleth, die Bildung der 1. sg. Impf. mit *n*, pl. mit *n—u*. So etwas konnten die seit der christlichen Eroberung nur in oberflächlicher Verbindung mit den Muslimen der Küste stehenden Malteser nicht nachträglich aufnehmen; das war bei ihnen ohne Zweifel längst eingewurzelt. Spezifisch maghrebinisch ist ferner die Endung *āt* bei der 3. sg. f. Perf. der Verb. tert. ى, و, welche auch in Malta entweder direkt erscheint oder die regelmäßigen Lautveränderungen erleidet (besonders *ie*[3]), Vassalli's *ŷ*), z. B. *hallíet* = maghreb. خلّات „sie ließ" = خلّتْ der andern Dialekte[4]); *saqsíeta* „fragte sie"

1) Auf den Grabschriften CIL. X, 7498 ff. finden wir die üblichen Verstöße gegen die Grammatik; *bone memorie; bicsit, bixit.* Also gebrauchten auch weniger gebildete Leute das Lateinische. Daß die lokale Obrigkeit von Gaulos lateinisch schrieb (ib. 7502. 7507. 7509) wie früher phönikisch (עם גוֹל CIS. I, 132), beweist allerdings nicht viel für die Volkssprache.

2) De Goeje schreibt mir freilich, daß Malta möglicherweise schon in der Frühzeit des Islâms von den Arabern erobert worden sei, nicht erst durch die Aghlabiden. Doch ist mir das recht zweifelhaft. Die historischen Notizen über Malta bei den arabischen Schriftstellern sind leider sehr dürftig.

3) Stumme bezeichnet die Kürze des zweiten Bestandteils der Diphthonge immer durch ◡; ich darf dies Zeichen wohl fortlassen, wie ich mir denn auch noch einige unschädliche Vereinfachungen und sonstige Abänderungen seiner Schreibweise erlaube; so schreibe ich ' für ʒ = ع und lasse die Bezeichnung des Akzents ˙ fast überall weg, wo er die Paenultima trifft.

4) Da dies *at* sicher aus *āt* entstanden, *āt* aber durch den ganzen Westen verbreitet ist, so nehme ich jetzt als ziemlich sicher an, daß wir hier einen der Fälle haben, in welchen moderne Dialekte altertümlichere Formen erhalten haben als die klassische Sprache, und daß es sich hier nicht etwa um eine Neubildung handelt. Die Verkürzung des *āt* in Tripolis ist also sekundär; die Länge des Vokals zeigt sich auch dort noch in gewissen Fällen.

Digitized by Google

سقصاتيا = استقصّتيا u. s. w. Ferner gehen die maltesischen Formen von بيش mit und ohne Präpositionen (wie *bíeš, bîš, beš*[1]) u. s. w. = بابيش; *'alíeš, 'âš* = على بيش) auf das spezifisch maghrebinische *oš* zurück und deckt sich auch der maltesische Gebrauch dieser Formen wesentlich mit dem in Tunis u. s. w. Wie sonst im Maghreb wird das Relativpronomen *illi, li* (und Nebenformen) in Malta sehr viel als Konjunktion gebraucht (= ما und أن andrer Dialekte) und steht *kif* (aus كيف) als Konjunktion der Zeit (= اذا, لمّا, حين). Die seltsame Verbindung der Zahlwörter von 11—19 mit dem Gezählten durch ein *l* wie *tnâš-ilsâ'a* „12 Stunden" 8, 34; *ḫmistâš ilsena* „15 Jahre" 9, 32. 11, 16; *ḫmistâš iltifel* 41,12 (vgl. Vassalli 123) ist durchs Maghreb verbreitet,[2]) dem Osten, soviel ich sehe, unbekannt. Und so stimmt das Maltesische noch in allerlei charakteristischen Einzelheiten zum Maghrebinischen oder doch zu einem maghrebinischen Dialekte im Gegensatz zu denen der Ostländer. Gilt doch manches, was ich in meiner Besprechung von Stumme's tunisischen Märchen (Wiener Ztschr. f. d. Kunde d. Morgl. 8, 250 ff.) über deren Sprache ausgeführt habe, geradezu oder mit geringer Modifikation auch vom Maltesischen. Stumme legt bei einer Abtrennung dieses Dialekts vom Maghreb besonderes Gewicht darauf, daß er keine „umgesprungenen" Formen hat, also z. B. *qá'ad* „saß" spricht, nicht wie die afrikanischen Dialekte *q'ád* u. s. w. Aber eine solche einzelne Erscheinung kann hier doch nicht entscheiden, zumal letztere das „Umspringen" beim Nomen auch nur teilweise durchgeführt haben, indem hier z. B. in Tunis bei *nefs* نَفْس (Stumme, Tunis. Märchen 40); *kúbër* = كَبِير (eb. 42), in Marokko bei *ḍolm* = ظَلْم (Fischer, Der Wortton im Marokkanischen 276) u. s. w. die ältere Akzentuierung bleibt, wie im Maltesischen immer auch beim Verbum. Die Betonung der Paenultima in den „aufgesprungenen" Formen wie *jaḥélsu* „frei werden" يَخْلُصوا 5, 14; *joḥórġu*[3]) „gehen heraus" 8, 15 weicht allerdings von der im Maghreb üblichen ab; danach würde man *jáḥelsu, jóḥorġu* erwarten. Das ist auch das Ursprünglichere; die Abneigung des Maltesischen, die Betonung über die Paenultima

1) Stumme bezeichnet mit *e* einen Laut zwischen *e* und *i*.

2) Siehe Aug. Fischer, Marokk. Sprichwörter, 40. Gewiß mit Recht hält Marçais, Dialecte de Tlemcen 159 die Deutung dieses *l* (wofür in Tunis *n* erscheint) als Artikel für unzulässig und sieht darin das *r* von عشر.

3) Stumme's *o* ist ein offenes *o*.

Digitized by Google

hinauszurücken,[1]) hat hier aber die bequemere Aussprache hervorgebracht, die übrigens auch in Marokko herrscht, s. Fischer, Marokk. Sprichwörter S. 10, die also dem maghrebinischen Charakter durchaus nicht widerstreitet. Andrerseits macht es für die Zuweisung dieser Mundart nichts aus, daß sie sich in einigen wenigen Punkten altertümlicher erhalten hat als die afrikanischen. Dahin gehört, daß sie, anders als diese, bei den Zahlwörtern von 3—10 das Mask. noch durch das *t* unterscheidet, z B. *'ášar titfâl* „10 Kinder" = عَشَرَة أَطْفَال 5, 6 (gegenüber *'ášar snîn* = عَشْر سنين eb.); *ęrba*[2]) *tijêm* = اربعة أيّام 23, 12; *säb'a tęrriûs* = سَبْعَة الرؤوس 60, 39 und öfter[3]) u. s. w.; absolut *tlieta* = ثلاثة 55, 7. So wird dann selbst von dem nach maghrebinischer Weise ganz als Zahlwort für „Zwei" gebrauchten زَوْج[4]) auch eine entsprechende Maskulinform gebildet in *ziš-titfâl* „zwei Kinder" 47, 13, 29; *záuč tikliep* „zwei Hunde" (كلاب) 51, 2 u. s. w.[5]) — Ganz ohne jede Autorität ist die Erzählung eines beliebigen palästinischen Christen Ztschr. d. deutschen Pal.-Ver. 24, 38 f., daß die Einwohner Malta's aus Akko stammten und von dort ausgewandert seien, nachdem Melek-ed-Dahir [Bībars] dessen Umgegend verwüstet habe. Danach wäre das Arabische erst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts lange nach dem Verschwinden der arabischen Herrschaft in Malta eingeführt worden! Selbst wenn damals arabisch sprechende Flüchtlinge aus Palästina nach Malta gekommen sein sollten, so hätten sie doch ihre Sprache nicht den Einwohnern aufdrängen können; kamen sie aber auf eine

---

1) Ich finde nur äußerst wenig Fälle wie *ęmfíttiša* „ich suche sie" 53, 38 (wo man *ęmfittíša* erwartete wie *ifittíša* „er sucht sie" 54, 1) oder wie *kíseret* „sie brach" 51, 32 (dessen erstes *e* jedenfalls nur ganz kurz ist, vgl. *kisret* 63, 3) u. s. w. — In den Versen wird aber die Akzentuation ganz nach dem metrischen Bedürfnis eingerichtet. Der eigentliche Wortakzent tritt ev. hinter dem Versictus zurück; doch wohl immer nur in einem oder höchstens zwei Füßen der Verszeile.

2) Stumme's *ę* ist ein offenes *e*.

3) Mit kleinen lautlichen Verschiedenheiten.

4) Die ursprüngliche Bedeutung von زَوْج = ζεῦγος, ܙܘܓܐ „Paar", die von den meisten Grammatikern verworfen wird (Ibn Qot., Adab 247; Aḍdād 240; Ḥarīrī, Durra 185, s. aber Quṭrub in Aḍdād l. c. und Ibn Qot., Adab 641), hat sich also in der Volkssprache erhalten. In der Schriftsprache ist زوج ja durchweg die eine Hälfte eines Paars.

5) Vgl. Stumme S. 85. Ganz einzeln tritt aber auch schon beim Mask. die Form ohne *t* auf: *ḥámes irǧiel* „5 Männer" 45, 32 in derselben Erzählung neben *îžžis tarǧíel* „die beiden Männer" 46, 11; *žiš, ǧiš* mehrfach bei Maskulinen. — Ein wirklicher Vorzug ist die Beibehaltung jener Altertümlichkeit übrigens nicht.

Digitized by Google

schon arabisch redende Insel, so hätten ihre Nachkommen, nach aller Analogie zu schließen, deren Dialekt angenommen und wären von dem ihrigen höchstens schwache Spuren geblieben. Stumme selbst scheint auch auf das Wesentliche jener Nachricht nicht viel zu geben, da er die Übertragung in die „allerfrühste Zeit des Aufkommens des Arabischen in Syrien“ setzt. Er möchte in dem heutzutage in Malta herrschenden Ersatz des خ durch ح, des غ durch ع die Aussprache jener arabisierten Aramäer erkennen, die das خ und غ richtig auszusprechen noch nicht gelernt hätten. Aber eben dieser Lautwandel ist in Malta erst in neuester Zeit durchgeführt worden. Vassalli hält in beiden Bearbeitungen seiner Grammatik noch stark auf die genaue Aussprache des خ und غ, deutet allerdings (am klarsten in der ersten) an, daß manche Malteser die beiden harten Gutturale nicht richtig sprächen. Daß er sich hierbei rein von etymologischen Gründen habe leiten lassen, ist ausgeschlossen. Warum hat er denn gar nicht versucht, die verloren gegangenen Laute des ص, ط, ض, ظ, ذ, ث ebenfalls wiederherzustellen? Auch reichten seine arabischen Kenntnisse nicht so weit, daß er damit die etymologisch richtige Unterscheidung von غ und ع, خ und ح überall hätte treffen können. Er hat z. B. nicht gemerkt, daß *ġand*[1]), pl. *ġnūt* „Scheide“ غِمْد ist, denn sonst hätte er mindestens *ġand* geschrieben, aber das غ hat er darin richtig gehört. Also am Ende des 18. und am Anfang des 19. Jahrhunderts hatten in den für den Grammatiker maßgebenden Kreisen غ und خ noch die alte Geltung. So sprachen eben die Gebildeteren, welche ja auch nach Stumme's Angaben im allgemeinen die älteren Sprachformen fester halten als die Bauern und die andern Leute geringer Bildung. Die, wie uns Stumme zeigt, jetzt durchgeführte Erweichung zu ع, ح paßt auch ganz genau zu dem sonstigen Bestreben des Dialekts, sich emphatischer Laute zu entledigen. Auch die in Malta sehr übliche Verwandlung des ق in ء darf nicht so gedeutet werden, als wiese sie auf Abkunft des Dialekts aus Syrien oder Ägypten hin, wo ja diese Lauterscheinung sehr verbreitet ist; denn da gerade die Gebildeteren die alte Aussprache des ق beibehalten haben, die auch Vassalli allein anerkennt, so muß sich die Umwandlung auf Malta spontan vollzogen haben, ganz wie das vielfach auch in Marokko und in Tlemsen geschehen ist, s. Marçais S. 17. Daß in Gozo ك für ق gesprochen wird, deutet auch darauf, daß das Maltesische ursprünglich nur das richtige *q* kannte. Und nun noch eins: Stumme sagt (S. 4), sein langjähriger Freund und Reisebegleiter Sī Ḥamda Zwīten habe als Tuniser das kuriose Land-

1) *Ghant* Joh. 18, 11.

Digitized by Google

Maltesisch natürlicherweise rascher verstehen gelernt als er. Dem Manne aus Tunis war das Maltesische eben seinem Kerne nach eine bekannte Sprache. Ein Palästinenser oder Ägypter hätte dagegen diesen Dialekten sicher viel ratloser gegenüber gestanden als Stumme! — Wir müssen also annehmen, daß die Arabisierung der Inseln mit der Eroberung durch die Aghlabiden im 9. Jahrhundert, wenn nicht schon früher,[1]) begann und wesentlich durchgeführt war, als sie von den Normannen eingenommen wurden, mochten die Einwohner meist Christen geblieben sein oder den Islām angenommen haben. Im Anfang der normannischen Zeit wird der Verkehr mit den muslimischen Ländern noch ziemlich rege geblieben und muslimische Bildung noch nicht verschwunden gewesen sein. Der Qāid Jaḥjā صاحب مالطة und der Dichter عبد الله بن النسمطي المالطي (Jāq. 4, 396) fallen vielleicht erst in diese Periode.[2]) Aber im Jahre 1249/50 wurden die Muslime aus Malta vertrieben (Ibn Chaldūn bei Amari, Bibl. arabo-sicula 491), und wenn Malteser auch später noch in manche Berührung mit der Bevölkerung muslimischer Hafenstädte kamen, so ist die Sprache der Inseln doch schwerlich dadurch irgend erheblich beeinflußt worden.[3])

Die Sonderentwicklung hat dem Maltesischen allerdings eine Gestalt gegeben, die von der auch der nächst verwandten Mundarten stark abweicht, wenngleich diese und jene spezielle Veränderung anderswo Parallelen hat. Die Ausgleichung der Konsonanten geht im Maltesischen wohl noch weiter als in den andern maghrebinischen Dialekten. Ich weise hin auf Fälle wie *jaḥzbu* = يحسبوا[4]) 5, 11; *zbieḥ* = صباح („schöne"); *jippku* = يبكوا 5, 24, 27; *qalpkom* = قلبكم 5, 28; *ġbir* = كبير; *intléit* = امتلات 18, 18; *ṭḥol* = ادخل 33, 37; *stemṗḥet* = استنبهت 11, 19. 21, 24; *mbûsek* „ich küsse dich" = نبوسك 34, 1; *mbît* = نبيت 25, 12; *dbiddel* = تبدّل 10, 10. 15, 6, 11; *ǧib* zunächst für *diǧib* = تجيب „du bringst, sie bringt" u. a. m. Bei enger Verbindung zweier Wörter paßt sich auch der Auslaut des ersten dem Anlaut

---

1) Siehe oben S. 905 Anm. 2.

2) Daß es im Jahre 1171 einen Bischof von Malta gab (Cusa, I diplomi greci ed arabi di Sicilia 484, 6), hat nichts Auffallendes.

3) De Goeje weist mich darauf hin, daß Malta vorübergehend noch einmal von den Almohaden erobert, aber im Jahre 1289 wieder an den König von Aragonien abgetreten wurde (Amari, Bibl. arabo-sicula 345).

4) Man wird es verzeihen, wenn ich bei den Wörtern, die ich zur Verdeutlichung in arabischen Buchstaben beifüge, nicht konsequent verfahre; hier waren mehrfach Kompromisse zwischen alten und jungen Formen zu schließen.

Digitized by Google

des zweiten an, z. B. *feim-ba'a* = فَيْنَ بَقَى 33, 23; *tâv-bdâ* = تَعْرف بذا 18, 35; *libez-ǧaḥan* = لَبِسَ جحن 39, 3; *tánd-bdän* „fingen sehr (ital. *tanto*) an“ 5, 24; *šębbíed-zbieḥ* = شابّات صباح 19. 27; *kisred-ǧäuza* = كَسَرَتْ جَوْزها 34, 23; *kellu* = *kíenlu* = كان لَه „er hatte“ oft u. s. w. Eine ähnliche, aber meines Wissens sonst nirgends im Arabischen vorkommende Erleichterung der Aussprache ist auch wohl die Verwandlung aller frei auslautenden Mediae in Tenues. Man hat also *ret* = رَدّ; *sâp* = صاب; *bat*[1] = بعد; *belt* = بَلَد; *ḥareċ* = خَرَجَ; *ḥops* = خُبْز; *jaqbes*, *naqbes*, *'abes* von قبز „springen“ (*qabzet* 13, 6. 16, 35; *'abzet* 54, 19)[2]; *abjat* = أَبْيَض u. s. w. Ähnlich ist noch die Verwandlung des auslautenden ع, so weit es nicht einfach wegfällt, in ح z. B. in *ǧâoḥ* „Hunger“ = جُوع. Auch die Verwandlung des ء in ح mag beim Auslaut begonnen haben; Vassalli erlaubt sie nur beim Suffix der 3. sg. m., warnt aber in der ersten Bearbeitung davor, es zu machen wie die, welche auch sonst ء mit ح sprächen. Durchgeführt ist diese Verwandlung des ء in ح auch jetzt noch nicht, aber in Stumme's Texten herrscht sie ganz, jedoch mit der Ausnahme, daß ء im Anlaut regelmäßig zu ' wird; bei Vassalli bleibt da das ء unverändert. Und während das Maltesische die Verwandlung des ث in ت, des ذ in د und das Zusammenfallen von ض und ظ mit manchen Dialekten des Westens und Ostens teilt, ist ihm fast allein eigentümlich, daß es auch ظ zu ت, ص zu س, und ظ, ض zu د umwandelt.[3] Ein maltesisches *d* kann also د, ذ, ض, ظ darstellen und ein auslautendes *t* gar ت, ث, ط, د, ذ, ض, ظ. Ähnlich ist die schon erwähnte Aussprache des ق als ك auf Gozo. Über die Verwandlung der Gutturale habe ich schon oben gesprochen. Da bei diesen noch manches in Fluß ist, so dürfte auch die Beseitigung der unbequemen Dentale und Spiranten erst allmählich geschehen sein und nicht etwa gleich

1) Stumme's *a* bezeichnet eine Verschmelzung des Vokals mit ع.

2) Von Stumme richtig = قفز gesetzt. So ist *beza* „fürchten“ = غزع.

3) Bei den Beduinen von Tripolis findet sich ähnliches, s. Stumme, Tripolit. Beduinenlieder 14 ff.

Digitized by Google

bei der Rezeption der arabischen Sprache durch die romanische Bevölkerung. Hat diese doch gerade die beiden unsern Sprachen ganz fremdartigen heisern Gutturale ع und ح beibehalten. — Vereinzelt kommen noch ungewöhnliche Veränderungen von Konsonanten vor, z. B. in *tarač* für *darač* „Treppe" und, wie schon erwähnt, bei den Wurzeln فزع und قفز[1]). Das ganz singuläre *silč*[2]) = ثَلْج 22, 9 beruht wohl darauf, daß die Malteser die Bezeichnung des Schnees, der bei ihnen jedenfalls äußerst selten vorkommt, von den Afrikanern empfangen und sich dabei deren *ϑ* oder *ts* als *s* mundgerecht gemacht haben. In *šemš* „Sonne", wie man auch in Tlemsen und an andern Stellen des Maghreb spricht (Marçais 32), hat ein Ausgleich des Anlauts und Auslauts stattgefunden, während das gemeinarabische شمس gerade durch Dissimilation entstanden ist, denn nach שמש ܫܡܫܐ erwartete man سَمْس, das auch wirklich dialektisch vorkommt. *Siǧra* „Baum" ist weit verbreitet und das س darin vielleicht ursprünglicher als das ش von شَجَرة. — Abfall auslautender Konsonanten haben wir z. B. im Perf. *ḥâ*, *ḥa* aus *ḥâd*, Impt. *ḥû* aus *ḥûd* und andern Formen von اخذ.[3]) Ferner in manchen auf *n* ausgehenden Wörtern wie in den Bildungen von أَيْنَ, z. B. *mnei* neben *mnein* „woher?"; *feijilforka* „bei dem Galgen" 30, 33; *fêjerrę* „bei dem König" 54, 6; *fêlmarît* „zum Kranken" 52, 17 dicht neben *fên elmarît* 52, 14; *lei dilmâra* = لاين ذى المرءة „nach dieser Frau hin" 25, 32 u. dgl. m. gegenüber *lein issûq* „nach dem Markte" 29, 25, und so selbst vor Suffixen *lei'a* „zu ihr", *leiḥ*, *lêeḥ*, *laeḥ* „zu ihm", *leija* „zu mir", in denen also nicht etwa الى zu suchen ist.[4]) Der anlautende Konsonant fällt ab im Genitivexponenten *ta* = مْتاع; vielleicht war dieses aber zuerst in das bequemere *ntā'* übergegangen, wie in Tlemsen, wo man jetzt natürlich *ntsâ'* spricht (Marçais 164); dann konnte das *n* leichter abfallen. Ferner wird ع stets aufgegeben in *tā* und den andern Formen von عَطَى (= أَعْطَى). Dazu kommen einige Zusammenziehungen wie *jâf*, *jâf* u. s. w. aus يَعْرَف.

1) Wäre das ف hier durch Einfluß der Formen, in welchen es direkt an ز stieß, für die ganze Wurzel ausgeglichen, so hätte es ein *v* (deutsches *w*) gegeben, kein *b*.

2) Mtth. 28, 3 *selg* d. i. *selč*.

3) Teilweise dasselbe in Tunis und Tlemsen (Stumme, Tunis. Gramm. 21; Marçais 71).

4) Das Richtige schon bei Vassalli 28.

Digitized by Google

Die Vokalisierung ist ziemlich bunt. Wechsel zwischen nah verwandten Vokalen, namentlich kurzen, sind häufig auch in einem und demselben Text, und gar von einem Lokaldialekt zum andern. Bei den Bauern wird *ā* viel zu *ā̊*, *ō* und selbst *ūo*, *ū*. Neben *mâr* „ging" (Spielform von مرّ) haben wir so *mā̊r*, *mǫ̂r*, *môr*, *mûr*. Ganz besonders charakteristisch für das Maltesische ist der Diphthong *ie* (Vassalli *ŷ*), der in zahllosen Fällen, durch das z. B. in Tunis bewahrte *ā̊* vermittelt, aus altem *ā* entstanden ist. Dies *ie*, *īe* wird wieder oft weiter zu *ī*, *i*, oder auch zu *ę̄*, *e*. So z. B. *biep* = باب; *bibíen* = بيبان; *kînu* = كانوا; *wîḥęt* = واحد; *kien*, *ken* = كان; *qê'et* = قاعد u. s. w. Gestört wird diese Umwandlung namentlich durch *r*, z. B. *dâr* = دار, auch wohl durch ursprünglich emphatische Laute, aber diese Wirkung ist nicht durchgreifend. So steht *štŷq* Vassalli 64, *štie'* 50, 5 neben häufigerem *štâq* für اشتاق, während das Impf. *jištieq* ist 26, 13. Und ein und derselbe Lokaldialekt bietet neben *dîmu bosta jiǧru* „sie liefen immer (داموا)" 57, 6 *dôm jimši* „er ging immer" 56, 30, wo man *díem* erwartete. U. s. w. Auch die Subjektsformen der 1. Person *ję̂na*, *jîna*, *ję̂n*, *jęn*, *jin* werden für *íena* stehn, das dem *âna*, *âne*, *âna* andrer maghrebinischen Dialekte entspricht.[1]) Die Vereinfachung der Diphthongen resp. zu *ī*, *ū*, die wir in *kîf* = كَيْف, *jûm* = يَوْم sehen, ist lange nicht so häufig wie z. B. in Tunis. Für *ei* kommt auch *ē* vor: wir haben so für die Zahl „zwei" *ętnéin* 48, 35; *itnę́in*; *itnéin* 29, 20; *tnein* 40, 6. 48, 10; *tnêin* 60, 23; *itnéi* 16, 3 und öfter neben *etnên* 58, 19; *tnên* 48, 15. Dies Beispiel mag zugleich zeigen, wie in diesen Texten die kleinen Lautvarianten auftreten.

Unter den grammatischen Formen des Maltesischen ist viel Interessantes; ich will aber nur weniges hervorheben, um der systematischen Darstellung in Stumme's Grammatik nicht zu sehr vorzugreifen. Daß beim Personalpronomen und beim Verbum die Formen der 2. fem. sämtlich und beim Plural auch die der 3. fem. verloren gegangen sind und durch die Maskulinformen ersetzt werden, teilt der Dialekt Malta's z. B. mit denen von Tlemsen und Tunis. — Über das vielgestaltige شىء resp. شَيْأٌ (*šêin*, *šein*,

---

1) Einzeln steht freilich auch sonst anlautendes ى für ـٔ: *jasar* „Gefangenschaft"; *jisíma* „ihr Name" 22, 37. 23, 3. 55, 32; *jismu* „sein Name" 31, 5 f. 37, 9 neben *ismu* 24, 20; *esmu* 57, 5; auch wohl in *jou*, *jôu*, *jäu* (*jeu* der Drucke) = أَوْ, worin freilich auch ein vorgeschlagenes Wörtchen stecken könnte. Vassalli hat für „oder" nur *eu*.

Digitized by Google

šên, šin, šei, ši, ši, še, ša, š) und über أيش, das oft auch zu bloßem *š* wird (z. B. in *šḥen* und dessen Nebenformen = ايش حين „zur Zeit, daß“) ließe sich vieles sagen. — Zur genaueren Bestimmung der Tempora gebraucht das Maltesische die Hülfsverba صار, قعد, كان. Verbindungen wie *kien irût* = كان يريد 29, 16; *mâ kinš jûre ḥzūnîtu*[1]) „zeigte seine Bosheit nicht“ 5, 10 und wie *kîm-bat* = كان بعث „er hatte geschickt“ 6, 4; *kienet sâret šebba* „war eine Jungfrau“ (شابّة) geworden“ 9, 33 sind ganz in der Weise der alten Sprache; auch Fälle wie *bieš inkûn nista-mmûr* = بايش نكون نسطاع نمور[2]) „damit ich gehen kann“ 13, 20; *wâra li-nkûn qtilt* = وراء الذى (أن oder =) نكون قتلت „nachdem ich getötet haben werde“ 13, 17 (in denen allerdings das *nkûn* auch wohl fehlen dürfte) befremden nicht. Ebensowenig der Gebrauch von صار für die Richtung auf die Zukunft, z. B. *seijer isiefer* = صاير يسافر „will reisen“ 68 nr. 42, 1; *seira to'ôp* = صايره تغاب „will untergehn“ 55, 22; *seirîn emmorru* = صايرين نمرّوا „wir wollen gehn“ 68 nr. 45, 2; *issa seira mâ niṭḥôlš* = الساعه صايره ما ندخل شي „soll ich (fem.) jetzt nicht eintreten?“ 20, 37 u. s. w. Da صار „werden“ auch sonst noch ganz lebendig ist, z. B. *seijer* „das geschieht“ 44, 26; *seira* „das geschieht“ 55, 37; *sâr* „wurde“ 6, 8 = *sûr* 56, 23; *sâru* „wurden“ 6, 29; *sirt* „ich wurde“ 27, 25 = *sert* 52, 2, 5; *issîr* = تصير „sie geschehe“ 13, 13 u. a. m.,[3]) so haben wir keinen Grund, hier von der nächstliegenden Annahme abzugehn, die ja auch durch Fälle wie *sâr iḥobba* = صار يحبّها „dazu kam, sie zu lieben“ 22, 19 bestätigt wird. Also sind hier nicht Formen von سار, das allerdings in der einfachen Bedeutung „gehn“ sehr gebräuchlich ist, und zwar so, daß es die fehlenden Formen von مرّ (مور) ersetzt; beide sind eben defektiv. Höchstens könnte man annehmen, daß für die Sprache, wie lautlich, so auch dem Sinne nach صار und سار zusammen-

1) اورى ist, soviel ich sehe, das einzige erhaltene Verbum IV. Klasse, abgesehen von einigen Partizipien. *Ḥazîn* ist im Maltesischen „böse“.

2) Oder vielmehr نسطع, da سطع ein Verbum I. Klasse geworden ist.

3) Speziell ist صار „fertig, gar werden, kochen (intr.)“, z. B. 7, 4. Dazu das transitive *saijar* صيّر „kochte“ 39, 32 und sonst.

Digitized by Google

gefallen seien.[1]) Dies صاير u. s. w. wird nun aber oft sehr verkürzt und zwar auch beim Fem. und Plur. Wir haben *sêr*, *sê*, *se*, *sa*, z. B. *sêr jilḥâqom* = صاير يلحقهم „sie bald erreicht hätte" 8, 12; *sājoqtolni* „er wird mich töten" 28, 16; *kienet sê-taqalu* „sie wollte ihm fallen" 29, 37; *senniskappa* „werde ich entwischen" (*scappare*) 64 nr. 17, 3 (parallel mit *seir intir* „werd' ich wegfliegen" l. 4); *sejoqtlu* „wollte ihn töten" 7, 16; *kont saniksíra* „ich hätte sie fast zerbrochen" 30, 1 u. s. w. Die Mittelformen *sēr*, *sē* und der Gebrauch der vollen Formen neben den kurzen genügen, den Gedanken abzuhalten, daß *sa*, *se* das alte aus سَوْفَ verkürzte سَ sei. Und wie Stumme erkannt hat, daß *sa*, *se* aus *seir* entstanden, so müssen wir ihm auch wohl darin beistimmen, daß das als Präposition und Konjunktion „bis" gebräuchliche *sa* nichts anderes ist; nur setze ich es nach dem, was ich oben gegeben habe, = صاير, nicht = ساير. Wie nun صاير die Zukunft, so bezeichnen قاعد und dessen Verstümmlungen den Zustand, die Gegenwart; durch كان wird dann der Zustand in die Vergangenheit gesetzt: *kien qê'et istennîja* = كان قاعد يستنّيها „er erwartete sie" 23, 21; *qêt nistenna* „ich erwarte" 21, 5; *'ê'ęt t'aijat* = قاعد تعيّط „du (f.) schreist" 46, 8; *sâbat mâra šiḥa qêda tâzel* „fand eine alte Frau mit Spinnen beschäftigt" 9, 36; *donnom qêdin-jisfnu* „als ob sie (ضنّهم Impt.) gerade tanzten" 11, 13; *qêda immut* „ich (fem.) bin im Sterben" (نموت) 11, 27; *'ê'ęda titḥaddet* „sie ist in der Unterredung" 38, 32; *'âš kienet qêda tipki* „warum sie weine" 19, 13; *'ędin igibâli ftit tę* „sie bringen mir ein wenig (قتيت[2])) Thee" 42, 37; *qęt nitwaḥḥaš* „ich (fem.) bekomme Heimweh" 19, 35; *donna qetiddoq* = ضنّها قاعد تدقّ „es ist, als ob sie spielte" 11, 14; *kif kienet qęttâmel daura* „als sie dabei war, herumzugehn" 12, 29; *wę̂ 'ęttiekel* = وعي قاعد تاكل „als sie gerade beim Essen war" 39, 37; *'ęt târa* „du siehst" 32, 18; *isîba fliskûola 'âț'allęm* „findet sie in der Schule lehrend" (قاعد تعلّم) 57, 7 u. s. w. Vgl. noch *ę̂'ät narôk* „ich (masc.) sehe dich" 54, 24 ganz nahe bei *'et-t'eidli 'albi* „mein Herz

1) Vassalli unterscheidet sie, s. 64. 70. 80.

2) So mit Recht Fischer. Ich hatte es = قتّيت gesetzt.

Digitized by Google

sagt mir"[1]) 54, 26. Der Gebrauch vollständiger und verstümmelter Formen von صاير und قاعد neben einander hat in andern arabischen Dialekten allerlei Parallelen. Hier erwähne ich noch das *ḥa*, das einen Wunsch ausdrückt: *ḥammunǧîblu* حل نمور نجيب له „ich möchte hingehn und ihm geben" 38, 7; *ḥannurêḥ* „ich will ihm zeigen" 38, 22; *ḥansaijára* „ich will sie braten" 38, 19. Mit Recht sieht Stumme hier eine Verstümmelung von *ḥalli* (حَلِّى, حَلِّ = خَلِّ) „laß", das auch in derselben oder in ähnlicher Bedeutung gerade daneben gebraucht wird: *ḥalli t'ainni* „ich möchte, du hülfest mir" 38, 6; *ḥalli noḥodíelu nadîfa* „ich will sie ihm rein (نظيفه) bringen" 38, 19. So steht 49, 20 *ḥalli-nḥalli* „laß mich lassen", „ich möchte lassen" und in derselben Geschichte in gleicher Bedeutung 49, 22, 26, 30, 36 *ḥanḥalli.*

Die maltesischen Partikeln geben uns manches Rätsel auf. Was ist z. B. *izda* „aber"? Stumme möchte es aus إِذْ ذا(ن) erklären, aber gewiß nicht mit Recht, denn diese Kombination hätte kaum etwas anderes als *idda* resp. *iddān* oder *iddíen* ergeben, und für die adversative Bedeutung paßte sie auch schlecht. In den Konditionalpartikeln scheinen allerlei Formen von كانَ zu stecken, wie ja إِنْ كانْ und bloßes كانْ vielfach dialektisch „wenn" bedeutet. Wir haben so *kin* „ob" 60, 36 und oft *ki*, *kẹ*, *k* „wenn", z. B. *ki-jọǧbok* كان يعجبك „wenn's dir gefällt" 44, 34; *kẹnsîba* . . . *kmá-nsibíeš* „wenn ich sie treffe . . . wenn ich sie nicht treffe (نصيبها شى)" 53, 38; *kẹssîba* „wenn du sie triffst" (تصيبها) 51, 5; *kândek*, *kạndek* „wenn es bei dir", „wenn du es hast" 53, 22. 60, 25. Merkwürdig ist *kieku*, *kîku* „wenn" (meist irreal), das aber auch vor der Apodosis eines Bedingungssatzes stehen kann: *kiku kont 'ânja . . . kîku tâf kẹ́m kont iṅkûn kuntenta* „wenn ich reich wäre, so würdest du erkennen, wie zufrieden ich sein würde" 15, 33. Beachte noch Fälle wie *wimtét pḥal-li kieku*

---

1) قلب ist in Malta fem. Die gleichbedeutenden Verba قال und عاد ergänzen einander. Vassalli's Regeln darüber 80 f. bewähren sich in Stumme's Texten; doch steht 7, 10 *wiqūl*, wo man *wī'éit* erwartete, und 49, 6 *kện 'adila* „er hatte ihr gesagt", wo *'ālíla* das Gewöhnliche wäre. عاد, يعيد ist = اعاد, يُعيد eigentlich „wiederholen"; so ܬܢܐ, ܬܢܝ und *dâgma* im Tigrē; *iterare* Hor., Carm. 2, 18, 12.

Digitized by Google

meiǰet „und strecke dich aus" (وامتدّ) wie (يحال اللي) wenn du tot wärest" 13, 26; *phal-li kieku liûni* „zum Beispiel wie Löwen" 15, 5. Vgl. Vassalli 99, 9. 132. Im Grunde dürfte die Bedeutung ungefähr auf „etwa" hinauslaufen. Ich möchte hierin لان يكون sehen; dafür spricht noch *bieš*, *kikûn 'addéi ši vapûr*, *jarâḥa* „damit, wenn irgend ein Dampfschiff vorbeifühere (عدّاء), er es sähe" 33, 14. — *Inkella* „sonst" 16, 37. 29, 19. 60, 38; „oder aber" Acta 24, 20 (*inchella*) ist wahrscheinlich لا إن كان, obgleich da die Stellung der Negation auffällt. Was das *ja* davor in Vassalli's *jankella*, *jankellae* 30. 98, 4 v. u. „oder" ist, weiß ich nicht. Dunkel ist auch *ǰ̣ḳ*, vor Vokalen *ǰ̣ḳḳ*, wofür 55, 21 *ǰ̣åkk* „wenn". Vassalli 30 schreibt *ǰ̣ǰ̣k*. Wir werden so auf eine Grundform *ǰ̣āk* oder *āk* geführt. Diese mit Stumme = *ẹk* „so" d. i. كاكا zu setzen, ist mir sehr bedenklich, obgleich einmal *ẹk* für „wenn" steht 6, 37. Vassalli hat nämlich „so" noch als *hekkae*, *hekk* (30. in den Drucken *hek*), und der Übergang von anlautendem *h* in *j* ist schwerlich zu belegen.

Das Maltesische hat sich eine fast rein arabische Syntax bewahrt, da auch seine syntaktischen Neubildungen nicht wesentlich die Bahnen verlassen, in denen sich das Altarabische bewegt. Die stärksten Abweichungen kommen wohl beim Ausdruck des Objekts vor. Dieses wird nämlich weit über den altarabischen Gebrauch hinaus manchmal durch die Präposition *li* (*l*, *il*, *lil*) bezeichnet. So *katel littork* „tötete den Türken" 61, 12 (Gozo); *ḥâdet lilkeila 'ant-missiera* „nahm Keila zu ihrem Vater" 23, 14: *sâp ilsîdu* „traf seinen Herrn" 14, 9; *qaimet lilzäuǰa* „weckte ihren Gatten" 21, 25 u. s. w. Das Objekt kann dabei auch noch durch ein Personalsuffix bezeichnet werden: *jarâḥ lilkonti* „sieht den Grafen" 13, 36; *raita lbintek* „ich habe deine Tochter gesehn" 24, 7; *tkeċċi'a lilbinti* „du meine Tochter wegjagst" (*cacciar*) 24, 15; ferner so *lila jeḥallîja* „sie läßt er" (يخلّيها) 40, 35; *lili ǰ̣'tonni* „mich tötet er" (يقتلني) 47, 18; *lili ma-trattaunîš* „mich haben sie nicht traktiert" 42, 32 u. s. w. Entsprechend *'altlu ilǧaḥan* 39, 12 oder *'altlu-lǧaḥan* 39, 17 „sie sagte (قالت له) dem Ǧaḥan": *qalla lila* „er sagte ihr" 30, 38; *lilu ǧibûlu kikra tẹ* „ihm brachten sie (جابوا له) eine Tasse (*chicchera*) Tee" 42, 35. Einzeln wird das Objektverhältnis auch bloß durch das Personalsuffix ausgedrückt: *ǰ̣ẹna nsiba ẹttifla* „ich treffe das Mädchen" 53, 36; *mnei ǧiptu dalwart* = من اين جبته ذا الورد „woher hast du diese Rose ge-

Digitized by Google

bracht?" 18, 11; *ḫûda-ddębba* = خُذْهَا الدابّة „nimm die Stute" 49, 29. Alle diese Konstruktionen finden sich bekanntlich auch im Aramäischen. Meistens bleibt übrigens das Objektverhältnis ohne besondere Bezeichnung.

Schon früh fängt das Arabische an, den Artikel vor das dem Gezählten voranstehende Zahlwort zu setzen, also können Fälle wie *lęrba bibíen* = الاربع ببيان „die vier Tore" 25, 34 nicht auffallen. Entsprechend *izzäuċ šebbíet* = الزوج شابّات „die beiden Mädchen" 23, 4[1]). So nun auch beim Ordinale *mallauwel pas* „beim ersten (مع الاوّل) Schritt" 27, 28; *läuwel tlit-ḫweijiċ* = الاول ثلاث حوايج „die ersten drei Dinge" 15, 37—16, 1; *fittieni škaffa* „im zweiten Regal" (sicil. *ścaffa*) 26, 22, 36, 37. Hieran schließt sich die Konstruktion des Artikels beim Elativ: *millaḥjar ekel* = من الأخْير اكل „von der besten Speise" 52, 24; *flizbaḥ kamra* „in der schönsten (في الاصبح) Kammer" 10, 7; *męllizbaḥ ilbíes* = من الاصبح لِباس „von den schönsten Kleidern" 52, 23.

Der Unterschied der zu einem determinierten und der zu einem indeterminierten Nomen gehörenden Relativsätze (الموصول والصلة und الصفة) wird bewahrt; jene erhalten *illi, li*, diese haben keinen Exponenten. Auch die Zustandssätze aller Art sind im Maltesischen gut vertreten. Dazu kann man die Abhängigkeit eines Verbums von einem andern rechnen; schon die oben besprochenen Verbindungen mit Formen von كان, صار, قعد gehören dahin. Ferner Fälle wie *beda jaḥdem* „fing an zu arbeiten" 29, 29; *ìrìt jištri* „will kaufen" 30, 34; *mâ stait nâmel šein* „ich konnte (استطعت) nichts machen" 30, 22, und mit dem Partiz. statt des Impf. *û baqa tiela* = [2])هو بقى طالع „er stieg weiter" 26, 32. Vgl. noch *mârja'lef* „ging zu füttern" 39, 25; *kîn-ikollum jibâtu* كان يكون لهم يبعثوا „sie hatten zu schicken, mußten schicken" 17, 23; *iġibu jitkellem* „bringt ihn zum Reden" 29, 33 u. s. w. — Daß das واو الحال in Sätzen wie *qrâ'a 'û utiela* „er las sie, während er stieg" 26, 29 = *hùa utḳla* Vassalli 133[3]) nach dem Subjekt steht,

1) Siehe oben S. 907.

2) Klassisch wäre es natürlich طالعًا.

3) Eb. noch *hla u nżlae* = وهي نازلة.

Digitized by Google

bedeutet keine starke Abweichung vom Altarabischen: es ist = وهو ضلع.

Der maltesische Wortschatz enthält noch viel Erbgut aus der Wüste, aber von der lexikalischen Hypertrophie der alten Sprache ist bei ihm nicht die Rede, wie wohl bei keiner heutigen arabischen Mundart. Auch manche sehr gebräuchlichen Wörter sind verloren gegangen, aber dafür andere sonst kaum oder gar nicht bekannte bewahrt geblieben. Dies und jenes uns fremdartig anmutende Wort wird wohl mit der Zeit bei genauerer Kenntnis der Lautübergänge enträtselt werden.[1]) Neben den Wörtern arabischen Ursprungs enthält das Maltesische aber sehr viele dem Italienischen entlehnte. Wir finden manche Stellen, in denen solche Fremdwörter gehäuft sind, wie in folgender: *sa-flaḥḥar waslu vdalpalats: bibíen ta-fidda, pûmi ta-dệp, mobli ta-lebbanu, purtiệri ta-limbrukkât, siġġíet indurâti, sodda li-mâ pḥâla — insomma, kolloš millizbaḥ*[2]) = بيبان متاع :*palazzo* صاير فى الآخر وصلوا فى ذا الـ[3]) *imbroccato* متاع *portiere* ;*ebano* متاع *mobili* متاع ذهب *pomi* ,فضّة كل شى *insomma* سدّة اللى ما بحالها ,*indorate* (Pl. von *seggia*) سجّات من الاصبح „bis sie zuletzt in dem Palast anlangten: silberne Tore, goldene Türklopfer („Äpfel", „Knöpfe"), Möbeln von Ebenholz, Portieren von Brokat, vergoldete Sessel, ein Bett, das nicht seinesgleichen hatte; kurz alles vom schönsten" 19, 37 ff. Auch italienische Verba spielen eine große Rolle. Formen wie *indûna* „denke dir" (*indovinare*) 16, 27; *ma-kkonfondíet* „sie wurde nicht bestürzt" 12, 21; *offendíetu* „sie beleidigte ihn" 30, 39; *irrispondáoḥ* „antworteten ihm" 14, 35; *tiskansâḥ* „rettest ihn" 8, 27; *tivvéndika* „sie sich räche" 12, 32 und öfter; *jittramáu* „unternehmen" (*tramare*) 6, 17: *ikompli* „vollendet" 11, 26. 14, 23; *seṅgaudi* „ich werde mich freuen" 20, 30; *igaudu* „freuen sich" 20, 26 und viele andere nehmen sich in der semitischen Umgebung seltsam aus. Und auch solche Adverbia wie *allûra* „damals" öfter; *kọntra* „entgegen" 37, 20; *tant* „sehr" hat der Dialekt aufgenommen. Dazu halte man *listés kliem* „dieselbe (*stesso*) Rede" 20, 20; *dik innâr*[4]) *stes* „jenen selben Tag" 15, 18; *perẹ́s-li* „darum, daß" 20, 13 = *per esso* اللى u. dgl. Auch daß „Vater" schon immer *missîer*, *missíer*

1) Ist *kmieni* „früh, in der Frühe" vielleicht كما آنى oder كما يأنى ? Das entspräche unserm „zeitig" = „früh".

2) Die Abweichungen der Vokale von der üblichen italienischen Aussprache (*u* für *o*, *i* für *e*) gehn wohl alle auf die sizilischen Formen zurück.

3) Siehe oben S. 914.

4) *Nâr* = نهار ist fem.; sonst stände nicht *dîk* = ذيك, sondern *dâk*.

Digitized by Google

heißt = sizil. *misseri*, ital. *messere*[1]), ist charakteristisch. Man muß sich bei dem tiefen Eindringen solcher fremden Elemente wundern, daß die Sprache ihren arabischen Charakter im ganzen noch so weit bewahrt hat. Allerdings werden die meisten Fremdwörter erst in neuerer Zeit eingedrungen sein. Das gilt natürlich ganz besonders von englischen wie *grok* „Grog" 42, 23. 43, 7; *pôni* „Pony" 37, 33 f. 38, 10 f.; *grumijêt* „Grooms" 10, 23; *portmónnę* „Portemonnaie" 44, 9. Bezeichnend ist, daß für „Polizei" in demselben Text neben dem arabischen *'assa* öfter *pulizîa*, *puluzîa* vorkommt. Vassalli hatte einigen Grund, den unnötigen Gebrauch von Fremdwörtern zu mißbilligen. Aber gerade von den Verben dürften manche dem Maltesischen schon lange angehören. Es wäre wohl eine lohnende Aufgabe für einen Romanisten, zu untersuchen, welche italienischen Wörter im Maltesischen alt sind, und ob vielleicht ganz einzelne sich aus einem vorarabischen romanischen Dialekt der Insel erhalten haben. Dabei sind natürlich ganz besonders die Dialekte Siziliens zu beachten, das immer in naher Verbindung mit Malta gestanden haben muß.[2])

Ich erlaube mir nun noch einige wenige Kleinigkeiten anzuführen, die ich anders beurteile als Stumme. *Resaq* „langte an" geht schwerlich auf رسخ zurück (S. 109), sondern gehört zu ارتصف = التصف. قَوْن maltesisch *au*, älter *hauni*, *haun* (Vassalli 29) ist nicht = قُنا S. 86, sondern = عُنْا; beim Demonstrativpronomen hat das Maltesische allerdings nur Formen ohne *hā* wie *dā* = ذا, f. *dî* = ذى u. s. w. — *Ęm*, älter *hem*, *hemm*, *hemmae* (Vassalli 30) ist schwerlich durch einfache Lautveränderung aus ثَمّ oder vielmehr ثَمّه (ثُمّة) entstanden, sondern durch *haun* und *hynnae*, *hyn* „dort" (Vassalli eb.) beeinflußt worden, wie ich schon Wiener Ztschr. f. d. Kunde des Morgl. 8, 251 Anm. 6 geäußert habe. — *Izzi'el* „sie schmeichelt" 18, 13 wird doch wohl nach Falzon's Schreibung als تُزاغِل anzusetzen sein; es ist eben das trügerische, falsche Schmeicheln. — Ist *sella* „ließ grüßen"

1) Das ist aber nicht = „Meister" (*magistrum*), sondern „mein Herr" (*meum seniorem*), wie mir mein Kollege Gröber bestätigt.

2) Stumme hat die sizilischen Formen vielfach herangezogen. — Ich möchte hier die Vermutung wagen, daß *bâta* „litt", Impf. *ibâti* = *patir*, wovon Stumme mit Recht *dbatija* „Leiden" 22, 37 ableitet, in einer Zeit aufgenommen sei, als das *p* den arabisch redenden Maltesern noch unbequem war. Auch das beliebte *bièża* „Stück" könnte so in älterer Zeit aus einer Form wie **pièzia* = *pezza* geworden sein. Das unveränderte *pezza* ist dann eine neue Entlehnung.

Digitized by Google

wirklich سَلّى? *iséllę 'alik* sieht doch ganz aus wie يصلّى عليك. Das wäre einer der äußerst wenigen spezifisch muslimischen Ausdrücke, die im Dialekt geblieben sind, wie *frie'n* „stravaganti, spiritati" Pl. von *far'ûn* (Vassalli 115).[1])

Stumme's Übersetzung kann ich nur das höchste Lob zollen. Ohne sie wäre ich auf Schritt und Tritt ratlos gewesen. Ebenso muß ich noch einmal ausdrücklich anerkennen, wie viel ich seinen allgemeinen und speziellen „Erläuterungen" verdanke.

Hätten wir weiter nichts Maltesisches, als was uns hier Stumme bietet, so wären wir über diese merkwürdige Mundart immerhin schon sehr gut unterrichtet. Doch bleibt ihm und anderen hier noch ein großes Feld der Beobachtung und Forschung. Gefahr im Verzug besteht wohl noch nicht sehr. Voraussichtlich wird sich das Maltesische noch ziemlich lange halten, wenn es auch so gut wie sicher ist, daß es dereinst dem Italienischen weichen wird. Daß es noch existiert, ist für uns Sprachforscher äußerst erfreulich; ob das aber für die wechselnden christlichen Herrscher des Inselpaars sehr rühmlich sei, ist eine andere Frage. Hätten diese sich's angelegen sein lassen, das Volk geistig zu heben, es in möglichst enge Verbindung mit den zunächst liegenden Quellen der Bildung zu bringen, dann hätte sich die nicht-europäische Sprache in der Nähe Italiens kaum gehalten. Aber daß Stumme selbst unter Kellnern und Gärtnerburschen analphabete Leute fand (die für seine Zwecke natürlich sehr wertvoll waren), zeigt, daß auch England in den hundert Jahren seiner, für das materielle Gedeihen der Malteser gewiß segensreichen, Herrschaft sich wenig darum bekümmert hat, ihnen ausreichenden Schulunterricht zu verschaffen.

Th. Nöldeke.

Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1 herausgegeben von Carl Schmidt. Übersetzung, Untersuchungen und koptischer Text. Dazu ein Tafelband (= Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrus-Sammlung II). Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1904. Ausgabe A (Textband geheftet, Tafelband in Umschlag) M. 36.—.

Carl Schmidt, der aus den Trümmern der koptischen Literatur schon so manche verschollene Schrift des christlichen Altertums hervorgeholt hat, beschert uns in diesem Buche einen besonders kostbaren Schatz. Der von ihm veröffentlichte Papyrus, von dem

1) Bei den Christen ist Pharao nicht Prototyp des Wüterichs, und die Form ist genau die koranische فِرْعَوْن.

Digitized by Google

leider der weitaus größere Teil verloren gegangen ist,[1]) enthält eine koptische Übersetzung der Paulusakten. Diese wurden um 180 n. Chr. von einem kleinasiatischen Presbyter verfaßt, eine frei erfundene Erzählung mit erbaulichem Zwecke. Wir haben in ihnen selbstverständlich keine Quelle für die Geschichte der Apostelzeit, aber ein einzigartiges Denkmal des Geistes, der gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts die Christenheit beseelte. Nur ganz dürftige Nachrichten waren bisher über dieses Werk bekannt. Schmidts Fund bringt uns erstens die Erkenntnis, daß drei schon längst gedruckte und untersuchte Schriften aus der alten Kirche[2]) ursprünglich Teile der Paulusakten bildeten. Er schenkt uns aber zweitens nicht unbedeutende Bruchstücke der Paulusakten, die uns sonst keine griechische, lateinische oder orientalische Handschrift aufbewahrt hat.

Keineswegs nur die Geschichtsforschung zieht aus den koptischen Paulusakten Nutzen, sondern nicht zuletzt auch die ägyptische Sprachwissenschaft. Sie sind in einem bisher völlig unbekannten Dialekte geschrieben, den ich im Anschluß an den Herausgeber als neuaḫmīmisch bezeichnen möchte.[3]) Die Vokalisation dieser Mundart stimmt im Allgemeinen mit dem Altaḫmīmischen überein, d. h. mit der Sprache der Steindorff'schen Apokalypsen[4]) und der bekannten Übersetzung der kleinen Propheten.[5]) Sie berührt sich jedoch in einigen Kleinigkeiten mit dem Boḫairischen. Es fehlt dem Neuaḫmīmischen eine der hervorstechendsten Sonderheiten des Altaḫmīmischen, das gestrichene ϩ, das (unter dem deutlichen Einflusse des Ṣa'īdischen) teils zu ϩ, teils zu ⲓ geworden ist. Das Neuaḫmīmische nimmt so eine eigenartige Mittelstellung ein zwischen dem Altaḫmīmischen und dem Ṣa'īdischen. Schmidt scheint mir diese richtig zu erklären, wenn er annimmt: das Neuaḫmīmische ist aus dem Altaḫmīmischen hervorgegangen; die treibende Kraft dieser Entwickelung war das allmähliche Eindringen des Ṣa'īdischen im Gau von Aḫmīm.[6]) Schmidt hat selbst gesehen, daß es solcher

1) Die erhaltenen Bruchstücke haben dem Herausgeber noch genug Mühe gemacht. Die Handschrift bestand, als sie nach Europa kam, aus etwa zweitausend meist recht kleinen Fetzen. In jahrelanger, entsagungsreicher Arbeit hat Schmidt die Stücke geordnet und zusammengesetzt. Es ist ihm gelungen, fast allen einen bestimmten Platz anzuweisen. Doch ist nur ein einziges Blatt annähernd vollständig erhalten.

2) Es sind: 1. die Acta Pauli et Theclae, 2. ein Martyrium des Paulus (bei R. A. Lipsius und M. Bonnet, Acta apostolorum apocrypha I, Leipzig 1891, S. 104—117), 3. der Briefwechsel der Korinther mit Paulus (armenisch und lateinisch erhalten).

3) Vgl. die Zusammenstellungen bei Schmidt S. 13—20 und das Glossar S. 57*—76*.

4) v. Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Neue Folge II 3a, Leipzig 1899.

5) Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes XIX (III), 1897, S. 1—12.

6) An sich könnte man auch meinen, daß die allmählich in einander laufenden Dialekte nicht zeitlich auf einander folgten, sondern zu derselben

Digitized by Google

Zwischenstufen zwischen Altaḫmīmischem und Ṣa'īdischem noch mehrere gibt: die ṣa'īdischen Bruchstücke der Eliasapokalypse[1]) sind so stark mit aḫmīmischen Formen durchsetzt,[2]) daß man sie als eine Übergangsstufe zwischen Neuaḫmīmischem und Ṣa'īdischem bezeichnen muß. Schmidt hätte noch hinzufügen können, daß das Berliner aḫmīmische Genesisbruchstück[3]) eine Mittelstellung zwischen Alt- und Neuaḫmīmischem einnimmt. Hier ist in einzelnen Fällen schon das gestrichene ϩ dem ϣ gewichen (ϣⲱⲛⲉ statt *ḫōpe*), das ⲁ dem ⲉ (ⲉⲃⲁⲗ, neben ⲁⲃⲁⲗ). Auch zwischen dem Dialekt der ṣa'īdischen Eliasapokalypse und dem reinen Ṣa'īdischen gibt es eine Menge Zwischenstufen. Ṣa'īdische Urkunden, die fast rein ihre Mundart wiedergeben, verwenden einige häufiger vorkommende Worte und Formen in aḫmīmischer Form.[4]) Andere haben vom Altaḫmīmischen nur die Vorliebe für ⲁ statt ⲟ bewahrt.[5]) In noch anderen erinnert nur ein je und dann entschlüpfender *a*-Vokal an die vergangene Herrschaft des Altaḫmīmischen.[6]) Übrigens fehlt es nicht an Anzeichen, daß die Grenzen auch der übrigen koptischen Dialekte keine scharfen gewesen sind. Wir haben ṣa'īdische Texte

---

Zeit neben einander (in verschiedenen Gegenden) gesprochen wurden. Die Unsicherheit so vieler Provenienzangaben und paläographischer Datierungen käme einer solchen Vermutung zu gute. Sie scheint mir aber daran zu scheitern, daß die altaḫmīmischen Apokalypsen und die ṣa'īdische Eliasapokalypse, zwischen deren Mundarten das Neuaḫmīmische mitten inne liegt (s. u.), beide sicher aus derselben Gegend (dem Weißen Kloster bei Aḫmīm) stammen.

1) Steindorff, a. a. O., S. 110—144.

2) Steindorff, a. a. O., S. 24—31.

3) Aegyptische Urkunden aus den koeniglichen Museen zu Berlin herausgegeben von der Generalverwaltung. Koptische Urkunden, erster Band, fünftes Heft S. 131 f.

4) Ebenda, sechstes Heft, S. 163 ff.

5) Paris, Bibliothèque Nationale, Copte 130[5] (Schenoudi 4), Blatt 139.

6) Vgl. v. Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen u. s. w., N. F., X 1, S. 95 Anm. 4. — Ein mir unlösbares Problem bleibt bei der angedeuteten Entwickelung bestehen. Im Weißen Kloster bei Aḫmīm wurde, wie es scheint, von Anfang an ṣa'īdisch gesprochen (die Annahme, Schenūtes Werke wären erst aus dem Aḫmīmischen ins Ṣa'īdische übersetzt, würde abenteuerlich sein). Trotzdem verdanken wir dem Weißen Kloster eine Menge aḫmīmischer Texte (s. o. S. 921 Anm. 6)! — Daß die Paulusakten nicht aus dem Ṣa'īdischen ins Aḫmīmische übersetzt wurden, scheint mir zweifellos. Erstens übersetzt man nicht aus einem siegreichen Dialekt in einen absterbenden. Zweitens wäre es bei einer solchen Übersetzung nicht ohne Übersetzungsfehler abgegangen; von solchen ist aber nichts zu spüren. — Ich möchte bei dieser Gelegenheit darauf aufmerksam machen, daß die aḫmīmischen Texte mit den im Gau von Aḫmīm entstandenen ṣa'īdischen eine auffallende Eigentümlichkeit gemein haben: die Vorliebe, die Präpositionen ϩⲛ- und ⲉ- durch ein vorgesetztes ϩⲣⲁⲓ, ⲉϩⲣⲁⲓ, ⲉϩⲟⲩⲛ zu verstärken (vgl. z. B. den aus dem Weißen Kloster stammenden Text von I. Joh. in Woides Appendix mit dem Text dieses Briefes in der wohl aus der Thebaïs stammenden Handschrift Ms. orient. oct. 408 der Königlichen Bibliothek zu Berlin). Das ist ein Aḫmīmismus, den das um Aḫmīm gesprochene Ṣa'īdisch nie abgestreift hat. Ich zweifle nicht, daß solcher Aḫmīmismen sich bei näherem Zusehen noch viele finden werden.

Digitized by Google

mit einzelnen faijūmischen (mittelägyptischen) Formen.[1]) Daß die bohairischen Sprachdenkmäler nicht frei sind von einzelnen saʿīdischen Formen, lehrt ein Blick in Horner's Apparat zu den bohairischen Evangelien.[2])

Carl Schmidt hat den Text der Paulusakten mit nachahmenswerter Sorgfalt abgedruckt und übersetzt. Nur einen Wunsch hätte ich gehabt: die Ergänzungen der Lücken hätten hie und da mit größerer Zurückhaltung vorgenommen werden können. Ein Beispiel genüge: S. 1* (2 2) ⲁⲗ kann doch — falls man das ⲗ überhaupt als einen Faktor mit in Rechnung setzen darf — ebensogut zu ⲁⲛⲁⲗ, ⲁⲗⲗⲟⲫⲩⲗⲟⲥ u. s. w. ergänzt werden, wie zu ⲁⲗⲗⲁ. In der Übersetzung ist die Unsicherheit solcher Ergänzungen nicht immer hinreichend angedeutet.

Was Einzelheiten betrifft, so erlaube ich mir folgende Bemerkungen (es sind zumeist Verbesserungen von Druckfehlern).

S. VIII Z. 12 v. o. l. S. 4 st. S. 3. — S. 6 Z. 17 v. o. l. 104 st. 103. — S. 24 (2 7) „an den Ort wo" pflegt der Kopte ein einfaches ὅπου wiederzugeben. — (2 12) die Lesung ⲁⲛⲓ[ⲧ]ⲁⲕⲟ (kann auch heißen: diesen Untergang) scheint mir gesichert. — (1 2) scheint mir angesichts der Interpunktion vor ⲁϩⲣⲏⲓ nicht richtig ergänzt. ⲁϩⲣⲏⲓ muß zu einem folgenden Substantiv mit ⲁ- gehören, nicht zu einem voraufgehenden Verbum. — S. 25 (1 7) l. etwa in der neunten Stunde. ⲙⲡⲛⲉϥ ⲛ- wird gern das griechische ὡς umschrieben. — (3 22) l. erweckt hat. — S. 26 (5 14) „sie" ist betont (Schmidt hat in der Übersetzung leider nie angegeben, wo ein Personalpronomen hervorgehoben ist). — (5 15) st. sich . . . wenden l. zurückkehren. — (5 19) l. da er war st. war; der Nachsatz beginnt (5 21) er verschloß. — S. 28 (7 6) str. bei sich (diese Worte müssen im Koptischen stehen; ihnen hat sicher kein griechisches Äquivalent entsprochen). — (8 1) l. noch mehr mit st. mit noch größerer. — Anm. zu 8 2. Aus dem koptischen ὥστε ist keinesfalls zu schließen, daß der Kopte auch im Griechischen ὥστε gelesen hat. — S. 29 Anm. zu 8 7 scheint mir die Angabe über Ko. sehr zweifelhaft. — S. 31 (11 2) l. eitle st. *eitle*. — S. 32 (11 16) l. tritt st. trete. — (11 17) l. sprich st. spreche. — S. 35 (13 12) l. was *ist* seine Lehre? *Verkündiget* u. s. w. — (13 15) Die Ergänzung am Zeilenende will mir gar nicht gefallen. Ich weiß aber keine bessere. — S. 36 (14 10) l. auf st. vor. — S. 43 (20 20) str. unter. — S. 45 (22 4) l. gegen sie st. hinter (über) ihr. — S. 49 (26 3) l. gute Botschaft. — S. 51 (28 4) l. ihre st. *ihre*. — S. 52 (28 15) str. mit Namen. — S. 54 (30 19) l. so st. ebenso. — (30 28) l. Blatt st. Seite. — S. 55 (31 22) l. fremd und klein. — (32 4) l. *schrie*. — S. 57 (34 7) l. *und die* Ruhe und

1) Aegyptische Urkunden u. s. w., sechstes Heft, S. 194.
2) The coptic version of the New Testament in the northern dialect etc., Oxford 1898.

Digitized by Google

uns befleißigen. — S. 59 (36 11) l. *Tische.* — S. 62 (40 10) l. mon st. *mon.* — S. 63 (40 25) l. *mit Namen.* — S. 67 (65 6) l. euch st. uns. — S. 68 (60 6) ἀναλαμβάνεσθαι ist t. t. der Himmelfahrt. — S. 70 (59 15) l. *aber* (δέ). — S. 71 (41 21) l. *die.* — S. 89 (57 9) l. *nicht bin ich.* — S. 97 Z. 7 v. o. Die Ergänzung ist falsch: ϩι- kann nur artikellose Nomina verbinden. Vielleicht ϩομοπ]οια ϩιε[ιρηπη. — S. 101 Z. 8 ϭ statt κ kommt auch in koptischen Worten vor (besonders häufig -ϭε- für -κε-). — S. 5* (8 6) l. πτετ]ⲇⲓκαιοϲγπη. — S. 6* (10 5) l. αϲτ st. μαϲτ. — S. 7* (11 2) l. εγοϣ st. επαϣωογ. — S. 8* (11 25) die Ergänzung πεϲ ist unmöglich (πεϲ müßte vor πηεει stehen). — (12 2) l. επτ[ετμογωϣϧ]. — S. 10* (14 12) l. πτπϭπτϥ επ]πε. — (14 16) l. ϫεογχριϲταποϲ]. — (14 24) l. ετ]ααπϩ̄. — S. 13* (20 2) zu ογο]ογτ[ε vgl. Zeitschr. f. äg. Spr. u. Alt. XXXX, 1903, S. 131. — S. 17* (24 8) l. ε[γπα]ϣτ̄. — (25 16) l. εικηκ. — S. 22* (31 3) l. πτεπϫαειϲ. — S. 24* (33 12) l. πεγ st. αγπεγ. — (34 2) l. ππχ[ηρα. — S. 39* (45 18) die Stelle ist verderbt (es fehlt επ nach -τεπαϥ). — S. 41* (47 5. 6) l. αγω st. μπ̄. — S. 50* (58 11) die Ergänzung κ[ατα, so auffallend sie inhaltlich ist, scheint mir die einzig mögliche. — S. 76* links Z. 17 v. o. l. S. st. B.

Der Wert der Schmidt'schen Arbeit wird selbstverständlich durch diese kleinen Ausstellungen nicht beeinträchtigt. Schmidt hat vielmehr hier, wie schon in seinen früheren Veröffentlichungen, einen glänzenden Beweis seiner philologischen Genauigkeit und Kombinationsgabe geliefert.

Die Ausstattung des Buches entspricht durchaus seinem inneren Werte. Warum ein vollständiges Faksimile beigegeben wurde, vermag ich nicht einzusehen. An schlecht erhaltenen Stellen gewährt es keine Hilfe, so gut es auch gelungen ist; an gut erhaltenen brauchen wir es, dank der Sorgfalt des Herausgebers, gar nicht erst zu vergleichen. Das Faksimile steigert nur den Preis des Buches und verbietet manchem die Anschaffung, der es gern sein eigen nennen würde.

Möge es Carl Schmidt vergönnt sein, recht bald auch seine übrigen koptischen Funde der gelehrten Welt in so schönen Publikationen vorzulegen. Sie stehen den Paulusakten an geschichtlichem und sprachlichem Werte vielleicht nicht nach.

J. Leipoldt.

Digitized by Google

Le livre de la Création et de l'Histoire de Moṭahhar ben Ṭâhir el-Maqdisî attribué à Abou-Zéïd Aḥmed ben Sahl el-Balkhî, publié et traduit d'après le manuscrit de Constantinople par M. Cl. Huart. — Tome III. Paris (E. Leroux) 1903, VII + 211 (arab.) + 238 (franz.) SS. [Publications de l'École des Langues Orientales vivantes, IVe Série — Vol. XVIII.]

Der vorliegende dritte Teil der von Herrn Professor Huart unternommenen Publikation, deren 1. und 2. Band an dieser Stelle (54, 396—405; 55, 702—716) angezeigt wurden, erstreckt sich auf die Kapitel X und XI des Werkes, als dessen Verfasser der nun auch auf dem Titelblatt genannte Muṭahhar b. Ṭâhir al-Muḳaddasî festgestellt ist. Daß ihm palästinische Verhältnisse nahe lagen, ist aus 121, 5 ersichtlich. Er bezieht sich hier sehr oft auf sein früheres Werk Kitâb al-ma'ânî oder vollständiger K. ma'ânî al-Ḳur'ân (s. Index s. v.); vielleicht kann dieser Hinweis ein Anhaltspunkt für seine Identifikation werden. Dieser Teil des Werkes hat in dem einen Kapitel die Darstellung der Prophetenlegenden, im andern eine kurze Zusammenfassung der vorislamischen Geschichte der Araber und Perser, mit fortwährender Rücksicht auf die Synchronistik, zum Gegenstande. Unsere Kunde von der islamischen Überlieferung über diese Stoffe wird durch die Mitteilungen Muṭahhar's kaum vermehrt. Hingegen macht er sich durch die einem jeden Abschnitt beigegebene Zusammenstellung der abweichenden Meinungen sehr nützlich. Durch das Hervortreten der theologischen Individualität des Verfassers, besonders im X. Kapitel, gewinnt seine Darstellung auch persönliches Interesse. Er betont hier wiederholt seinen, schon in früheren Abschnitten (vgl. hier 55, 703) den Traditionen gegenüber dargelegten Standpunkt. Es wird unbedingter Glaube gefordert für Wunderlegenden, die in fraglos gesunden Traditionen berichtet sind, die ihm an Glaubwürdigkeit mit dem Koran als gleichwertig gelten (47, 5). Die Schöpfung aus nichts sei ja selbst ein Wunder — so argumentiert er wiederholt (vgl. unten zu 55) —; der Glaube an sie zieht den an die Zulässigkeit anderer übernatürlicher, von Gott bewirkter Vorgänge nach sich. In diesem Sinne weist er die Zweifel des Muḥammed b. Zakarijjâ al-Râzî an den Prophetenwundern streng zurück (110). Obwohl er diese These zunächst nur auf die in Koran und gutem Ḥadîṯ festgestellten Erzählungen anwendet (43 unten), ist er auch harmlosen apokryphen Legenden gegenüber nicht von unbeugsamer Strenge, sofern sie die Grenzen des Möglichen und Zulässigen nicht überschreiten (47, 1).[1] Er legt

1) Er hatte schon früher (I, 4) konstatiert, daß selbst gelehrte Leute den gewinnsüchtigen Erzählern (مستأكلة القصّاص) viele vernunftwidrige Fabeln nachsprechen.

Digitized by Google

nicht viel Gewicht auf sie und möchte nicht, daß man sich mit ihrer Kritik und Erklärung viel beschäftige, da sie ja für das religiöse Leben nichts austragen und weder das Bekenntnis noch die Religionsübung normieren können (82, 6). Aber die Spötter wehrt er von ihnen ab. Man möge diese Legenden doch wenigstens anhören; damit vergebe man sich nichts (144, 1). Habe ja auch der Prophet gestattet, die von den Juden überlieferten Legenden ohne Skrupel zu tradieren (حدّثوا عن بنى اسرائيل 95, 8; nicht „ce qui est arrivé aux Israélites", Übers. 97. Zu dem Spruch vgl. REJ. XLIV, 64). Mit großer Entschiedenheit tritt er aber mehrfach gegen die zu seiner Zeit sehr verbreitete Bāṭinijja (157, 7) auf, namentlich gegen ihre Bestrebung, die Wundererzählungen in allegorischer Weise zu deuten; er wird nicht müde, solche Erklärungsmethode bei jeder Gelegenheit als Ketzerei an den Pranger zu stellen (23; 42, 6; 55, 12; 95, 3 v. u.; 112, 11). Dabei ist er jedoch selbst nicht frei von Rationalismus (33, 3 v. u.). Es ist gewiß interessant, zu erfahren, daß er zur Erklärung des Begriffs der Versuchung (Gen. 22) eine rationalistische Meinung anführt (64, 4 v. u.), die wir genau ebenso bei Maimūnī (Dalālat III, c. 24, ed. Munk p. נב[a]) wiederfinden.

Die Informationen des Verfassers gründen sich für die in den beiden Kapiteln behandelten Stoffe außer dem Koran und den Traditionen auf eine Übersetzung des A. T.s (ترجمة التوراة 26, 1; 61, 8), auf die Literatur der Prophetenlegenden (كتب اصحاب اخبار الانبياء 137, 3 v. u.), auf persische Historien (114 ult. 138, 4); auch auf persönliche Berichte von Reisenden (36, 7). Außer Wāḳidī, Ibn al-Kelbī, Ibn Isḥāḳ führt er häufig das Buch des Abū Ḥuḏejfa[1]) an; damit ist wohl das für biblische Legenden so oft zitierte Kitāb al-mubtada' des Isḥāḳ b. Biśr gemeint (Ḥ. Ch. nr. 10458). — Von Dichtern ist neben A'śā, wie in den vorhergehenden Kapiteln, zumeist Omejja b. Abi-l-Ṣalt für alte Legenden mit vielen umfangreichen Zitaten vertreten.

Der Herausgeber scheint die sich aus dem Zusammenhang leicht ergebenden Bemerkungen, mit welchen wir in unseren früheren Anzeigen zur Verbesserung seines Textes und der auch bei guten LAA. desselben vorkommenden Irrtümer seiner Übersetzung beitragen wollten, — wie aus dem vorliegenden Vorwort wieder ersichtlich ist —, recht ungnädig aufgenommen zu haben. Einige derselben hat er in den diesem III. Bande S. 215 ff. beigegebenen Additions et Corrections allerdings sich zu eigen gemacht, ja sogar zur Bekräftigung derselben, in einer sehr nach Treppenwitz aus-

1) Jāḳūt IV, 807 ult. ist حنيفة in حذيفة zu verbessern; das Zitat geht wohl auf das Futūḥ-Werk des A. Ḥ. zurück.

Digitized by Google

sehenden Weise, den Ref. auf einige vor der Hand liegende Stellen verwiesen, auf die er „aurait pu renvoyer". Aber der Herausgeber findet, daß die in den meisten Fällen ganz mühelose Herstellung der richtigen LAA., wie sie versucht wurde, ein gefahrvolles Unterfangen sei, und „les corrections les plus hardies" hervorrufe. Er macht nicht den Versuch, dies auch nur an einem Beispiel zu erweisen, so wie er auch zu übersehen scheint, daß ein großer Teil der Verbesserungen nicht den Stambuler Text betrifft, sondern verkehrte Übersetzungen, mit denen der Sinn desselben mißverstanden wurde. Es ist wirklich überflüssig, die selbstverständliche Erklärungsart „*d'une certaine école*" — wir können nicht ahnen, gegen welche Schule eigentlich diese Ironie gemünzt sein soll — gegenüber dem pietätvollen, freilich auch recht bequemen Kultus einer bösen Handschrift, zu verteidigen. Der vorliegende Teil enthält, trotz der Leichtigkeit seiner Prosa, wieder einige schwierige Einzelheiten, die der Abschreiber einfach als solche hinstellt, und für die er mit einem ehrlichen كذا في الاصل die Verantwortlichkeit ablehnt. Wir haben keine Neigung den Rätseln mit „corrections hardies" beizukommen. Auch wo ein solches Eingeständnis nicht beigefügt ist, werden dem Editor Aufgaben gestellt. Der Herausgeber hat auch in diesem Bande nicht unterlassen, den augenfälligen Absurditäten seines Kodex den blinden Gehorsam zu versagen und mit Textkorrekturen einzugreifen. Freilich auch an Stellen, wo die Nötigung dazu nicht vorgelegen hat. So z. B. muß 75, 6 das بنى des Textes bleiben, allerdings das vorhergehende وقيل als وقبل erkannt werden: „alle Propheten nach Ibrāhīm und vor den B. Isrā'īl". Die Übersetzung 77, 15 kann nicht gut bestehen. — Ebenso ist die von H. geforderte Einschiebung des فبنيا 91, 6 nach dem Vordersatz des Bedingungssatzes völlig überflüssig und ungeeignet. — Eine ganz unberechtigte Einschiebung hat er 154, 9 vorgenommen in der Erzählung vom Tode Alexanders d. Gr. Er giebt den von ihm ergänzten Text so: [درعا] فطرحت تحته الامة „la servante jeta sous lui une cotte de mailles". Aber von einer „servante" ist hier gar keine Rede. Das Verbum muß passivisch gelesen werden: فطُرِحت تحته لَامَةٌ; die Ergänzung hat wegzufallen. — Desgleichen sieht man nicht, warum 195, 10 das richtige وجمل شديد der Handschrift in وجمل verändert wurde; natürlich ist nicht von „un *chameau* robuste" (Übers. 197, 6) sondern von „starkem Angriff" die Rede.

Allerdings wäre auf der andern Seite vieles von den schlechten LAA. der Vorlage, oder der Art wie sie der Herausgeber aufgefaßt hat, zu heilen; dadurch ergeben sich häufig zugleich Änderungen

Digitized by Google

an der Übersetzung des Herrn H.[1]) — 21, 3 v. u. فشاعدنا وشاعد l. مَن قَبلنا يُقْضَى. — Das unverständliche, durch die Erklärung H.'s (Übers. 24 Anm. 3) durchaus nicht aufgeklärte دستين ist am besten als دستير zu verstehen. — 40, 5 وأُرِحْتَ l. وأُرْحْتَ. — 45, 6 حرفًا (Übers. changement) l. جرفا. — 46, 5 كما l. لمّا. — 50, 10 يعلمون به l. يعملون, also nicht „que ces gens connaissaient", sondern „an die sie sich in ihren Handlungen hielten". — 51, 4 بكسرهم Übers. 52, 19 „qu'en les brisant"; es liegt auf der Hand, daß بكسرهم zu lesen ist: „Abraham habe mit dem Ausdruck كسرهم فعله in der zitierten Koranstelle (21, 64) sich selbst gemeint". — 54, 10 آية ألوفا, das erstere Wort l. آنسة. — 55, penult. المجيزة der Zusammenhang zeigt, daß dies ein lapsus calami sein müsse, und erfordert an dieser Stelle ein Wort, das „Schöpfung", خلق, bedeutet. „Die Hervorbringung der Schöpfung (aus Nichts) ist dem Verstande ebenso unbegreiflich; wer also jene anerkennt, muß auch die Wunder anerkennen auf dem Wege der Analogie. Wer hingegen das Wunder leugnet, der leugnet zugleich die Schöpfung der Welt (aus nichts; vgl. dieselbe Motivierung 18, 1)". Zugleich ist ersichtlich, daß das als قاسيا niedergeschriebene und mit „qu'ils croient „*imperturbablement*" übersetzte Wort قياسًا gelesen werden muß. — 72, 5 رِدَّ اللهِ l. غِرَّ اللهُ, das Nomen kann hier nicht Objekt von دعا sein. — 73, 4 فندا l. فيدأ? — 73, 7 يُثْنَى l. يتلى. — 84 penult. يُسَمَّى l. يسعى. — 86, 5 في l. من. — 93 penult. ومجاورة بني اسرائيل („la protection des Israélites" 96, 7) l. ومجاوزة der Durchzug der B. I. durchs Meer. — 115, 12 l. عقوبةَ سُوءِ صنيعه. — 118, 2 أُخرى l. احدى eine der beiden Zerstörungen Jerusalems (vgl. 211, 5 احدى المرّتين الخ); dies war die erste. — 135, 9 والرهبانيّة. — 136, 8 المُقْعَد. — 142, 4. 5 مرعوبًا مُصَرَّعًا l. ملعونًا مَصُوعا. — 145, 10 اذ l. إذا.

1) Vgl. auch die Bemerkungen von D. S. Margoliouth in JRAS., 1904, 571—578.

Digitized by Google

147, 1 وعوّر l. وغوّر. — 152, 1 أنكرتُ l. أنكرتْ. — ibid. Z. 4 v. u. تجمعهم l. تجمعُهم. — 157, 6 أن ist zu streichen. — 159, 10 وافرح l. وافرِح. — 164, 9 على l. عن wie auch die Übers. voraussetzt. — 169, 4 للتخيم („les ruses" 172, 18) l. للتخير. — 185, 6 للجاشي. — 188, 9 nach ابرهة scheint الذي ausgefallen zu sein. — 192, 7 وانفسنا لك الفداء . . . . („nous t'appartenons ainsi que nos âmes, à toi de nous appeler" 193, 26); l. الفداء, natürlich ändert sich dabei die syntaktische Stellung von وانفسنا. — 193, 7 وهو l. وهم. — 195, 2 كالمعنى (conseil) l. كالمُعين. — 203, 9 فاختَرْ. — ibid. Z. 12 مُضرّط. — 208, 3 v. u. جَمْع.

Der Herausgeber möge uns gestatten, auch aus seiner Übersetzung einige Stellen hervorzuheben, an denen er nicht das richtige getroffen zu haben scheint. — 13, 12 das عمل des Textes (12, 3) ist mit „travail" nicht genau bestimmt; es ist hier speziell „gottwohlgefälliges, religiöses Tun". — 17, 6 „et de là vient" l. „zu diesen Dingen (die von den اهل النظر nicht anerkannt werden) gehört ferner"; ومنها (Text 15, 3) führt die oben 14, 3 v. u. begonnene Aufzählung (منها) fort. — 22, 22: „S'il y a encore des habitants sur la terre à cette époque-là, ces habitants dureront jusqu'aux temps prédits par les livres divins" u. s. w. soll den Textworten 21, 1 ff. entsprechen: فاذا جاز ان يسكن الى مثل هذا ساكن كان السكون الى ما وردت به كتب الله . . . وشاهدت القرون والامم أجوز „wenn es zulässig ist, daß man sich bei ähnlichen Anschauungen beruhige, so ist es doch um so eher zulässig, daß man sich bei den Nachrichten der göttlichen Bücher, und dem Zeugnisse der Generationen und Völker beruhige". Erst kurz vorher (15 penult.) hat der Verf. diesen Sprachgebrauch beobachten können. — 23, 2 على ما هو في حكمه (21, 7) ist nicht „placé sous sa domination" sondern „wovon dasselbe gilt". — 34, 4 „d'une valeur personnelle *moyenne*" اوسطهم (32, 2); richtig: „der ausgezeichnetste an Wert": كان من اوسط قومه اى من اشرفهم واحسبهم, LA. IX, 309, 4; dasselbe gilt von der „extraction médiocre" 39, 5 v. u. (اوسطهم نسبًا Text 37, 3 v. u.); vgl. de Goeje, Gloss. Tab. s. v. وسط. — 51, 13 „réservée par Dieu" u. s. w. Mit حتى (50, 2) beginnt die Apodosis des mit

Digitized by Google

لمّا eingeleiteten Vordersatzes. — 61, 6 „ce qui passa à l'égard de Sodom"; nicht فى حُكْم سـ' (59, 10), sondern حَكَم: der Richter von Sodom ist sprichwörtlich. — 67, 12 „car vous n'avez fait qu'accomplir *ma parole*", richtig: „ich zürne nicht (غير قالٍ) darüber, was ihr getan habt" (Text 65, 8). — 72, 19 „Tu fais de bel ouvrage, alors que tu es inscrit" u. s. w. Der richtige Sinn ist: „Du willst eine (schlechte) Tat begehen, während du bei Gott als Prophet eingeschrieben bist?" — 79, 12 تيامنوا (77, 2) ist nicht „ils se crurent sauvés" sondern: sie schlugen die Richtung nach rechts (oder nach dem Süden) ein. — ibid. Z. 20 „la fille de Kalamoun lui succéda" خالفه بنت كلمون; das kann خلف III nicht bedeuten; *Chālifa* (خالفة) kann hier nichts anderes sein als Eigenname einer Tochter des K., die ihren Vater in diesem Liede betrauert; sonst wird das Trauerlied einer nicht mit Namen bezeichneten Schwester des K. zugeschrieben (Ṯa'labī, 'Arā'is, Kairo 1312, 99, 6; Balawī I, 75, 10); im Vers an beiden Stellen نارا. — 83, 11. Manche Leute erklären das vorangehende Ḥadīṯ (wonach Chiḍr zu Ḏu-l-Ḳarnejn gesagt hätte: „Ich habe gesucht und du hast gefunden") „dans le sens que *son existence réelle* signifierait une science secrète que l'on recherche". Man muß den Text (80 ult.) so lesen: على معنى وجودِ حقيقةِ عِلمٍ الخ d. h. sie beziehen das „Finden" (der Quelle) auf das Finden der Wahrheit einer Wissenschaft. — 123, 23 sie schrieben nieder ما درس من التورية (119, 10) „was von der T. in Vergessenheit geraten war", nicht: „ce qu'ils lisaient dans le Pentateuque". — 154, 22 nicht „qui est *surnommé* Bahrân . . . . . *à cause* de sa haute dignité", sondern: „der erhob (سمّى) den Bahram zu der hohen Würde". — 188, 10 v. u. „je désirais te voir . . . . . j'aurais voulu que tu ne me demandasses pas tes chameaux et que tu abandonnes ta maison, qui est toute ta religion", ist völlig mißverstanden: „Ich hatte (früher) Gefallen an dir . . . . . nun aber wende ich mich ab. Du verlangst von mir deine Kamele und kümmerst dich nicht um dein (Gottes-)Haus, das doch deine Religion ist" (Text 187, 3 ff.).

I. Goldziher.

Digitized by Google

Bruno Meißner, Neuarabische Geschichten aus dem Iraq, gesammelt, übersetzt, herausgegeben und mit einem erweiterten Glossar versehen. (Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft V, 1.) Leipzig, J. C. Hinrichs, 1903. Mk. 10.—.

Der arabische Dialekt Babyloniens war bis vor wenigen Jahren der gelehrten Welt fast unbekannt geblieben. An Reisenden, welche in jener Gegend gewandert sind und sich monate- und jahrelang dort aufgehalten haben, hat es nicht gefehlt. Aber selbst ein Oppert, der sich doch in den drei Jahren seiner babylonischen Forschungen gewiß eine gute Kenntnis des Dialektes der Eingeborenen erworben hatte, hat sich nicht veranlaßt gesehen, mehr als einige dürftige Notizen, die diesen Dialekt betreffen, in sein großes Werk „Expédition en Mésopotamie“[1]) einzustreuen. Unter diesen Umständen ist Meißner's Verdienst, den arabischen Dialekt von Babylonien den Gelehrten Europas zugänglich gemacht zu haben, kaum hoch genug anzuschlagen.

Seinen „Sprichwörtern und Rätseln“ (Mitteilungen des Seminars für Orient. Sprachen zu Berlin, Abt. II[2]) Jg. IV 137—174) und seinen „Neuarabischen Gedichten“ (daselbst V 77—131; VI 57—125; VII 1—11) ließ Meißner die vorliegenden „Geschichten“ folgen, nicht nur an Umfang die bedeutendste, sondern auch für das praktische Studium die wichtigste der genannten Publikationen. Zur Einführung in die Sprache ist nichts geeigneter als solche zwanglose Prosa, die, ohne nach seltenen und entlegenen Ausdrücken und Konstruktionen zu haschen, meist ein treues Abbild der Umgangssprache des gewöhnlichen Volkes bietet.

Die Einleitung (SS. I—VI) beschäftigt sich mit dem Inhalt der Geschichten, Nachweisen von Quellen oder anderweitigem Vorkommen, Parallelen u. ä. V. Chauvin hat hier einige wichtige Notizen beigesteuert. Folkloristen von Fach werden diese Seiten besonders interessieren. S. V Z. 2 ist das Zitat aus Tantavy falsch. Anstatt p. 118 lese man p. 114.

Weiter folgt ein „Grammatischer Abriß“ (SS. VII—LV). Einem ersten Versuch, einen arabischen Dialekt grammatisch zu fixieren, müssen zahlreiche Mängel und Unvollkommenheiten anhaften, namentlich wenn man auf seine Erlernung nur die Mußestunden eines Jahres verwenden kann und keinen grammatisch geschulten Lehrer hat. Rašīd eč-Čālī, Meißner's Lehrer, bei dem auch ich nachmals Unterricht nahm, besitzt gewiß eine gute Kenntnis nicht nur seines eigenen Dialektes, sondern auch der benachbarten Dialekte und — in beschränkterem Maße freilich — des Hocharabischen. Auch beherrscht er mit verhältnismäßiger Sicherheit die Orthographie,

1) T. 1. 113 f. Paris 1863.
2) Im folgenden zitiert als: Mitt.

Digitized by Google

deren Eigentümlichkeiten (Meißner, Mitt. IV 138 ff.) man allerdings in Kauf nehmen muß. In der Erklärung von Texten und einzelnen Sätzen, wie sie dem Bedürfnis des europäischen Schülers angemessen ist, hat er mit der Zeit eine gewisse Übung erlangt, ohne sich jedoch zur Vollkommenheit durchzuringen. Dazu fehlt ihm die Kenntnis der grammatischen Terminologie und das feinere Gefühl, schwierigere grammatische Formen richtig zu zergliedern. Ihn systematisch Formen (z. B. Plurale oder Grundformen des Verbums) abzufragen, ist nicht rätlich. Man riskiert dabei imaginäre, bestenfalls schriftarabische Bildungen zu erhalten, und sollte deshalb solche abgefragte Formen, wenn man sie nicht anderweitig hört oder belegen kann, nur nach wiederholter Kontrolle als vollwertiges Sprachgut ansehen. Es sind das Erfahrungen, wie sie ähnlich wohl jeder europäische Gelehrte macht, der mit Kenntnis des klassischen Arabisch einen grammatisch noch nicht fixierten arabischen Dialekt in dieser Weise lernen will. Am meisten Wert haben natürlich solche Formen und Bildungen, die einem spontan entgegentreten. Es ist mir oft genug begegnet, daß Rašid nach mehreren Wochen eine abgefragte Form ganz anders angab als vorher, so daß es noch wiederholter Prüfung bedurfte, in einzelnen Fällen auch noch bedürfen wird, um volle Gewißheit zu erlangen. Zu Nutz und Frommen derjenigen, welche sich mit dem arabischen Dialekte von Babylonien zu beschäftigen gedenken, möchte ich einige Zusätze und Berichtigungen zu Meißner's Grundriß beifügen.

§ 1. Die Namen der arabischen Buchstaben lauten in der Aussprache des dortigen Dialektes: *ālif*, *bie*, *tie*, *ţie*, *ǧīm*, *čīm*, *ḥā*, *ḫā*, *dāl*, *ḏāl*, *rā*, *zie*, *sīn*, *šīn*, *ṣād*, *ḍād*, *ṭā*, *ẓā* (sprich *ḏā*), *ʿēn*, *ġēn*, *fie*, *qāf*, *kāf*, *gāf* *lāǧemī*, *mīm*, *nūn*, *uāu*, *hā*, *ǧē*.

§ 2. 1) Verdoppelung. Die Verdoppelung der Konsonanten bleibt in der Aussprache nur dann deutlich vernehmbar, wenn ein Vokal folgt. Im Auslaut oder vor folgendem Konsonanten wird sie regelmäßig aufgehoben, also *dīb* (etym. ذِبّ) „wirf hin", dagegen richtig *dībbą* „wirf ihn hin"; *ḍār* „schädlich", aber fem. *ḍārrą*.

2) Mouillierung. Die hier gegebene Regel kann ich nicht bestätigen. Die 5 Beispiele umschreibe ich *diel*, *zien*, *lielą*, *miez*, *teniet*. Sie sind nach dem unten zu § 4 d) und e) bemerkten zu erklären.

3) Palatalisierung. Die Palatalisierung der Konsonanten *k*, *q* und *g* zu *č* und *ǧ* unterbleibt auch, wenn ein Suffix mit Palatal angehängt wird, z. B. *čīl* „Essen", *čīl-kum*, aber fem. *kīl-čān* „euer Essen"; doch vgl. *unāčič* S. 80 Z. 4 u. a. — Zuweilen dient die Palatalisierung zur Differenzierung der Bedeutung, vgl. *ǧiǧēid* „er sitzt" (von قعد I.), dagegen *ǧiǧēid* „er weckt

Digitized by Google

auf" (IV. Stamm); *sĕkākîn* pl. von *sikkân* „Steuer (eines Schiffes), Weiche (der Eisenbahn)", dagegen *sĕčāčîn* pl. von *siččîna̱* „Messer"; *čîe̱* „wie" (mit Abfall des *-f*), dagegen *kîe̱f* „Befinden, Wohlbefinden"; *ǧísa̱m* „teilen" — *gísa̱m* „dividieren"; *má̱lič* (ملأك) „Engel" — *má̱lik* (ملك) „König". Ob übrigens der Unterschied ganz streng durchgeführt ist — namentlich bei den letzten beiden Beispielen — ist nicht völlig zweifellos. Hervorzuheben ist noch die Aussprache von *č* und *ǧ* als *t*, bez. *d* vor *s* und *z*, also *i̱ídsim* (st. *i̱íǧsim*) „er teilt"; *adzāḫâna̱* (st. *aǧzāḫâna̱*) „Apotheke"; *i̱ítsī* (st. *i̱íčsī*) „er bekleidet".

4) Assimilierung. *h* nach *ḥ* und ʾ wird leicht zu *ḥ*, z. B. *rûḥḥum* „ihr (eorum) Geist", für *rûḥ-hum*; *abîʾḥa̱* „ich verkaufe sie (eam)", für *abîʾha̱*.

8) Metathese. Zu den von Meißner hier und von Socin, Diwan aus Centralarabien III § 173 angeführten Beispielen gesellen sich noch: *u̱óšil* „Neige, letzter Rest einer Flüssigkeit in einem Gefäß", klass. شَوْل; *ṣídaf*, *ṣúfad* „Perlmutter"; لزق für زلق „ausgleiten"; *náʾal* für *laʾan* „verfluchen"; *náffaḍ* für *náḍḍaf* (kl. نظف) „reinigen".

§ 3. 1) a) h) Die Aussprache des Fatḥ als reines kurzes *e* ist im dortigen Dialekt, wenn sie überhaupt vorkommt, jedenfalls sehr selten. Die beiden Vokale des Wortes *sene* stehen dem ersten Vokal in *bá̱rid* „Kälte" ungleich näher, als etwa dem ersten *e* in „Schwester" nach süddeutscher Aussprache. Man wird deshalb besser tun, das Fatḥ auch in solchen Fällen durch *a̱*[1]) zu umschreiben, also *sá̱na̱* „Jahr", *ča̱bîr* „groß".

i) Umgekehrt wird in manchen Fällen bei zwei aufeinander folgenden *e* (*a̱*)-haltigen Silben der 2. Vokal in *i* oder *i̱* differenziert. So z. B. bei der Konjugation des II. Stammes. Man sagt wohl *čá̱ttaf* „er hat gefesselt", aber *čá̱ttifa̱t* „sie hat gefesselt", *čá̱ttifau̱*, *čá̱ttifa̱n* „sie haben gefesselt"; *sá̱llima̱t* (bez. *séllimet*) „sie hat sich empfohlen", Meißner, Mitt. IV 158. Ferner bei der 3. Sing. fem., wenn ein vokalisch anlautendes Suffix angehängt wird. Beispiele: *ḏá̱bba̱t* „sie warf weg", aber +*-a̱* („ihn") *ḏa̱bbíta̱* (oder wie Meißner umschreibt *ḏebbítäh*) S. 20 Z. 14; *aká̱la̱t* „sie hat gegessen", aber +*-a̱* *aka̱líta̱* (S. 56 Z. 4), dagegen +*-na̱* („uns") *akalá̱tna̱* (nach Meißner's Umschreibung *akalétnā*) daselbst.

b) a) Vgl. auch § 5 d. Auslautendes *-ā* wird in der Umgangssprache fast durchweg zu *-a̱* verkürzt, einerlei ob es klass. ـَا oder ـَى entspricht. Man sagt also *bâb-ha̱* „ihr Tor" (بابها),

1) Es empfiehlt sich, die zur Unterscheidung der Vokalnuancen dienenden Zeichen unter die Vokalbuchstaben zu setzen, um den Raum darüber für Quantitäts- und Akzentzeichen frei zu halten.

Digitized by Google

ʾáṣa̤ „Stock“ (عَصًا); *i̯írḍa̤* „er stimmt zu“ (يَرضَى). Sogar auslautendes ـآء wird in dieser Weise verkürzt, z. B. *ḥámra̤* „rot“ (fem., حمرآء), *ʾášа̤* „Abendessen“ (عشآء). Wo aber langes *ā* in Prosa scheinbar auslautet, ist ein virtuelles, meist unhörbares *-h* am Schluß anzunehmen, z. B. *ṣḁlâh* „Gebet“, *misḥâh* „Spaten“, *ʾabâh* „Mantel“ (عَبَآءة). Bei *allâh* wird die 2. Silbe öfters, namentlich in Zusammensetzungen, verkürzt: *ʾAbdḁ́lla̤*, kl. *ʾAbdu'llâhi*; *u̯ḁ́lla̤* „bei Gott“; *i̯âlla̤* „los!, vorwärts!, dann“. Werden dem auslautenden *-a̤* Suffixe angehängt, so erscheint der ursprüngliche Vokal in voller Reinheit wieder, z. B. *ʾašâk* „dein Abendessen“; *ʾaṣâh* „sein Stock“. Was die einsilbigen Wörter anlangt, so ist folgendes zu bemerken.

i̯ā (Vokativpartikel) kann verkürzt werden, wenn es mit der 1. Silbe des folgenden Wortes zu einer geschlossenen Silbe vereinigt wird, z. B. *i̯ā Ĕmḥámma̤d* wird *i̯a̤mḥámma̤d*; *i̯ā Ĕšnân*: *i̯a̤šnân*, dagegen *i̯ā ʾÁlī*.

lā in der Bedeutung „nein“ wird meist *la'* ausgesprochen, wenigstens wenn nichts weiter folgt. In der Bedeutung „nicht“ (prohibitiv) behält es seine Länge fast immer, dagegen können die Vokale in *lā* — *u̯alā* „weder — noch“ unter ähnlichen Verhältnissen wie *i̯ā* verkürzt werden, z. B. *lḁššḁ́ṭṭ* (= *lā 'l-šaṭṭ*) *īrûb u̯ḁlalgáḥba̤ tĕtûb* „der Strom gefriert nicht, und die Hure bekehrt sich nicht“.

mā bleibt meist unverändert; die Verkürzung ist selten (s. § 5 c). Über kl. مآء = *mo̯i̯* s. § 4 c.

2) b) b) Daß *ī* vor Labialen dunkler (*ȳ*) ausgesprochen werde, trifft nicht zu. In *ḏib* „Wolf“, *líf* „Bast“, *rîma̤* „junge Gazelle“ z. B. lautet das *ī* ganz rein. Die dunklere Aussprache in *ḍaʾȳf* ist vielmehr durch das vorhergehende ʾ bewirkt.

3) a) d) „Hochzeit“ heißt im dortigen Dialekt *ʾḁ́rĭs*. Daß der 1. Vokal als Ḍamm aufzufassen sei, glaube ich nicht. Vielmehr wird das Wort trotz des Bedeutungsunterschiedes kl. عِرْس entsprechen.

b) b) *sôr* „Stadtmauer“ erinnere ich mich nicht, je gehört zu haben, sondern nur *sûr*. In *ṣôra̤* „Bild“ hat der vorhergehende emphatische Laut die Verdumpfung bewirkt.

§ 4. Die Diphthonge *a̯u* und *e̯i* haben sich, mit Ausnahme der unter b) erwähnten Fälle, höchstens in klassizierender Aussprache erhalten. Die regelrechte Vertretung für klass. *a̯u* ist sonst *ō̯u* oder einfach *ō*. Für kl. *a̯i* tritt entweder *ī̯e* (vgl. schon

Digitized by Google

oben zu § 2, 2), oder *ā̤*, selten reines *ē* ein. Ganz scharf abgegrenzte Regeln lassen sich noch nicht aufstellen, zumal da hier offenbar auch individuelle Verschiedenheiten der Aussprache mitspielen. Im allgemeinen herrscht nach *b*, *t*, *ṯ*, *ǧ*, *č*, *d*, *ḏ*, *z*, *s*, *š*, *f*, *k*, *g*, *l*, *m*, *n* der helle Diphthong *i͜e*, nach *r*, sowie nach Hauch- und emphatischen Lauten *ā̤*. Beispiele: *bî͜eḍa̤* „Ei", *bi͜eṭâr* „Tierarzt", *ti͜es* „Bock", *ǧî͜eš* „Heer", *čî͜ela̤* „Pulverladung, Schuß", *dî͜en* „Schuld, Anleihe", *ḏî͜el*[1]) „Schwanz", *zi͜etûn* „Ölbaum", *sîef* „Schwert", *šî͜eḫ* „Stammesoberhaupt", *kî͜ef* „(Wohl-)Befinden", *gî͜eḍ* „Sommer", *lî͜eṭ* „Löwe", *mî͜el* „Neigung, Schiefe", *nî͜eča̤* „Coitus". Dagegen *ḥâ̤l* „Kraft", *ḫâ̤l* „Rosse", *Ĕmrâ̤šid* Dem. v. *Múršid*, *ṣâ̤f* „Sommer", *ḍâ̤f* „Gast", *ṭâ̤f* „Traum", *ʒâ̤n* „Auge, Quelle", *ṙâ̤b* „Unsichtbarkeit", *hâ̤l* „Kardamon".

Erhalten geblieben ist *a͜i* in *a͜ima̤n* „rechts" und *a͜isa̤r* „links", zu *ê͜i* geworden in *fê͜i* „Schatten" und *šê͜i* „Sache" (§ 5 e). Als reines *ê* erscheint es vor *-i̤a̤* (kl. ـَى) z. B. *riǧlêi̤a̤* „meine beiden Füße" (dagegen *riǧlî͜ek* „deine beiden Füße" u. s. w.), *ʒalêi̤a* „gegen mich" (dagegen *ʒalî͜ek* „gegen dich" u. s. w.).

Vgl. auch *râ̤t* (kl. *ra'a͜ita*) „du hast gesehen"; *ṳên* „wo"; *sa͜uṳâ̤t* (kl. *sa͜uṳa͜ita*) „du hast getan". Das *ā̤* in diesen und ähnlichen Formen hat vielfach einen Klang nach *ō̤* hin.

§ 5. d) Die Neigung zur Verkürzung auslautender langer Vokale beschränkt sich auf *-ā*, worüber das Nötige oben zu § 3, 1, b) a) bemerkt ist. Dagegen erhält sich das *-ī* z. B. in *kitâ̤bti* „du (f.) hast geschrieben" und das *-ū* z. B. in *gûmū* „steht (m.) auf!" recht deutlich.

i) Der Übergang des Imperfekt-Präfixes *i̤ĕ-* in *ī* muß nach dem zu § 7 a) zu bemerkenden beurteilt werden.

§ 6. a) Kurze Vokale fallen auch dann meist aus, wenn ein verdoppelter Konsonant vorhergeht und eine betonte Silbe folgt, z. B. *ša͜uúfnī* „zeig mir!", aber *ša͜ufûnī* (für *ša͜uṳufûnī*) „zeigt mir!".

b) Der Fall, daß 2 aufeinander folgende offene Silben mit kurzen oder kürzesten Vokalen zu einer geschlossenen zusammengezogen werden, ist nahezu Regel; man sagt also viel häufiger *i̤itlágga̤* „er begegnet" als *i̤ĕtĕlágga̤* u. a.

Zu erwähnen ist am besten gleich hier, daß anlautendes Alif

---

1) Socin's Notiz (Diwan III § 88 e), der als Eigentümlichkeit der Delêm (genauer *Dĕlî͜em*, *Idlî͜em*) die Aussprache *ḏîĕl*, *lîĕṭ* angibt, ist richtig. Meißner (Mitt. IV 139 Anm. 1) hat festgestellt, daß die Bewohner von Kuâriš großenteils zu den Maʒâmira̤ und Dĕlî͜em gehören. — Der Diphthong *i͜e* findet sich in der maltesischen Imâle wieder; auch fehlt es in unserem Dialekt nicht an Analogien zu einigen der Ausnahmeerscheinungen, die Stumme Maltes. Studien (= Lpz. semit. Studien I 4) § 16 beschreibt.

Digitized by Google

+ unbetontem Vokal in manchen Wörtern ausfallen kann, z. B. *sâs* „Grundlage" neben *asâs*; *bū* neben *abū* „Vater"; *ḫuu̯ân* „Brüder" für kl. *iḫu̯ân*; *ḫau̯ât* „Schwestern" neben *aḫau̯ât*; *i̯ímma̯* „Imame" neben *ai̯ímma̯*; *ḥámar* „rot" neben *aḥámar* (= *áḥmar*, s. unten zu § 7 e); *háli* „meine Angehörigen" neben *aháli* (kl. *áhli*); *Ḥáma̯d* = *Áḥma̯d* (die anzunehmende Zwischenform *Aḥáma̯d* kann ich allerdings nicht belegen!).

§ 7. a) Die Prothese eines Vokals vor anlautenden offenen Silben mit kurzen oder kürzesten Vokalen ist überaus beliebt, nicht nur beim Verbum, sondern auch beim Nomen. Der ursprüngliche Vokal fällt dann aus. Einige weitere Beispiele: *ĭktá̯la̯t* „sie hat geschlagen"; *ĭtgûl* „sie sagt", *ĭgûl* (für *i̯i̯gûl*, dieses wieder für *i̯i̯égûl*) „er sagt"; *ĕmhúrtī* (für *mŭhúrtī*) „meine Stute"; *ĭgrú̯nful* „Nelke" (für *gu̯rú̯nful*); *ĭǧbâl* „Berge" (für *ǧibâl*); *ĕḥdûd* „Grenzen" (für *ḥudûd*); *ĕhdûm* „Kleider" (für *hudûm*); *ĕḫdíe̯d* Dim. v. *ḫadd* „Wange"; *ĭ̯ṣboi̯* Dem. v. *ṣíbī* „junger Mann"; *ŏ̯ḍlûʾă* „Rippen (für *ḍúlûʾă*); *ĭzlíma̯* „Mann" (Nomen unitatis von *zílim*). So schnell, wie diese prothetischen Vokale erscheinen, können sie auch in der zusammenhängenden Rede verschlungen werden, wenn das vorhergehende Wort auf einen Vokal ausgeht, z. B. *hîa̯‿tgûl* „sie sagt"; *haṣboi̯ân* „o ihr jungen Männer".

c) Die Regel, daß ʾ einen Hilfsvokal braucht, beschränkt sich auf Silbenschluß und Auslaut. Der Hilfsvokal ist nicht immer *ă*, sondern auch dumpfes *o̯*, namentlich hinter *iʾ* und *o̯ʾ*. Auslautendes *-aʾ* bedarf keines Hilfsvokals, z. B. *sá̯baʾ* „Löwe", dagegen ist schon *-ăʾ* kaum ohne Hilfsvokal zu artikulieren, also *gâʾă* „Erde".

d) Wenn wirklich Aussprachen wie *aṣî(a)ḥ* und *tĕbê(a)ḍ* vorkommen, können sie nur individuell sein; den furtiven Vokal habe ich in diesen Fällen nie gehört, sondern nur *aṣêḥ* und *ĭtbîḍ*.

e) Die Einfügung eines betonten *-á-* nach dem 1. Radikal, wenn dieser ein Hauchlaut ist, findet sich nicht nur beim Imperfekt des I. Stammes, sondern auch bei der Nominalbildung, namentlich in der Form *áfʾal*, z. B. *aḥámar* „rot" für kl. *áḥmar*; *aḫáḍar* „grün"; *aʾáu̯ar* „einäugig", wofür man dann auch *ʾáu̯ar* hört, wie *ḥámar* für *aḥámar*. Hierzu gehört auch *hála̯* für *áhlan* „willkommen" (die Zwischenstufen kann ich nicht belegen, doch vgl. oben *aháli*, *háli*).

§ 8. Die Akzentregeln hat Meißner im allgemeinen richtig angegeben. Nur zu den Ausnahmen noch einige Bemerkungen. e) Eine Betonung *i̯iftéhim* oder auch mit schwebendem Ton *i̯íftéhim* bezweifele ich; wenn aber *minhézim*, *ninḥáda̯r* wirklich vorkommt, dürfte die Verschiebung des Tones durch den Hauchlaut veranlaßt worden sein. Namentlich hat ʾ mit kurzem Vokal die Neigung, in Wörtern, die nur kurze Vokale haben, den Ton an sich zu ziehen. Man hört sogar *ṭaláʾ* „er ist hinausgegangen" und *i̯ṭláʾ* „geh hinaus!" für *ṭálaʾ* und *í̯ṭlaʾ*. Die unter f) angegebene Beobachtung kann

Digitized by Google

ich nicht bestätigen, da Formen wie *išrabī*, *išrabū*, *išraben* in Prosa so gut wie nicht vorkommen (vielmehr *išírbi*, *išírbū*, *išírbạn*, s. § 59 a und § 60 b und die Bemerkungen dazu).

§ 10. c) Dem m. *haḏōlāk* „illi" entspricht als f. *haḏannîč* „illae".

§ 11. *aiḥū* (S. 88, 10), *aiiâhū*, *iâhū* (f. *-hī*, pl. m. *-hum*, f. *-hin*) sind substantivisch und werden namentlich dann gebraucht, wenn das Nomen schon vorher genannt war.

§ 14. c) „niemand" im Akk. *mâ—áḥad*, z. B. *mâ liqạ áḥad* „er fand niemanden"; in prohibitiven Sätzen heißt „niemand" *láḥad*.

§ 21. *raiiûg* „Frühstück", mit Tešdîd, gehört also zu § 24 d.

§ 22. a) Doch wohl *mīrâr*, *emrâr*, Dem. v. *murr*. Ebenso ist

§ 24. a) *šílib* „ungeschälter Reis" ohne Tešdîd anzusetzen, wie Meißner im Glossar richtig hat.

b) *šiḥḥât* „Streichhölzer" wird im dortigen Dialekt mit ċ geschrieben. Das Wort ist also wohl durch fremde Vermittlung importiert worden.

§ 26. d) und f) Über die Verkürzung der Endung in den beiden Femininformen فَعْلَى und فَعْلَة ist schon oben zu § 3, 1 a) b) gesprochen worden. Man sagt also *kúbrạ* „(die) größere", *dínịạ* „Welt", *ʔímnạ* „(die) Rechte", *ʔísrạ* „(die) Linke"; *ḥáḍrạ* „(die) Grüne", *sóuḍạ* „(die) Schwarze", *ʕóurạ* „(die) Einäugige", *fúnsạ* „eine mit eingedrückter Nase", *ḍárḍạ* „eine Zahnlose" u. s. w.

§ 29. c) „Maulbeerbaum" ist *tâṭịạ*. *tâṭ* „Maulbeeren", n. u. *tâṭạ*; Syn. *túki*, n. u. *tukîịạ*.

§ 33. b) Die Dualendung ist regelrecht *-ịen*, f. *-tien* auszusprechen.

n) Die Formen *úmarā* „Fürsten" und *ʔúsarā* „Gefangene" sind klassizierend. Von *ɣezîr* „Minister" notierte ich *uzárạ*, wonach vielleicht auch die ersten beiden Wörter ausgesprochen werden müßten.

p) Anm. *. Die Form *erǧâlạ* „Ehemänner" ist sicher; sie findet sich bei Meißner (S. 62, 9) selbst und anderwärts.

§ 38. c) Auch bei anderen Wörtern wird auslautendes *-h* (= urspr. *t*) im Stat. constr. wieder zu *-t*, z. B. *mišḥâh* „Spaten", aber *mišḥât Ḥsien* „der Spaten Ḥsien's".

§ 41. a) Bei den Possessivsuffixen liegt die Sache z. T. einfacher als Meißner angibt. Das Suffix der 3. Sing. m. lautet bei konsonantisch auslautenden Wörten *-ạh* (wofür gewöhnlich bloßes *-ạ* ausgesprochen wird), einerlei ob die vorhergehende Silbe *a-*, *u-* oder *i-*haltig ist. Das Suffix der 3. Sing. f. und dasjenige der 1. Plur. lauten in Prosa durchweg *-hạ*, bez. *-nạ*, nur in Gedichten von streng gefestigtem Metrum (Ḥousât und Ḥouráb) *-hā*, bez. *-nā*. Das Suffix der 1. Sing. lautet *-i* nach Konsonanten, *-ị* nach *ā*, *-ịi* nach *ī*, und *-ịạ* nach anderen Vokalen. Noch einige Beispiele: *mâlạ* „sein Eigentum"; *mâlhạ* „ihr Eigentum"; *mânnạ* (für *mâlnạ*)

Digitized by Google

„unser Eigentum"; *ʒaṣâh* „sein Stock" (von *ʒáṣa*); *dinîâk* „deine Welt"; *ṛadâhum* „ihr (eorum) Mittagessen"; *ʒoḇûîi* „meine Mäntel".

c) Neben der klassizierenden Aussprache *ɣóledi* „mein Sohn" ist noch das häufigere *ulídi* zu erwähnen.

d) Von *ab* und *aḥ* sind noch weitere Formen belegt. 1. Pers. Sing. außer *abûîa* auch *abûî* und *ábi*; Vokativ im uneigentlichen Sinne (eventuell sogar zum eigenen Sohn gesagt!) *îâba*, auch *îaîâbg* (vgl. *îaîúmmą* „Mutter", Meißner, Mitt. IV 173); neben *abûh* auch *abâh* „sein Vater"; *abâhą* „ihr Vater". *aḥûîą*, *aḥûî*, *áḥi* „mein Bruder". Pl. *úḥuą*, wovon *aḥûti* „meine Brüder", *uḥuóthą* „ihre (Sing. f.) Brüder": anderer Plural *ḫuɣûn*; *îą ḫaɣûîi* „meine Brüder".

e) Auch für die Anhängung der Possessivsuffixe gilt das, was oben zu § 38 c) über alle Wörter auf *-h* bemerkt worden ist, also *ṣalâtą* „sein Gebet"; *ʒabâti* „mein Mantel"; *mishâtak* „dein Spaten". Neben *ʒaṣâh* „sein Stock" kommt auch *ʒaṣâtą* vor, also Metaplasmus von عَصًا in عَصَاتُهُ.

§ 43. a) *fárid* ist unbestimmter Artikel (vgl. § 14 b), nicht nur für den Sing., sondern auch für den Plural, z. B. *fard oulâd* „des enfants"; *farid ɣáḥid* (so, verkürzt aus *ɣâḥid*, öfter) „quidam"; *farid ɣáḥdą* „quaedam (Sing.)". Ein Femininum von *fárid* wird in solchen Verbindungen nicht gebildet.[1]) Das adjektivische Zahlwort für „einer" ist *ɣáḥid*, f. *ɣáḥdą*. „Der Eine — der Andere" *ɣáḥid — ɣáḥid*. „Es war absolut niemand darin": *lâ bîhą áḥad ɣalâ máḥûd*.

Wenn *ehdâʒaš* st. *eḥdâʒaš* (vgl. § 1) nicht bloß individuell nachlässige Aussprache ist, liegt ein sehr merkwürdiger Lautübergang vor. Übrigens tritt in *sąḇʒatâʒaš*, *tisʒatâʒaš*, und noch mehr in *arbaʒtâʒaš*, das erste ʒ sehr zurück.

13 heißt *telâtâʒaš*. Noch einige Beispiele für benannte Zahlen: *tálta_grûš* „3 Piaster"; *tálţ_iîâm* „3 Tage"; *sit noubât* „6 Mal"; *sítta_grûš* „6 Piaster"; *sábʒat_ídraʒ* „7 Ellen"; *tímąna_grûš* „8 Piaster"; *tímąn_muţâîą* „8 Esel"; *tímąnt_ídraʒ* „8 Ellen"; *ʒáširt_iîâm* „10 Tage".

200 *mitîn*; 100 000 *mît_alf*. Eine sehr große Zahl ist *ḫok* (nach Belot 100 Milliarden).

§ 44. a) Als Ordinalzahl für 11. nannte mir Rašîd *ḥâdiš*. Existiert diese Form wirklich?

§ 45. Neben *rúbaʒ* ist pers. *čârak* „$^1/_4$" in Gebrauch, namentlich in Zeitangaben: *čârak sâʒa* „eine Viertelstunde".

§ 47. a) 25) *mědâir* wird fast nur verdoppelt gebraucht. Der Unterschied scheint darin zu bestehen, daß einfaches *mědâir*

1) *fárdą*, pl. *čfrâd* bedeutet 1. „Hinterbacken"; 2. „Wagschale" (Meißner, Mitt. IV 168); 3. „eine Abteilung des Doppelsackes".

Digitized by Google

bedeutet „innerhalb eines Raumes ringsherum“ (so S. 82, 7 nach Meißner's Übersetzung), doppeltes *mĕdâir* dagegen „außen herum“ (so z. B. Meißner, Mitt. V 124 Anm. 6).

b) 2) *liʿand* und *liiạmm* bedeuten beide „nach — hin, zu“.

Zu den Listen der Präpositionen und präpositionalen Ausdrücke ließen sich etwa noch hinzufügen: *bâṭin* „innerhalb“; *ḥauâli* „neben“; *ǧirîb* „nahebei“; *kĕrâmạt* „zu Gefallen, für“; *makân* „an Stelle“; *ṙáṣban ʿala, biċiâd* „trotz“; *ĭbṭôl* „gegenüber, neben“ (Meißner, Mitt. V 102 Anm. 4); *min bĕdâl* „an Stelle von“ (S. 86, 9; 88, 18 u. a.); *min ḥâṭ* „wegen“; *min dûn* „anstatt“; *min ʿọ́nd, min iạ́mm* „von — weg“; *ʿala šân* „wegen, in Sachen“; *ʿala mûǧib* „wegen“; *ṙâd min* „jenseits, hinter“ u. s. w.

§ 48. Adverbia.

3) *šidĕʿáuạ* heißt nicht schlechtweg „warum?“, sondern hat immer einen Nebensinn, z. B. „warum so bald?, warum so lange?, warum so spät?“. Andere Verbindungen mit *eš*: *ešbạʿệd* „wie weit?“; *eškúbrạ* „wie groß (bez. klein) ist er!“ (S. 54, 19); *ĕšḥáddạ* „was kann er (mir tun)!, was fällt ihm ein?“.

4) „gestern“ vielmehr *ilbârḥạ* (z. B. S. 60, 2; 64, 17 u. Glossar); *lie͜ltilbârḥạ* „gestern nacht“; selten *ámĭs* „gestern“, *au͜ual ámĭs* „vorgestern“.

13) *ʿạ́gubbâċir* „übermorgen“; *minnāu͜ṙâdī* „künftighin“.

14) „vielleicht“ auch *bạ́lċạt*; anstatt mit *ċ* auch mit *k* geschrieben, z. B. *bélken* S. 14, 3.

15) *béli* und *náʿam* (mit Frageton) werden auch verwendet, um einen Fragesteller zur Wiederholung einer nicht verstandenen Frage zu veranlassen. — *ĕmbạ́lạ* „doch, o doch!“ drückt den Widerspruch gegen eine von anderer Seite ausgesprochene Verneinung aus (franz. *si*), z. B. „*ânī mâ ʿọndī flûs*“. „*ĕmbạ́lạ*“ „Ich habe kein Geld“. „Doch! (du hast welches)“.

22) *ḥậl* auch „laut, kräftig, derb“.

29) *sûạ* auch „ebenfalls, ebenso“; „zusammen, gemeinschaftlich“ auch pers. *bạrabạ́r*.

34) *iā ʿộu͜n* „o daß doch!“, daneben *iā rật* (vgl. Fleischer, Kleinere Schriften I 468); *ʿalau͜uâh* dgl., aber wohl nur dichterisch.

41) *ċạm* „wie viele?“. Wenn der gezählte Gegenstand schon genannt oder bekannt ist, muß *uạ́ḥid*, f. *uạ́ḥdạ* hinzugefügt werden.

47) Zur Negation *mā* vgl. auch Formen wie *mâhū* „nicht er“; *míhī* (Sing.), *míhin* (Plur.) „nicht sie“.

50) *minnâh* „von hier“, oft auch im Sinne von „hier“ gebraucht.

58) „wohin?“ genauer *liu͜ên*; „woher?“ *ĭmnîe͜n*.

60) *iâllạ* „los! auf! vorwärts!“, abgeschwächt „dann“ im Nachsatze.

61) „wann?“ *iêmithạ, uêmithạ*.

63) *iau͜âš* bedeutet im dortigen Dialekt nur „halt!“. „langsam“ ist *ʿala kie͜fī* (*kie͜fak* usw.); dagegen *ĭbkie͜fī* „nach meinem Belieben“.

Digitized by Google

64) *i̯êzī* (vgl. auch § 78 h). Die herkömmliche Ableitung dieses Wortes von جزى (s. zuletzt Vollers, Lit. Centralblatt 1904 Sp. 136) ist aus äußeren und inneren Gründen schwierig. Aus *i̯íǵzī* würde im dortigen Dialekt *i̯ídzī*, und selbst wenn man annehmen wollte, daß aus einem anderen Dialekte, der *ǵ* wie *i̯* ausspricht, *i̯êzī* eingedrungen sein könnte, bleibt noch der Bedeutungsunterschied „er belohnt" anstatt „er genügt". Belegt sind außer *i̯êzī* (mit Suff. *i̯ēzînī*) auch fem. *tîe̯zī*, Part. IV. (?) *mîe̯zī* „genügend".

§ 49. Konjunktionen.

3) und 4) „oder" in der Doppelfrage auch *lôu̯ — lôu̯*: *lôu̯ tšîlnī lôu̯ ašîlak* „willst du mich tragen oder soll ich dich tragen?" S. 38, 23. In der Doppelfrage „willst du das und das tun oder nicht?" heißt „oder" *lôu̯*, und das Verbum wird wiederholt. So S. 56, 16: *tĕšarfûnha̯ lōu̯ mâ tĕšarfûnha̯* „kennt ihr sie oder (kennt ihr sie) nicht?"; vgl. aber Z. 20: *tĕšarfûnha̯ au̯lâ* in gleicher Bedeutung.

b 2) *lôu̯* mit *ínna* zu *lôu̯nn-* verschmolzen, belegt: *lôu̯nnak šá̯mĭs* „wenn du eine Sonne wärest", Meißner, Mitt. IV 158.

3) Zu den verschiedenen Ausdrücken für „weil" ist hinzuzufügen *kôu̯na̯n*, wohl aus *kau̯n 'an* (vgl. kl. *likaun*) entstanden.

4) „damit" auch *tahálla̯*, *mahálla̯*; sogar pleonastisch mit *ḥáttā*, z. B. *mahálla̯ lumman īnāmûn ḥáttā i̯ĕbūgûnhum* „damit sie sie, wenn sie schlafen würden, beraubten". Sehr beliebt ist die Umschreibung mit *magṣûd* „Zweck, Absicht".

7) *mā ṭôl*, im Nominalsatz mit pronominalem Subjekt: *mā ṭônna̯* (für *ṭôlna̯*) *bhaddâr* „so lange wir in diesem Hause (sind)", Meißner, Mitt. V 126 Nr. 3.

8) Zu *bášad mā*, *šá̯gŭb mā* „nachdem" gesellt sich *ĕḫlâf mā* in gleicher Bedeutung, z. B. S. 56, 17. Häufiger wohl noch als *ǵiddâm mā* ist *gá̯bŭl mâ* „bevor". Ferner *ĭbdâl mā* „anstatt daß"; *míṭĭl mā*, *ĭšlôu̯n mā* „wie auch immer"; *bêš* oder *ĭškíṭĕr mā čân* „wie viel (wie wenig) es auch sei". Schließlich dient *mā* allein auch zur Einleitung komparativer Sätze, z. B. *áḥsan mâ hûa̯ i̯íǵĕšo̯d* „besser als daß er aufweckt".

§ 56. Zwischen h) und i) sind einige Beispiele des IX. Stammes anzuführen: *eḥmárr* „erröten"; *iḫḍárr* „grünen"; *iṣfárr* „gelb werden". Die Bildung ist also regelmäßig.

§ 57. a) Die Afformative des Perfekts habe ich z. T. mit etwas abweichender Vokalisation gehört:

	Singular	Plural
3. m.	—	*-au̯*
3. f.	*-a̯t*	*-a̯n*
2. m.	*-ĭt* (*-i̯t*, *-o̯t*)	*-tū*
2. f.	*-tī*	*-ta̯n*
1.	*-ĭt* (*-i̯t*, *-o̯t*)	*-na̯*

Digitized by Google

b) Die hier gegebene Regel beruht auf richtiger Beobachtung, müßte aber ausdrücklich auf die 3. Plur. m. und f. und die 3. Sing. f. beschränkt werden, also *ĕšrúbau̯* (m.), *ĕšrúba̯n* (f.) „sie tranken"; *ĕšrúba̯t* „sie trank". Diese 3 Formen haben im I. Stamme regelmäßig einen Vorsatzvokal, der natürlich hinter einem Endvokal des vorhergehenden Wortes in der zusammenhängenden Rede wieder verschwindet. (Vgl. oben zu § 7 a.) Dagegen *šarábīt* „ich trank, du (m.) trankst".

§ 58. a) Auch vor den unbetonten Imperfekt-Präfixen *i̯ĕ-*, *tĕ-*, *nĕ-* erscheint meist ein Vorsatzvokal. Das *ĕ* der Präfixe fällt aus. Die Präfixe *i̯ĕ-*, *tĕ-*, *nĕ-* werden angewendet:

1. in den Stämmen II, III, V und VI (§ 63 b; 64; 66 b; 67; doch vgl. unten);
2. bei den vierradikaligen Verben (§ 79);
3. bei den „aufgesprengten" Formen (§ 59 a);
4. bei den Verben mediae geminatae, sowie mediae *u̯* und *i̯*;
5. bei den Verben primae ʒ, *ḥ* und *h*, wenn sie in der unter g) und h) beschriebenen Weise konjugiert werden. Diese Art der Bildung ist jedenfalls bei ʒ die üblichere; sie findet sich auch bei Verben primae *ḫ* und *r*, z. B. *īḫádim* „er dient". Da der ganze Unterschied zwischen diesen Formen und dem II. Stamm in dem Fehlen des Tešdid beruht, sind sie in der Tat oft nicht leicht von Formen des II. Stammes zu unterscheiden. Was die von Meißner gegebenen Beispiele anbelangt, so sind *īḥáṭṭub* „er sammelt Holz" und *īhábbiš* „er stößt Körner" wohl sicher als II. Stämme, *īhárif* „er läuft" wohl als I. Stamm zu betrachten. Bei der Wurzel حسب scheint I. und II. Stamm in nahezu gleicher Bedeutung vorzuliegen, also *īḥásib* oder *īḥássib* „er rechnet". Über die beiden anderen Beispiele wage ich kein Urteil.

Da die Formen *i̯áʒ(a)mī* und *i̯áʒ(a)fū* später in § 77 nicht mehr erwähnt werden, mögen sie gleich hier besprochen werden. *i̯ó̯ʒo̯mī* (wie ich lieber umschreiben möchte) ist IV. Stamm, bedeutet also zunächst „er blendet". Der Imperativ liegt vor S. 64, 32 und zwar ganz regelmäßig *áʒ(a)mī*; das Impf. Meißner, Mitt. V 90 in dem Verse *to̯ʒo̯mī ʒuiûnī utĕrikk ḥâli ḫífit*, der so zu übersetzen wäre: „daß du meine Augen blind machtest, und meine Kraft schwach würde, fürchtete ich". Rašid selbst zog später die Lesung *to̯ʒo̯ma̯* (I. Stamm) vor, wonach also mit Meißner zu übersetzen: „daß meine Augen erblinden" u. s. w. — Geschichten S. 58 ZZ. 11 und 29 steht *áʒ(a)fū*, dazwischen aber, Z. 15, *áʒ(a)fī* in gleicher Bedeutung „ich werde verzeihen". Hier wechselt also I. und IV. Stamm ohne Bedeutungsunterschied.

§ 63. a) In der 3. Plur und der 3. Sing. Fem. erhält der 2. Radikal im II. Stamme den Vokal *i*. Meißner bietet richtig *séllimet* „sie grüßte"; danach auch *čáttifau̯*, *čáttifa̯n* „sie fesselten"; vgl. oben zu § 3, 1 a) i).

Digitized by Google

d) Das Präfix des Partizips vom II. und III. Stamm hat meist einen prothetischen Vokal, z. B. *Ēmḥámmaḍ.*

§ 66. b) Betr. der Zusammenziehung der Präfixe *i̯ětĕ-*, *tětĕ-* und *nětĕ-* zu *i̯ít-*, *tít-* und *nít-* im Imperfekt des V. und VI. Stammes vgl. oben zu § 6 b.

§ 76. i) Zu *kân*, *čân*: *ikûn*, *itkûn* u. s. w. dient auch zur Umschreibung von „müssen" in Verbindungen wie: *ilzášą kil i̯ôum ikûn i̯sír ḥâḍir issâ̆a bissíttą* „das Abendbrot muß alle Tage um 6 Uhr fertig sein". Eigentümlich ist folgender Gebrauch: *ġimáẓǫt ṭelâtą ųárbĕa i̯ekûnhin* (!) *sąbĕa* „wenn ich 3 und 4 addiere, ist das Resultat 7".

Ein Beispiel einer IX. Form eines Verbums mediae *ų* bietet *ituą́ll* „er wurde schwindlig", Part. *mituą́ll* „schwindlig".

§ 77. d) Die Endungen des Perfekts bei den Verben tertiae infirmae möchte ich lieber so angeben:

	Singular	Plural
3. m.	*-ą*	*-ąu*
3. f.	*-ąt*	*-ąn*
2. m.	*-i̯ĕt*; *-ât*	*-i̯ĕtū*; *-âtū*
2. f.	*-i̯ĕti*; *-âti*	*-i̯ĕtąn*; *-âtąn*
1.	*-i̯ĕt*; *-ât*	*-i̯ĕną*; *-âną*

Die Aussprache mit *â* anstatt *i̯ĕ* tritt ein hinter Hauchlauten, emphatischen Lauten, sowie *r*, *l*, *m*; vgl. oben zu § 4. Selbstverständlich gilt das Gleiche auch für die 1. und 2. Personen der Verba mediae geminatae (§ 71 b 3).

i) Für *māšiɣĭn* Pl. m. von *mâši* „gehend" hört man fast ausschließlich *māšin*.

§ 78. e) *árā* ist zunächst 1. Sing. Impf. und kommt so wirklich vor in dem Sprichwort *lā árą_lġírīd ųąlalġírīd i̯ĕrâni* „ich sehe den Affen nicht, und der Affe sieht mich nicht". Aber auch in der von Meißner angegebenen Bedeutung finden wir *árā* S. 94 Z. 5: *árā ṭâf* „er sah einen Traum". Meißner scheint dies als Metathese für *rá'ā* zu erklären, was angesichts der von ihm § 2, 8 angeführten und von mir (s. oben) vermehrten Beispiele recht wohl möglich ist. Denkbar wäre auch, daß der IV. Stamm mit der Bedeutung des I. vorliegt (das Umgekehrte beobachten wir bei *ṭála*[2] „herausgehen", aber auch transitiv „herausbringen"). *rąt* im Parallelismus mit *šífit* findet sich in dem Sprichwort *ŕánam mā šífit baẍărûr mā rąt* „Hast du (noch) keine Schafe gesehen, hast du (noch) keinen (Schaf-)Mist erblickt?" Über die Verwendung von *i̯a rąt* im Sinne von kl. *laita* s. oben zu § 48, 34.

k) Für *ṭuâ'iḏ*, wenn VI. Form, ist zu lesen *ṭuâi̯ąy*; so auch S. 26, 6, wo *ṭuâi̯ąy* steht. Die I. Form kommt gleichfalls vor: *ṭui̯ą* „du spähst aus", wahrscheinlich auch von der III. *ṭuâi̯ą* in derselben Bedeutung.

l) Die Verba mediae *ų* und tertiae infirmae bilden das Perfekt

Digitized by Google

folgendermaßen: *šûa̯* „er briet", *šûa̯t* „sie briet", *šuu̯â̯t* „du (m.) brietest, ich briet" u. s. w.

Impf. *i̯íšu̯ī* „er brät", dagegen *i̯ísu̯a̯* „er ist wert" (شَوَى, aber سَوِىَ, vgl. § 77 f.).

II. Stamm regelmäßig *sau̯u̯a̯* „er tat"; *sau̯u̯a̯t* „sie tat"; *sau̯u̯â̯t* „du (m.) tatest, ich tat" u. s. w. Impf. *īsau̯u̯î* „er tut" u. s. w.

III. Stamm nicht belegt; *nâu̯ī* Mitt. V 92 f. Anm. 9 könnte der Form nach Imperativ III sein, ist aber Part. I.

VI. Stamm: *tĕsāu̯â̯tū* S. 66, 10 „ihr seid gleich geworden".

VIII. Stamm: *i̯ístu̯ī* S. 78, 5 „(die Speise) wird gar"; *místu̯ī* „gar" daselbst Z. 4.

m) Von dem Verbum حيى ist auch der IV. Stamm belegt: *áḥi̯au̯* „sie haben belebt, kuriert"; Part. *má̯ḥī* (für *má̯ḥi̯ī*, welche Form als Männername gebräuchlich ist).

§ 79. Zu *tá̯ri̯aʒ* als Quadriliterum mit *i̯* als 3. Radikal gesellt sich *má̯zi̯a̯r*, II. *tĕmá̯zi̯a̯r* „(an seinen Fesseln) rütteln"; mit *u̯* an 3. Stelle: *ǧá̯lu̯aḥ* „über etwas springen", 1. Sing. *ǧa̯lu̯áḥīt*.

§ 80. a) Auch vor den Verbalsuffixen wird auslautendes *-ā*, das in der gewöhnlichen Aussprache zu *-a̯* verkürzt war, wiederhergestellt, vgl. oben zu § 3, 1 b) a).

c) und d) Daß die Endung der 3. Sing. Fem. *-a̯t* vor vokalisch anlautendem Suffix einen *i*-Vokal (statt *a̯*) bekommt, ist oben zu § 3, 1 a) i) bemerkt und mit einigen Beispielen belegt worden. Anstatt *ḥaḍḍaréta̯* „sie brachte ihn herbei" möchte ich deshalb lieber *ḥaḍḍaríta̯* sagen. S. 20 Z. 9 steht *u̯udfenétäh* „und sie begrub ihn", S. 22 Z. 15 *u̯udfinétäh*; richtiger dürfte *u̯udfa̯níta̯* sein. Demgemäß ist die Form *šū̯êtäh* für „sie briet es" sehr auffällig; S. 62 Z. 23 steht *šū̯îtäh* in gleicher Bedeutung. Sollte nicht beides in *šuu̯íta̯* zu ändern sein? *šuu̯â̯ta̯* (wie ich umschreibe) könnte nur bedeuten: „ich habe (bez. du, m., hast) ihn gebraten". Umgekehrt kann

e) *(e)ṙlub(í)täh* nicht bedeuten „ich habe ihn besiegt" (dies vielmehr *ṙalábta̯*), sondern „sie hat ihn besiegt".

Die vorstehenden Berichtigungen und Zusätze, die sich übrigens, wie man sieht, z. T. aus Meißner's Material selbst ergeben haben, wollen und können nicht erschöpfend sein. Gleichwohl glaubte ich sie nicht unterdrücken zu sollen, damit Sprachforscher, die künftig etwa das Land bereisen, ihre Arbeiten auf möglichst breiter Grundfläche aufbauen können.

An den „grammatischen Abriß" reihen sich 4 Seiten Tabellen von Paradigmen und 3 Seiten „Verbesserungen", die sich fast ausschließlich auf Druckfehler beziehen. Dann folgt noch eine kurze Einleitung, die unter anderem über die Personen Aufschluß gibt, von denen Meißner die Erzählungen hat. Die meisten stammen direkt von Rašīd; niedergeschrieben hat dieser alle. Die Seiten 2

Digitized by Google

bis 101 enthalten die Erzählungen selbst, 55 an Zahl. Mit vollem Recht hat sich Meißner auf die Wiedergabe des Textes in Transkription und die Übersetzung beschränkt. Bei der Transkription würde ich vieles einzelne etwas anders wiedergeben; was aber die Übersetzung betrifft, so beweist sie, daß ihr Urheber die Sprache, soweit nötig, sich vollkommen zu eigen gemacht hat. Um dem Anfänger noch ein paar Steine des Anstoßes aus dem Wege zu räumen, sei es gestattet, auch zu diesem Teile des Buches einige Bemerkungen anzuschließen.

S. 2 Z. 6 u. ff. *gáḍbạt ʒádạs* besser „eine Handvoll Linsen"; vgl. Glossar. — Z. 31 *u'ágaʒ* (ohne Tešdîd) „und ich werde hinfallen".

S. 4 ZZ. 1 u. 2. *ạnḥádir*, *u̯ạnḥádir*. — Z. 16 *i̯íštạṙil* und *lahálạ*.

S. 5 Z. 1 für „das Wasser" besser „eine Pfütze" (*ʒabârạ*, vgl. Glossar).

S. 6 Z. 14 fehlt *išlôu̯n* zwischen *gâl* und *errâi̯*; vgl. S. 18, 27; 28, 12 u. a.

S. 8 Z. 16 vermute ich statt *afarʒaṭ*, das Meißner selbst im Glossar als zweifelhaft bezeichnet, *afárrọʒ*. فرع II. bedeutet allerdings speziell „das Haupt entblößen".

S. 10 Z. 6. *uʒandi (u)gu̯âde* „ich soll eine schlechte Frau haben?" ist wohl etwas frei übersetzt für „bei mir soll es Kuppelei geben?"

S. 14 Z. 26 f. Die Worte *áǧī iḏā íǧā umâ iǧâš* sind trotz der Übersetzung und nachfolgenden Erklärung unverständlich. Man lese *áǧī u̯a'iḏā íǧạ mâ‿iǧâš* „ich werde kommen, und wenn er kommt, kommt er nicht". Das *-š* am Schluß ist ägyptisierend.

S. 16 Z. 27 lies *i̯âllạ i̯âḫiḏ izlímạ*. — Z. 35 *bilʒášạ*.

S. 24 Z. 16. *u̯iǧĕʒádau*; nicht *u̯igĕʒádau̯*? — Z. 38. *šettimétäh*; nicht *šạttạmítạ*?

S. 26 Z. 4. *i̯irhamûn u̯īi̯âhum* u. Z. 5 *tírham u̯īi̯âi*. Meißner übersetzt „stimmen sie mit ihnen überein" und „(wenn) du mit mir übereinstimmst". Im Glossar gibt er „übereinstimmen, sich anschließen", aber mit Fragezeichen. Dieses ist wohlberechtigt, denn der Stamm رهم bedeutet sonst „wiehern" (vgl. Socin, Diwan III § 173) und bildet sein Impf. *i̯írhim*. Etwa *i̯irḫamûn*, *tírḫam*? رخم „être doux, agréable" (Belot), aber aus dem dortigen Dialekt sonst nicht bekannt. Zur Not würde man an رحم denken können, aber die Präposition *u̯îi̯ạ* spricht dagegen. Non liquet.

S. 32 Z. 41 besser *uǧạ́ssimau̯* oder *u̯udsímau̯* (I. Stamm, für *u̯uǧsímau̯*).

S. 36 Z. 20. *selémet*; lies *sạlạ́mĭt*.

S. 38 ZZ. 17 f. Die Worte *šâg‿läh mâ šâg‿lī ettešrîǧ ḥyss eddu̯âlī u̯innaḫîl (i)bHît*, welche Meißner so übersetzt: „er liebt und ich liebe nicht den Osten, sondern das Geräusch der Schöpf-

Digitized by Google

räder und die Palmen von Hit", sind schwierig; „sondern" steht nicht da, und es wäre doch auch im Arabischen ganz unentbehrlich. Für *šâg* gibt Meißner im Glossar die Bedeutung „angenehm, lieb sein"; beruht diese noch auf einer anderen Stelle? Für gewöhnlich bedeutet kl. شاق I. „mit Sehnsucht erfüllen". Etwa: „das Rauschen der Schöpfräder und der Palmen in Hit hat ihm — nicht mir — Sehnsucht zum Stromabwärtsziehen eingeflößt"? *tešrîǧ* bedeutet nicht schlechthin „Osten", sondern das „Stromabwärtsziehen". — Z. 19. *i̯ĕtĕḍommed bîčen* „euch für tüchtig hält"; das Glossar bietet *ḍmd* V „verbunden sein (?)". Besser wohl „sich verlassen auf". — Z. 20. *udîm.*

S. 40 Z. 27. Für *ʾadalen* lies *ʾáddalạn* „sie erholten sich".

S. 48 Z. 27. Die Worte *u̯ei̯ílbes (u)hdûm nisu̯ân* „und er möge Frauenkleider anziehen" sind in der Übersetzung ausgefallen; sie sind auch belanglos. — Z. 40. Ist die III. Form *(e)m'ā'i̯ĕsîn* gesichert? Sonst heißt „verzweifeln" *ai̯i̯ạs* (II. Stamm).

S. 54 Z. 2. Für *essinn* lies *esnîn.* — Z. 7 lies statt *i̯ĕʾ(á)maläh* den Imperativ *o̯ʾó̯mlạ*; in diesem und dem letzten Wort der Zeile (*tĕʾ(á)maläh*) hat Meißner das Suffix der 3. Sing. masc. deutlich als *-ạ* gehört, obwohl die vorhergehende Silbe ein reines *a* enthält; vgl. S. XXVIII Anmm. * und **.

S. 57 Z. 5 lies „sobald" statt „bevor".

S. 58 Z. 24. *ḥau̯âlạ*, besser „Wechsel" (so auch Glossar), „Check" als „Schuldschein". — Z. 34. *ataḥázzạm* „ich will mich gürten". — Z. 40. Für *naʾáset* lies *naʾʾásit* (II.) „ich bin schläfrig geworden".

S. 64 Z. 26 lies *âmarau̯.* — Z. 27 wohl *laḥágti ʾalêi̯ạ*, also eigentlich „du bist mir nachgelaufen" (und hast mir keine Ruhe gelassen, bis ich die Dummheit ausführte). — Z. 32. Für *tu̯áǧǧaʾ(a)* wohl *tu̯ágga*ʾ „(oder) laß (auf ihn Unglück) fallen".

S. 68 Z. 17. Für *uṣô(u)mâh* lies *uṣôu̯mạ* „und sein Fasten". — ZZ. 27 f. Für *du̯âšič* lies *du̯âšiǧ*; vgl. Glossar und Meißner, Mitt. IV 148. — Z. 32 lies *ǧau̯u̯âhạ* statt *gau̯u̯ah.*

S. 72 ZZ. 18 u. 19 lies *i̯íltạfit* statt *i̯íltafet.* — Z. 21. *aḥýrrĕmäh* ist eine Unform; dafür entweder *aḥạ́rmạ* (aus *aḥạ́rrima*, II.) oder (?) *aḥị́rmạ* (IV.). — Z. 25 lies *ʾalhalḥâl.*

S. 76 Z. 11 lies *uhâḏạ* statt *uḫâḏa.* Ob die letzten 3 Worte nicht besser zu übersetzen wären „Und das verstand Behlûl (aus dem ff)"?

S. 78 Z. 13. Statt *minhu* lies *mínnạ* („von ihm"). — Z. 27. *ṭou̯bạ́zit* (1. Sing.), dagegen *ṭôu̯bạzạt* 3. Sing. f. Z. 18. — Z. 28 lies *unšạ́dit* für *unšẹ́det.*

S. 80 Z. 18. *lilḥafâr* „für das Begräbnis"? Ich vermute *lilḥaffâr* „für den Totengräber".

S. 84 Z. 24 lies *ušarábit* „und ich trank" statt *u̯ušrub(e)t.* — Z. 29 lies *ḫamstáʾaš.*

Digitized by Google

S. 86 Z. 5. *ḥáǧlạ* gemäß dem Glossar „der weiße Ring, der unten um den Pferdefuß herumläuft". Aber wie soll dann zu konstruieren sein? Offenbar ist *ḥáǧlạ* Fem. von *áḥǧal*, *aḥáǧal* und bedeutet „mit weißen Ringen um die Hufe", sowie das vorhergehende *ṣábḥạ* Fem. zu *áṣbaḥ* ist. — Z. 32 lies *náf(u)ṭ* für *nuf(u)ṭ*; auch im Glossar zu verbessern. Richtig dagegen Mitt. IV 163.

S. 94 ZZ. 6 f. *ʾala‿lkutrê(i)n* zu übersetzen „auf beiden Seiten"; darnach auch im Glossar zu ändern, wo *kut(ä)r* fragend mit „Reihe" übersetzt ist. — Z. 7. *(e)mṭabbaqe min marmar* und Z. 9 *u̯åmṭabbaq* (so!) *bimarmar*. Natürlich ist *mármar* etymologisch = *μάρμαρος* (s. Vollers, ZDMG. 51, 304 Nr. 177); es bedeutet im dortigen Dialekt fast jeden natürlichen Stein (vgl. auch Glossar), namentlich Basalt und Diorit, aber gerade nicht das, was wir Marmor nennen (dies vielmehr = *nûrạ*, vgl. Meißner, Mitt. IV 145 Anm. 2). — Z. 28. *ʾasânā* ist mir unklar. Meißner übersetzt frei „ich bitte dich"; im Glossar gibt er *ʾasā* „es ist möglich, daß" (also kl. عَسَى أَن).

S. 96 Z. 11 lies *eḥḍẹ́rnī* statt *aḥḍarnī* „sei bei mir!" — Z. 25 lies *ḫašš* statt *ḥašš*. Danach ist auch im Glossar *ḥašš* Impf. *i̯ĕḥišš* „eintreten" zu verbessern in *ḫašš*, Impf. *ĭḫúšš*.

S. 100 Z. 26. *ǧîr* nicht „Pech", sondern „Asphalt", vgl. Glossar u. a.

Die SS. 102—111 enthalten Exkurse über landwirtschaftliche Dinge, Hochzeit, Männer- und Frauennamen, Schimpfreden u. s. w., im ganzen ein sehr wertvolles Material.

S. 105 Z. 12 lies „Ärmel" für „Schwanz"; was unter dem „Ärmel des Schöpfeimers" zu verstehen sei, ist im Glossar richtig erklärt. — Z. 27 lies „um seinen Rücken" ((*i*)*bḍahrah*) statt „um seine Brust".

S. 109 Z. 21 Nr. 39 lies *ʾAbbûd*. — Die Schimpfworte Nrr. 3 und 4 sind mir nicht klar geworden.

Die letzten 37 Seiten des Buches enthalten ein Glossar, das außer dem Wortschatz der Geschichten auch noch die im gewöhnlichen Leben am häufigsten vorkommenden Wörter berücksichtigt. Auch hier hat Meißner Pionierarbeit geleistet, für die wir ihm Dank schulden, und wenn wir auch hier unter dem vielen Treffenden einiges wenige als unhaltbar ausscheiden müssen, so kann dies dem Wert seiner Arbeit keinen Abbruch tun.

S. 112 a. Für *iǧlyṙ* „Ärmelweste" lies *ïčlyṙ*.

S. 113 b. Für *bärṭûm* (?) „Lippe" lies *bịrṭụm*.

S. 114 b. Für (*i*)*bgär* „durchlöchern" lies *búgạr*?

S. 115 a. Für *binn* „Kaffeebohnen" lies „gestoßener Kaffee".

S. 115 b. (*e*)*tṙâr*. Über die recht verwickelten Maß-, Gewichts- und Währungsverhältnisse verbreitet sich der K. und K. Konsul Rappaport (Berichte der K. und K. Konsular-Ämter über das Jahr 1900. Bd. XII 9. Asien-Türkei-Bagdad, auch als Beilage zu der Wochenschrift „Das Handels-Museum" erschienen; die Gewichte SS. 23 f.). Danach wiegt z. B. das *ĭtṙâr* für Getreide und

Digitized by Google

Datteln in Bagdad 2000 kg, das *ĭtṙâr* für Getreide in Baṣra etwa 1600 kg u. s. w. — *tĕfúga̤* „Flinte", ohne Tešdîd.

S. 118 b. Für *(i)ḥṣed* lies *ḥáṣad.*

S. 120 b. *ḫašš* bedeutet „eintreten"; sollte die von Meißner angegebene Bedeutung „mit den Fußspangen klirren" nicht auf Verwechselung mit *ḥass*, *iḥíss* beruhen?

S. 121 a. Für *ḫâm* „Leinwand" lies „Kattun" (richtig übersetzt S. 69, 10 „Kattunzeug").

S. 121 b. *da̤ḫḫân* „Rauch", mit Tešdîd.

S. 124 a. Für *reḍaʒ(a)* (?) „säugen" lies *ríḍaʒ* „saugen".

S. 126 b. Für *srsḫ* V. lies *srsḥ* II.

S. 127 b. Für *sâṭ* lies *ṣâṭ* „mit dem Löffel umrühren" (richtig Meißner, Mitt. IV 153).

S. 128 b. *šârib* wird fast nur im Plural gebraucht: *šṳârib* „Schnurrbart". — Für *šefellah* lies *šĕfá̤llaḥ* „Kaper" (richtig Meißner, Mitt. IV 169 No. 73).

S. 130 a. Für *ṣabar* (?) lies *ṣúbar*; in der folgenden Zeile VIII statt VII. — *ṣabaṙ* „färben" dürfte gleichfalls mit *u*, also *ṣúbaṙ* zu lesen sein.

S. 130 b. *ṣúfan* bedeutet zunächst „schweigen, unbeweglich sein". — *ṣánnaʒ* auch „ausstaffieren", vgl. S. 24, 2.

S. 132 a. Für *ṭoḫan*, *tiṭḫan* „mahlen" lies *ṭáḥan*, *tíṭḥan.* — *ṭárfa̤* „Tamariske", nicht „Terebinthe". — *ṭárma̤* besser „Galerie" statt „Balkon", vgl. Socin, Diwan III Glossar.

S. 133 a. Für *ʒaṭ(a)g* (?) „Zweig mit Datteln" lies *ʒó̤ṭiǧ.*

S. 134 a. *ʒaḍâm* „Knochen" ist Plur. Der Sing. *ʒáḍŭm.*

S. 134 b. *ʒaǧîǧ* „Koralle"; sicher? *ʒagîg* ist ein Edelstein, angeblich mit wunderbaren Eigenschaften, wahrscheinlich Achat. „Korallen" *merǧân*, n. u. *-a̤.*

S. 136 a. *ṙazal* „spinnen"; eine „strickende" Araberin erinnere ich mich nicht gesehen zu haben.

S. 137 a. Das Fragezeichen hinter *afrâr* „Deserteur" kann gestrichen werden.

S. 137 b. *fílĭs* ist Rechnungsmünze für $2^1/_2$ Para (so richtig Meißner, Mitt. IV 159). — Für *fenâr* lies *féna̤r* „Papierlaterne, Lampion". — *fānûs* gewöhnliche Laterne mit gläsernen Scheiben. — Für *funṭîsa̤* lies *funṭîla̤* („Rüssel des Schweines und des Elefanten)"; Demin. *ĭfnie̤ṭîla̤* Meißner, Mitt. IV 171 Nr. 77. *fuṭîs* bedeutet „Aas" — *fîna̤* ist das gewöhnliche Wort für *fie̤s*, *fie̤sa̤* „türkische Kappe"; *ṭarbûš* ist eine hohe kegelförmige Mütze.

S. 138 a. *qabaṙlī* „Hinterlader"; Mitt. V 127 Nr. 1 „Vorderlader". Was ist richtig?

S. 138 b. *gírna̤* die Hälfte des Doppelsackes (*ʒó̤dil*).

S. 140 a. *kúba̤r* „Kapernstrauch", ohne Tešdîd.

S. 140 b. *kedîš* „unedel" (Pferd); *kedîša̤* „Mähre". — *kd̲b* II. „als Lügner hinstellen". — Für *kurê(i)ṭ* lies *kirrá̤ṭ* (mit Tešdîd) „Schnittlauch".

Digitized by Google

S. 141 a. *c̀effiiạ* auch „Taschentuch".

S. 141 b. *(i)lbâs* 1. „arabische Hosen"; 2. „europäische Unterbeinkleider".

S. 142 a. *laḥam* „essen" ist auch mir sehr zweifelhaft. Es gibt ein *láḥam* (auch IV. *álḥam* soll gebräuchlich sein) „befestigen, fest verbinden".

S. 143 b. *mólla̤* ist auch der Elementarlehrer, bei dem die Kinder Lesen und Schreiben lernen.

S. 144 a. *néšle* „Schnupfen", nicht „Husten" (*gáḥḥa̤*).

S. 146 b. Für *néfaḥ* (?) „anblasen" lies *núfaḥ*. — Für *nifeḍ* (?) „sich entledigen" lies *núfaḍ*.

S. 145 b. *hédeb* „Wimper", nicht „Augenlid" (*ǧífen*). — Für *haff* „schnell zuschlagen (?)" lies „werfen (z. B. mit einem Stein); abschlagen (den Kopf, so S. 48, 37)".

S. 147 b. *u̯ld* V. bedeutet „gebären wollen, kreißen" (kl. IV.); für „gebären" wird fast ausschließlich *ǧâb* gesagt; s. S. 84, 22 f., wo der Unterschied deutlich erkennbar ist. — Für *u̯âlam* „gegenüberstehen (?)" lies „begegnen; passen (Kleid)".

Durch seine neuarabischen Arbeiten hat Meißner ein weites Gebiet linguistisch erschlossen. Der Dialekt, den sein hingebender Fleiß uns zugänglich gemacht hat, herrscht — wenn man geringfügige Unterschiede außer Betracht läßt — von der Mündung des Šaṭṭ el-ʿArab bis nach Tidmūr. Man kann die Stadt der Zenobia als Sprachgrenze zwischen syrischem und euphratensischem Arabisch betrachten; gehört wird dort beides; dagegen ist Ḳarjatên schon entschieden syrisch. Assyriologen, die nach den Stätten ihres besonderen Forschungsgebietes zu wandern beabsichtigen, kann es nicht warm genug empfohlen werden, auch den modernen Sprachen jener Gegenden ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden, durch emsiges Weitersammeln und Weiterforschen die Kenntnis der östlichen arabischen Dialekte zu vertiefen und so das von Meißner begonnene Werk zu vollenden.

F. H. Weißbach.

Küchler, Friedrich, Beiträge zur Kenntnis der Assyrisch-Babylonischen Medizin. Texte mit Umschrift, Übersetzung und Kommentar. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1904. VII, 154 Ss., XX Tfln, 4°. (Assyriologische Bibliothek hsg. von F. Delitzsch u. P. Haupt, Bd. XVIII.) M. 28,50.

Diese unter der Mitwirkung seines Lehrers Jensen zustande gekommene vortreffliche Arbeit Küchler's hat uns erstmals in zuverlässiger Weise mit einer bisher noch so gut wie unbearbeiteten, besonders schwierigen Gattung der babylonischen Literatur bekannt

Digitized by Google

gemacht, den Texten medizinischen Inhalts. Wie bei jeder neuen Textgattung, so galt es auch hier, und zwar im Hinblick auf die zahlreichen vorkommenden technischen Termini in ganz besonderem Maße, die der neuen Textart eigentümliche Ausdrucksweise, Schreibart, Ideogrammverwendung u. s. w. erstmals sicher zu stellen. Das ist Küchler, unter der Beihilfe von Jensen, in der Hauptsache ausgezeichnet gelungen, so daß es, nachdem nun einmal diese erste Bresche glücklich geschlagen ist, von jetzt an nicht mehr allzu schwer fallen kann, die zahlreichen weiteren noch unveröffentlichten Texte medizinischen Inhalts, die das Britische Museum birgt oder die der dankbare Boden Babylonien-Assyriens noch hergeben wird, mit Erfolg in Angriff zu nehmen. Abgesehen von der äußerst exakten sprachlichen Bearbeitung der Texte, wobei insbesondere auch die Identifizierung zahlreicher babylonischer Pflanzennamen mit entsprechenden aramäischen hervorzuheben ist, hat Küchler aber auch für das sachliche Verständis dieser Texte mancherlei geleistet. Hierbei war ihm, wie er selbst in der Vorrede hervorhebt, von großem Werte die Beratung durch den bekannten Mediko-Historiker Baron von Oefele.

Damit beim Lobe aber auch der Tadel nicht fehle, so seien namentlich einige Äußerlichkeiten an Küchler's Arbeit gerügt, die leicht hätten vermieden werden können, wodurch dann besonders auch die bequeme Benutzung der Publikation nicht unbeträchtlich gewonnen hätte. So empfinde ich es bei der Transkription der Texte unliebsam, daß die Zeichen *u*, *ú* — *šu*, *šú* — *ša*, *šá* — *aš*, *áš* u. s. w. nicht durch die üblichen Akzente unterschieden werden; umgekehrt hätte Küchler gerade in der Beibehaltung des akzentuierten *í* statt *e* der Gewohnheit seines Lehrers Jensen nicht folgen sollen. — Im Kommentar werden mehrfach sei es von Küchler, sei es von Jensen Erörterungen gegeben, die sich fast ebenso schon bei Jensen in Keilinschriftl. Bibl. VI 1 finden. In der Regel wird hierbei zwar auf diesen letzteren Ort verwiesen; öfter fehlt aber auch der Hinweis, was ich nicht für methodisch richtig halte. — Der verhängnisvollste Fehler in solchen methodischen Dingen ist aber m. E. darin begangen, daß der Verf. im Kommentar bei der Besprechung eines einzelnen bemerkenswerten Wortes oder einer Redewendung es vielfach unterlassen hat, die sämtlichen Stellen zu notieren, an denen dieses Wort, diese Wendung in seinen Texten nochmals vorkommt, und daß er auch bei den im übrigen ja sehr dankenswerten Registern dies nicht nachgeholt hat, hier vielmehr auch bei den Pflanzennamen in der Regel immer nur die Stelle anführt, an denen sie zufällig erstmals in seinen Texten begegnen. Wie schön hätte hier der viele weiße Raum dazu verwendet werden können, sei es in dem einen Falle sämtliche Stellen anzuführen und dies durch ein Sternchen oder sonstwie zu kennzeichnen, sei es bei besonders häufig vorkommenden Namen ein „u. ö." oder ähnlich hinzuzufügen.

Digitized by Google

Das sind freilich, wie gesagt, im Grunde Äußerlichkeiten, die ich eigentlich nur darum rüge, weil ich den Wert der Arbeit ihrem Inhalte nach sehr hoch einschätze. Gerade weil die Arbeit es mir besonders wert ist, gebe ich im folgenden nun auch noch eine längere Liste von Bemerkungen zu Einzelstellen, teils ergänzender, teils berichtigender Art. Doch bemerke ich ausdrücklich, daß ich hierbei die ausführliche und sehr lehrreiche Besprechung des Küchler'schen Buches von Meißner in den Gött. Gel. Anz. 1904, Nr. 9, S. 739—757 als bekannt voraussetze und darum schon von Meißner Ausgesprochenes, von dem auch mir selbst manches, namentlich soweit es Angaben aus den neueren Bänden der Cun. Texts betrifft, aufgestoßen war, nicht abermals vorbringe.

K. 191 etc. Spalte I. Z. 1. Zu den Ausführungen über den senkrechten Keil am Anfang eines Abschnittes wäre noch hinzuzufügen, daß von den Babyloniern solche durch einen senkrechten Keil eingeführten Sätze, sei es wie hier Krankheitsfälle, sei es wie anderwärts Omina oder Vokabularangaben, als Namen (*šumu*) aufgefaßt wurden, vor die man, ebenso wie vor Eigennamen, den senkrechten Keil (eigentlich die Ziffer 1) setzte. Die Richtigkeit dieser Auffassung lehrt, worauf schon Hunger, Becherwahrs. 68 auf meine Anregung hin aufmerksam gemacht hat, besonders deutlich der Brief 83-1-18, 10 (Harper, Letters V Nr. 519), wo in Rev. 1 durch *šu-mu an-ni-u* „dieser Name" auf ein unmittelbar vorhergehendes, durch den senkrechten Keil eingeleitetes astrologisches Omen Bezug genommen wird. Darum bedeutet auch das bekannte *MU* in den Unterschriften nicht ohne weiteres „Zeile", sondern zunächst *šumu* „Name"; und nur, insofern derartige „Namen" z. B. in Vokabularien, in Ominatafeln, auch in Hymnen (wo aber die Setzung des Keils nicht üblich ist) in der Regel — aber durchaus nicht immer — bloß eine Zeile einnehmen, kann man *MU* (*šumu*) allenfalls auch durch „Zeile" widergeben.

marāṣu „krank sein". Ich möchte bei dieser Gelegenheit der Vermutung Ausdruck geben, daß שמרג in der Panammu-Inschrift Z. 16 eine Šafel-Form zu מרג, altaram. für späteres מרע = מרץ darstellt: שמרג · וגם · מת · אבי · פנמו „es wurde krank und starb auch mein Vater Panammu".

Z. 4. Zu (*giš*) *MÀ . TU* = *makurru* wäre noch die auch von Jensen in KB VI 1, 533 f. nicht berücksichtigte Stelle II R 54, 26 ab [(*dingir*) *GIŠ . MÀ*] . *TU* = *Sin ša ma-kur-ri* zu erwähnen.

Z. 21. *SAR* = *napāḫu* findet sich z. B. auch Maqlū VI 111 vgl. mit 103 und bekanntlich oft in den astrologischen Texten. Ob dagegen in Spalte II 15 wirklich *nap-*[*ḫu*] zu lesen ist, erscheint mir doch recht unsicher. Vielmehr wird auch dort wahrscheinlich, wie hier, *SA*[*R . SAR-ḫu*] vorliegen.

ŠE . IR (bezw. *SA*) dürfte wohl zu *ŠE . SA* . [*A*] zu er-

Digitized by Google

gänzen sein. Beachte zu *ŠE . SA . A* noch das unten zu Z. 33 Bemerkte.

Z. 23. Die verunglückte ehemalige Lesung Bezolds der Briefstelle 82-5-22, 174 (Bezold, Catal. IV 1842; Delitzsch AL⁴ 76; Harper, Letters IV Nr. 341), Z. 10 hätte Küchler (Jensen) nicht wieder im Zusammenhang mit *KU* = After vorbringen sollen. Dort ist ja einfach zu lesen: *la ku-sa-pi ta-kal* „nicht einen Bissen ißt sie".

Z. 25. Für *GAZ* könnte auf Grund von IV R 26, 44/45 b gerade in diesen Zusammenhängen statt *ḫašālu* sehr wohl vielmehr das Verbum *b(p)-'-ṣ(z, s)* in Betracht kommen, das Delitzsch HWb. 514 b behandelt ist.

Zu *NAM* = *šaḫālu* „durchseihen" ist wohl auch *KU.NU.NAM* (d. i. *kēmu la šaḫlu*?) in den Labartu-Texten I Col. I 23 = IV R 56, 23 a; III Obv. 56 = IV R 55, 36 a; III Rev. 21 = IV R 55, 21 b zu stellen.

Daß *SAG . ŠÀ* in der Tat *rēš libbi* zu lesen ist, lehrt jetzt CT XVII 5, 48/49; 6, 15/17.

Z. 33. Daß *ŠE.SA.A* hier und an den andern im Kommentar genannten Stellen (vgl. auch oben zu Z. 21) Ideogramm für *laptu* „Rübe" wäre, ist mir nicht wahrscheinlich. Es wird im Hinblick auf K. 55 (Meißner, Suppl. 3), Obv. 8 ff. vielmehr *qalū* (vgl. hebr. קָלִי) oder *labtu* (לחב) „geröstetes Getreide" vorliegen. S. bereits meine Beitr. 182 f. Anm. 21 zu Nr. 66 Obv. 12.

Spalte II. Z. 14. Zu den Formen wie *tarsan*, *tarbak* u. s. w. (s. auch Nachträge S. 146) vgl. aus Küchler's Texten selbst vielleicht noch K. 71 b IV 36, wo die Gruppe *RI.SUK* statt *tanasuk(-suk)* vielleicht besser *tal-pat* zu lesen ist. Sonst z. B. noch die Form *talpap*, wiederholt in IV R 55 Nr. 1 (s. dazu ZA XVI 185, Anm. 13 u. Anm. 10).

Z. 15. Zu dem angeblichen *nap-*[*ḫu*] s. oben zu Spalte I Z. 21.

Zu *qanū ṭābu* s. auch meine Beitr. S. 130, 32 u. S. 142, 24.

Z. 30. Hier und öfter im folgenden wird eine Bezeichnung wie *UD VII KAN* besser als „7 Tage lang", wie als „am 7. Tage" zu verstehen sein; „am 7. Tage" wohl nur dann, wenn ausdrücklich *ina* davorsteht, wie z. B. K. 71 b IV 50: *ina UD II KAN*. Es ist dies auch für das sachliche Verständnis der Texte nicht ohne Bedeutung.

Z. 42. Statt (*šammu*) *ḪAL* ist wohl besser (vgl. auch Küchler's Autographie): (*šammu*) *DIL* mit nachfolgendem wagerechten Keil zu lesen, also entweder nochmals (*šammu*) *DIL . BA*[*T*], oder (*šammu*) *DIL* allein, das z. B. IV R 23 Nr. 4, 16 gleichfalls hinter [(*šammu*) *Š*]*I . MAN* genannt wird und das auch in Küchler's Texten selbst wiederholt vorkommt (s. den Kommentar zu K. 191 Sp. IV 50). Dahinter folgte dann wohl *z*[*ēr*].

Digitized by Google

Spalte III. Z. 55. Eine Form von *marāqu* liegt wahrscheinlich auch vor K. 1285 (Craig, Rel. Texts I 5 ff.) Rev. 10: *un-ta-at-ar-ru-qu* „sollen zerrieben werden" o. ä. (doppelte *t*-Form? oder Orig. *un-ta-na-ar-ru-qu*?). — *ta-ma-ra-aq* „du sollst zerreiben" auch z. B. noch in den unveröffentlichten Texten K. 3889, Z. 8; K. 4266 + K. 8976 (von mir zusammengefügt am 2. Okt. 1897), Rev. 25; K. 4290 Obv. 12; [*ta*]-*mar-raq* K. 8452 Obv. 8.

Z. 62. Meine von der Jensens abweichende Ansicht über den „gut babylonischen" Charakter des Namens (*Ḫ*)*ammurabi* habe ich KAT[3] 480 f. ausgesprochen. Für *ammu* ist jetzt übrigens auch noch Ges. Ḫamm. Obv. IV 54, sowie Amarna KB V Nr. 45, 32 zu beachten.

Z. 66. Zu dem eigentümlichen *šiptu ul*(-)*ja-at-tu*(-)*un* u. ä. vgl. auch noch King, Magic Nr. 61, 20. Craig, Rel. Texts II 8 Rev. 11 wird wohl einfach ein Lese- oder Schreibfehler Craig's für *ul*(-)*ja-tú*(-)*un* vorliegen. Meine Auffassung der Gruppe habe ich bei Myhrman in ZA XVI 159 zum Ausdruck gebracht. Wieder eine andere, aber auch nicht sonderlich ansprechende Erklärung versucht neuerdings Hommel, Grundriß 131 zu geben.

Z. 70. Die Ergänzung von S[b] 370 zu [*par*]-*ši*-[*gu*] bewährt sich auf Grund des neuen Duplikats (s. Weißbach, Bab. Misc. 30 u. Taf. 11) nicht. Dagegen hätte für *DUR* = *riksu* noch auf meine Beitr. S. 113 Anm. *t* verwiesen werden können.

K. 71 b. Spalte I. Z. 8. Zu *lāšu* „kneten" vgl. außer der schon von Meißner erwähnten Stelle CT XVII 22, 134 auch noch IV R 23 Nr. 4, 15: *ke-im ta-la-áš* „Mehl sollst du kneten".

Z. 11. *GAB* wird wohl Ideogramm für *ṭuḫdu* „Fett" sein, s. sogleich und zu Spalte II Z. 43.

Z. 22. Die Gleichung *NI*.[*LU*] = *libū* (*lipū*) = *ṭuḫ-du* (vgl. Delitzsch HWb. 369) ergiebt sich auch aus II R 43, 27 a—c. Daß der letzgenannte Stamm als *ṭaḫādu*, *ṭuḫdu*, *ṭaḫdu*, statt *daḫādu* u. s. w. anzusetzen ist, beweist schon die Schreibung *tu-uḫ-di-im* Ges. Ḫamm. I 56 und noch ausdrücklicher die Schreibung *ṭu-ḫu-du* der Asurnaṣirpal-Inschrift Nr. 92,986 (Annals of the Kings of Ass. I 162 ff.) Rev. 12.

Zu *uallat*(*ṭ*,*d*) vergleiche vielleicht auch *tallut* (*tālut*) in der Nergalhymne bei Böllenrücher Nr. 7 St. II 25 (= IV R 30 Nr. 1, 24 und Haupt ASKT 125, 12).

Z. 29. *bašlu* „reif" von Früchten ist auch anderweit im Assyrischen zu belegen und zwar in der famosen „Legend of the Worm" (CT XVII 50), wo *GIŠ*.*MA bašilta* weder mit Meißner in MVAG IX (1904), 223 als „gekochtes *GIŠ*.*MA*", noch gar mit Thompson, Dev. and Ev. Spir. II 161 als „dried bones" (*iṣ-ma*), sondern als *titta bašilta* „reife Feige" zu verstehen ist. Daß *GIŠ*.*MA* in der Tat das Ideogramm für *tittu* „Feige" ist, lehrt

Digitized by Google

II R 45, 75 ef: *GIŠ . MA = t[i-it-tu]* und V R 26, 24 ef [*GIŠ . ḪAŠ[U]R GIŠ . MA = ti-na-nu-u.* Darauf, daß auch Gudea Cyl. B III 19 *GIŠ . MA* (*tittu*) neben *GIŠ . ḪAŠḪUR* (*ḫašḫuru*) vorliegt, habe ich bereits in ZA XIV (1899), 389 aufmerksam gemacht.

Spalte II. Z. 43. *GAB* wird dasselbe *GAB* sein, das auch IV R 59, 22 b neben *tusamaḫ* vorkommt und wohl Ideogramm für *tuḫdu* ist (vgl. oben zu Spalte I Z. 11 u. Z. 22). Davor stand wohl *N]I . LU = libū*, wenn auch die Spuren der Autographie nicht ganz dazu stimmen.

Z. 55. Hier wird wohl statt *SE . GAM . GAM . ME* im Original *(ERU)GAM . GAM . ME* oder *(ERU)TAG . GAM . ME* stehen, dessen Lesung und Erklärung als *šaššaru* „Säge" Meißner in MVAG IX (1904), 234 f. gegeben hat.

Spalte III. Z. 55. Während Jensen richtig gesehen hat, daß *ikku* = חֵךְ Gaumen ist, so ist dagegen die Form *iktanirru* in Verbindung mit *ikku* hier und Z. 66 schwerlich mit Küchler, dem sich auch Meißner a. a. O. 751 anschließt, von *qarāru* abzuleiten. Sie wird vielmehr zu *karū* „kurz sein", *kurrū* „verkürzen" gehören. Das legen die Stellen nahe, an denen *ikku* in Verbindung mit *karū*, *kūru* wiederholt in assyrischen Briefen vorkommt, so Rm. 76 (Harper IV Nr. 358) Obv. 17. 21; K. 569 (Harper I Nr. 78) Obv. 10; K. 183 (Harper I Nr. 2) Rev. 5.

Z. 57. Zu *GI . SAG . TAR* vgl. auch IV R 23 Nr. 1 Obv. 17 a, wo ein *amāt apsi* durch eine Röhre dieses Namens in das rechte Ohr des Stiers geflüstert wird.

Spalte IV. Z. 17. Zu *GIŠ . LA* s. außer den schon von Meißner a. a. O. 751 erwähnten Stellen auch noch die Labartu-Texte II Col. II 44 (= IV R 58, 44 b); III Obv. 29 (= IV R 55, 9 a).

Z. 36. S. oben zu K. 191 Spalte II Z. 14.

K. 61. Spalte I. Z. 34. Statt *lillānu* ist wohl besser *sihlānu* zu lesen.

Z. 39. Statt auf meine Bemerkung bei Gesenius-Buhl[13] s. v. סֹלֶת hätte Küchler vielmehr auf meine Beitr. S. 183 Anm. 18 verweisen sollen.

Spalte III. Z. 4. Zu *amurriqānu*, מרקחת, ירקון und den andern von Jensen KB VI 1, 516 (vgl. 380. 400) und Meißner MVAG IX (1904), 197 f. angeführten Fällen dieser Art ist auch der Personenname *Amurkiki* mit der Variante *Urkiki* bei Hilprecht, Bab. Exp. IX 49 zu stellen, den bereits Rost OLZ I (1898), 355 richtig als *Awurkiki* auffaßt. Über *m* für urspr. *w* ließe sich, auch außerhalb des Assyrischen im übrigen Semitischen, noch mancherlei sagen. Ich möchte hier nur noch der Vermutung Ausdruck geben, daß sich vielleicht auch מְבוּל, das doch irgendwie das bab. *abūbu* sein wird, so erklärt. *abūbu* könnte auf ein

Digitized by Google

**wabūbu* zurückgehen und für *l* statt *b* in בְּבוּל könnte vielleicht an בֶּצֶל זְבוּב und *Βεελζεβουλ* als eine gewisse Analogie erinnert werden.

K. 61. Spalte IV. Z. 7. Meißner a. a. O. 756 hat, z. T. im Anschluß an Johns, Deeds III 358, schon ausgeführt, daß *elit urṣi*, das Synonym von *amitti mazukti* (= אסא/ Klöppel und מזוכתא Mörser), der „Mörserklöppel" ist. Zu *elitu* gehört nun natürlich auch hebr. עֵלִי „Mörserklöppel".

H. Zimmern.

Müller, Dav. Heinr., Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln. Text in Umschrift, deutsche und hebräische Übersetzung, Erläuterung und vergleichende Analyse. Wien, Hölder 1903. 286 Ss. gr. 8°. (S. 1—244 auch als X. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1902/03.) M. 10.— = 11 Kr. 80 h.

Fußend auf der grundlegenden Veröffentlichung und erstmaligen Bearbeitung der Gesetze Hammurabi's durch Scheil und unter geschickter Benutzung der weiterhin erschienenen Übersetzungen und Bearbeitungen von Winckler, Joh. Jeremias und Johns, sowie von Artikeln mehrerer Juristen und Theologen zur Sache, auch einer für das genaue Verständnis mancher Einzelstellen des Textes nicht unwichtigen von mir zuerst gemachten Beobachtung[1]) über die Deklination des Nomens bei Hammurabi, legt Müller in diesem Buche zunächst abermals vollständige (abgesehen vom Prolog und Epilog) Transkription und Übersetzung des Hammurabi-Gesetzes ins Deutsche und sogar ins Hebräische vor. Die Transkription, „bei der insbesondere Dr. Friedrich Hrozný den Verf. mit großem Eifer und Verständnis unterstützt hat" (Vorw. S. 8), ist, abgesehen von einzelnen Verstößen (u. a. *qu* oder *qum* statt *kum*, auch vereinzelt noch *tu* oder *ut* statt *tam*, oder *tam* statt *ut*, *pi* statt *bi*) und einigen mit übernommenen Versehen der Scheil'schen Transkription (z. B. *i-na-ad-di-iš-šum* statt *in-na-ad-di-iš-šum* § 30 Z. 68; *išu* statt *i-šu* § 134, 36) im allgemeinen

1) Von Müller selbst ausdrücklich hervorgehoben im Anzeiger d. Kais. Akad. d. Wiss. (zu Wien). Philos.-hist. Kl. 1903 Nr. XIV S. 81 Anm. 3. Ich erwähne meine Priorität in der Erkenntnis des Plurals auf *-u* im Nomin., auf *-i* im Gen.-Akk. (ausgesprochen u. a. bei Hunger, Becherwahrs. 8) nur im Hinblick auf die entsprechenden Ausführungen von Ungnad in ZA XVIII (1904), 1 ff., der anscheinend selbständig auf die gleiche Beobachtung gekommen ist.

Digitized by Google

richtig; nur hätte bei den Ideogrammen nicht nur die Kasusendung, sondern auch die Mimation konsequent durchgeführt werden müssen. Bei der Übersetzung ist unumwunden zuzugestehen, daß die Erfassung des syntaktischen Zusammenhangs infolge von Müller's Beobachtung über den Gebrauch und die eigentliche Bedeutung des postpositiven *-ma* beim Verbum, sowie von *u* zwischen zwei Sätzen (s. dazu die sprachlichen Exkurse S. 246 f., 252 ff.) bei ihm schärfer und richtiger ist, als bei seinen Vorgängern und Nachfolgern, auch Ungnad nicht ausgenommen, der bei seiner sonst sehr verdienstlichen Arbeit über die Syntax der Gesetze Hammurabi's speziell in diesem Punkte (§ 75, ZA XVIII (1904) 66 f.) ungenügend ist. Es dürfte sich darum für die künftigen Übersetzer und Bearbeiter der Gesetze Hammurabi's sehr empfehlen, gerade in dieser Hinsicht der Übersetzung Müller's, wie in andern grammatischen Fragen den Ausführungen Ungnad's die ernsteste Aufmerksamkeit zu schenken. Daß man deshalb mit Müller nun alle *-ma*-Sätze durch „nachdem", „indem", „sobald" u. s. w. auflösen müßte, soll damit nicht befürwortet werden. Es klingt dies in der Tat im Deutschen in den meisten Fällen äußerst schwerfällig, wenn es auch grammatisch richtig ist. Viel eher hätte Müller statt der durchgängigen Übersetzung der Präsensform durch das deutsche Präsens hier die durch den Zusammenhang oft direkt geforderte Nüancierung durch „wird", „darf", „soll", „kann" u. s. w. zur Anwendung bringen sollen. Merkwürdig übrigens, daß Müller nicht auch in § 170 das *u* mit „auch" übersetzt: „Wenn einem Manne seine Gattin Kinder geboren hat, [und] auch seine Magd ihm Kinder geboren hat". Hat so in diesen beiden syntaktischen Punkten der outsider, als welcher eben doch Müller in der Assyriologie trotz seiner gelegentlichen Betätigung auf diesem Gebiete zu gelten hat, den zünftigen Assyriologen in der Tat etwas gelehrt[1]), so war natürlich im übrigen von vornherein kaum zu erwarten, daß Müller einzelne besondere Schwierigkeiten des im allgemeinen ja völlig klaren und leicht verständlichen, darum auch schon von Scheil im wesentlichen richtig übersetzten Textes der Hammurabi-Gesetze seinerseits nun beheben würde. Wo die Vorgänger nichts bieten, versagt darum im allgemeinen auch bei ihm die Erklärung, und wo die Vorgänger Fehler, z. T. direkte starke Verstöße gegen die Grammatik aufweisen, finden wir sie mehrfach auch bei Müller. So z. B. § 141 *e-ṣi-ib-ša, la e-ṣi-ib-ša* „ich entlasse sie", „ich entlasse sie nicht" statt „ihre (*-ša*, nicht *-ši*) Entlassung (Inf.), wo

1) Übrigens ist doch zu erwähnen, daß z. B. namentlich Jensen in seinen Übersetzungen in KB VI 1 die *-ma*-Sätze öfter in der Weise von Nebensätzen gefaßt hat, und daß auch *u* in der Bedeutung „auch" bisher nicht so völlig unbekannt war (s. z. B. Delitzsch HWb. 1). Doch soll gerne zugegeben werden, daß Müller diese syntaktische Frage erst wirklich prinzipiell und konsequent behandelt hat, wie er selbst ja auch schon vor langen Jahren diese Erklärung der *-ma*-Sätze zuerst gegeben hat.

Digitized by Google

freilich auch die neueren Bearbeiter immer noch falsch übersetzen.[1]) — Oder in § 45 und § 48 *bibbulum ittabal* „den Ertrag fortführt" statt „die Hochflut (Nom.) fortnimmt", wie jetzt auch richtig Peiser übersetzt. — Oder § 191, wo noch bis heute alle Bearbeiter, unter Annahme einer monströsen Nominalform und unter Anwendung eines für diese Texte gar nicht zu erwartenden Lautwertes *tal-ku-zu ul ittallak* „er soll seines Weges gehen" lesen, statt *re-ku-zu* (= *rēqūtsu*, Wrz. ריק) *ul ittallak* „er soll nicht leer ausgehen".[2]) — Die in § 274 noch teilweise erhaltenen Ideogramme für Berufsnamen, mit denen auch Müller bezw. Hrozný nichts anzufangen wußte, sind sicher nach dem $[BU]R.GUL$ = *burgullu* „Steinmetz" in Z. 29: $[Z]ADIM$ = *sasinu* „Juwelier" in Z. 31; $[S]I$ = *nappahu* „Schmied" in Z. 33. — § 8 Z. 58 handelt es sich wahrscheinlich nicht um den Diebstahl eines „Schweines" (*ŠAḪ*), sondern eines „(Esels)füllens" (*ŠUL*). — § 257 Z. 1 liegt natürlich nicht ein Ideogramm $AK + ŠU$, sondern einfach $APIN$ = *errišu* vor.

Auf diesen die Transkription und die Übersetzung enthaltenden ersten Teil folgt nun bei Müller erst der eigentliche Hauptteil seines Buches, der eine ausführliche Erläuterung und vergleichende Analyse der Hammurabi-Gesetze enthält. Zur Vergleichung sind, wie bereits der Titel des Buches besagt, vor allem herangezogen die „mosaische" Gesetzgebung, dabei hauptsächlich natürlich Exod. 21—23, sowie die römische XII-Tafel-Gesetzgebung; ferner im Anhang auch das syrisch-römische Rechtsbuch. Sicherlich enthält dieser Hauptteil des Buches sehr viel Richtiges und Beachtenswertes, daneben gewiß auch manches Schiefe und Unhaltbare. Indessen fühlt sich Ref., dem es bei der Besprechung des Müller'schen Buches an dieser Stelle auch in erster Linie auf die sprachliche Seite ankam, nicht kompetent genug, um über die hier aufgeworfenen z. T. sehr weitreichenden, schwierigen rechtshistorischen und kulturhistorischen Fragen seinerseits ein maßgebendes Urteil abzugeben. Auch möchte er nicht, nachdem bereits eine Kontroverse Müller-Kohler, Müller-Gumplowicz, Müller-Halévy, Müller-Lehmann, Müller-Peiser in Sachen der Gesetze Hammurabi's vorliegt, Veranlassung zur Eröffnung auch noch einer Kontroverse Müller-Zimmern in den Spalten dieser Zeitschrift bieten. Nur das eine sei gesagt, daß es mir, trotz Kohler, mit Müller durchaus möglich erscheint und sogar sehr wahrscheinlich ist, daß das Hammurabi-Gesetz nicht nur mit den israelitischen, sondern auch mit den altrömischen Gesetzen in wirklichem historischem Zusammenhang steht; daß ich aber andererseits die etwas naive Müller'sche Vorstellung von 'der Wanderung eines von den Trübungen babylonischer Kultur und Unkultur reinen „Urgesetzes" mit den Abrahamiden von Ur-Kasdim über Harran

1) Richtig jetzt, wie ich nachträglich sehe, Schorr in WZKM XVIII, 227 f.
2) [Richtig Delitzsch, Deutsche Lit. Ztg. 1904 Sp. 3030. — Korr.-Zusatz.]

Digitized by Google

nach Kanaan, seiner ferneren Erhaltung bei den Abrahamiden und seiner Übernahme durch Moses, der es reformierte und geläutert seinem Volke vorlegte und das Grundgesetz der Menschheit, den Dekalog, proklamierte' (vgl. S. 243) nicht zu teilen vermag.

Der letzte Teil des Buches enthält „sprachliche Exkurse", von denen die oben schon berührten grammatisch-syntaktischen mehr befriedigen, als die lexikalischen.

H. Zimmern.

Martin, François, Textes religieux assyriens et babyloniens. Transcriptions, traduction et commentaire. Première série. Paris, Letouzey et Ané 1903. XXXII, 336 Ss. gr. 8°. 12 fr.

Verf. bietet in diesem Buche Transkription, Übersetzung und kurzen sprachlichen Kommentar zu Craig's Assyrian and Babylonian Religious Texts Vol. I, nachdem er in einer früheren Arbeit (Paris 1900) unter gleichem Titel bereits Vol. II der letztgenannten Publikation ähnlich bearbeitet hatte. Ist auch ein kleiner Fortschritt in den assyriologischen Kenntnissen des Verf. gegenüber jener Erstlingsschrift nicht zu verkennen, so hat seine Vertiefung in die Geheimnisse der Assyriologie doch noch durchaus nicht den Grad erlangt, um ihn der von ihm unternommenen Aufgabe gewachsen erscheinen zu lassen. Wo er gute Vorgänger bei seinen Textbearbeitungen hat, da sind natürlich auch die seinigen nicht übel; wo aber jene fehlen, da begegnen wir oft recht bedenklichen Erscheinungen. Vgl. z. B. die zahlreichen Fehler schon allein in der Transkription auf der einen Seite 64 (= Craig p. 17. Z. 12 ff.): Z. 13 *tallakti(ti) ša (ilu) GIR. ḪAT. TI* statt *šēpi-ti išakkan (-an) ina ru-pa-ti*; Z. 17 *ulabbaš ina* statt *iltabaš(-áš)*; Z. 18 *ina ašri limni ip-pa- . . . .* statt *ina kiḫullê ip-pa-l[a-saḫ]*; Z. 20 *ina ašri limni-ki ab-bal-kit itti* statt *ina kiḫullê-ki ap-pal-siḫ-ki*; Z. 22 *šumēli u imni(?)-ja* statt *ibaššū(-u) itti-ja*; Z. 23 *zikarē* (pl.) *an-ni* statt *irteda-an-ni*. Im Hinblick auf derartige zahlreiche arge Verstöße auf engstem Raume verliert man als Rezensent die Lust, sich noch weiter in die Einzelheiten des vorliegenden Buches zu vertiefen, das ja immerhin dazu dienlich sein mag, weiteren Kreisen im großen und ganzen eine einigermaßen richtige Vorstellung vom Inhalt der betreffenden Texte zu geben und das auch neben seinen vielen Fehlern manche richtige Einzelbeobachtung aufweisen mag. Schade daß der jüngsten Generation unter den französischen Assyriologen nicht eine philologische Akribie, wie sie der leider zu früh verstorbene Amiaud an den Tag legte, und wie sie gegenwärtig von Thureau-Dangin vorbildlich vertreten wird, in die Wiege gelegt zu sein scheint.

H. Zimmern.

Digitized by Google

Howardy, G., Clavis cuneorum sive Lexicon signorum assyriorum linguis latina, britannica, germanica sumptibus Instituti Carlsbergici Hauniensis compositum. Pars I: Ideogrammata praecipua. Lipsiae, Harrassowitz; Hauniae, Michaelsen 1904. 96 Ss. gr. 8°. M. 5.—.

Trotz der Bemerkung des in den Kreisen der Assyriologie bisher übrigens gänzlich unbekannten Verfassers auf dem Umschlag „der Zweck vorliegender Arbeit ist die assyrischen Zeichen mit ihren Bedeutungen in kurzer Zusammenfassung zum Gebrauch für Anfänger und Fortgeschrittenere zu vereinigen . . . .“ vermag Ref. den eigentlichen Zweck dieser Publikation nicht zu erkennen. Dem Forscher bietet diese sklavisch an Brünnow's List und Delitzsch's Handwörterbuch oder Lesestücke sich haltende Kompilation, wenigstens soweit die bis jetzt vorliegende erste von den ca. vier in Aussicht genommenen Lieferungen in Betracht kommt, nichts, aber auch rein nichts Neues; im Gegenteil befremdet ihn nur sehr die offenbar äußerst geringe Bekanntschaft des Verfassers mit der neueren assyriologischen Literatur (abgesehen von den genannten beiden Werken Brünnow's und Delitzsch's). Aber auch, ob der Anfänger großen Nutzen aus dieser Clavis ziehen wird, möchte ich sehr bezweifeln. Ich möchte vielmehr glauben, daß sie nur der Oberflächlichkeit starken Vorschub leisten wird. Möglicherweise lassen die zu erwartenden ca. drei folgenden Lieferungen, die die „Ideogrammata rariora, nomina propria und zum Schlusse Anmerkungen, Belegstellen, Nachschlageregister“ bringen sollen, das Unternehmen in einem etwas günstigeren Lichte erscheinen, als es nach dieser ersten Lieferung der Fall ist. Die beigefügten hebräischen Wörter zeichnen sich durch merkwürdig viele Fehler aus, die auch nicht etwa ausschließlich dem Setzer oder Korrektor zur Last fallen können.

H. Zimmern.

Digitized by Google

Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluss der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke. Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor. Anerbieten der Herren Kollegen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank akzeptiert. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

Anatole. Zeitschrift für Orientforschung. Unter Mitwirkung zahlreicher Gelehrter in zwanglosen Heften herausgegeben von Waldemar *Belck* und Ernst *Lohmann*. Heft 1. Die Kelischin-Stele und ihre chaldisch-assyrischen Keilinschriften von Waldemar *Belck*. Freienwalde a. O. u. Leipzig, Max Rüger, 1904. Mk. 9.

Gebete und Hymnen an Nergal von Josef *Böllenrücher*. [Leipziger semitistische Studien, hrsg. v. A. Fischer u. H. Zimmern, I, 6.] Leipzig, J. C. Hinrichs, 1904. Mk. 1,80.

**Cheyne*, T. K. – Critica Biblica or Critical Notes on the Text of the Old Testament Writings. London, Adam and Charles Black, 1904. 15 s. net.

**Ayles*, H. H. B. – A Critical Commentary on Genesis II. 4—III. 25. London, C. J. Clay and Sons, 1904. 5 s.

Fries, Karl – Das philosophische Gespräch von Hiob bis Platon. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1904. Geheftet Mk. 2,80.

Vogelstein, H. – Notwehr nach mosaisch-talmudischem Recht. [Sonderabdruck a. d. „Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums".] Stettin 1904. Im Selbstverlag d. Verf.

**Die arabischen Bibelübersetzungen*, Texte mit Glossar und Literaturübersicht. Von Paul *Kahle*. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1904. Mk. 4, geb. 4,60.

Grimme, Hubert – Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens. Mohammed. Mit einer Karte und 60 Abbildungen. [Weltgeschichte in Karakterbildern, hrsg. v. Fr. Kampers, S. Merkle u. M. Spahn. II. Abtlg. Mittelalter.] München, Kirchheim, 1904. Mk. 4 in Leinenbd.

Périer, Jean – Vie d'al-Hadjdjādj ibn Yousof (41—95 de l'hégire = 661—714 de J.-C.) d'après les sources arabes. [Bibliothèque de l'École des Hautes Études . . . . Sciences hist. et philol. 151e fasc.] Paris, Émile Bouillon, 1904. Fr. 13.

Die Hāšimijjāt des *Kumait*, herausgegeben, übersetzt und erläutert von Josef *Horovitz*. Leiden, E. J. Brill, 1904.

Dīwān des Regezdichters *Rūba ben El'aǧǧāǧ*. Aus dem Arabischen metrisch übersetzt von W. *Ahlwardt*. Berlin, Reuther & Reichard, 1904. Mk. 8.

Digitized by Google

Corpus scriptorum christianorum orientalium curantibus J.-B. *Chabot*, I. *Guidi*, H. *Hyvernat*, B. *Carra de Vaux*. Parisiis: Carolus Poussielgue, Lipsiae: Otto Harrassowitz:

Annales Iohannis I, Iyāsu I, Bakāffā. Edidit [et] Interpretatus est Ignatius *Guidi*. Pars prima: Annales Iohannis I. [Scriptores aethiopici, ser. II, t. V, 1.] 1903. 2 voll. Mk 3 + 1,60.

Vitae sanctorum indigenarum. Edidit Karolus *Conti Rossini*. I. Acta Marqorēwos. [Scriptores aethiopici, ser. II, t. XXII, 1.] 1904. [Nur lat. Übersetzung.] Mk. 1,60.

**Petrus Ibn Rahib*. Chronicon orientale. Edidit [et] Interpretationem olim ab *Abrahamo Ecchellensi* institutam tum a I. S. *Assemano* revisam iterum ad fidem arabici textus recognovit L. *Cheikho*. [Scriptores arabici, ser. III, t. I.] 1903. 2 voll. Mk. 7,20 + 4,40.

Dionysius Bar Ṣalībī. Expositio liturgiae. Edidit [et] Interpretatus est Hieronymus *Labourt*. [Scriptores syri, ser. II, t. XCIII.] 1903. 2 voll. Mk. 5 + 3.

Chronica minora. Pars prior. Edidit [et] Interpretatus est Ignatius *Guidi*. [Scriptores syri, ser. III, t. IV, 1.] 1903. 2 voll. Mk. 2 + 0,80.

The Canons of *Athanasius of Alexandria*. The Arabic and Coptic Versions edited and translated with introductions, notes and appendices by Wilhelm *Riedel* and W. E. *Crum*. [Text and Translation Society.] London and Oxford, Williams and Norgate, 1904.

**Erman*, Adolf – Aegyptisches Glossar. Die häufigeren Worte der aegyptischen Sprache zusammengestellt. [Porta Linguarum Orientalium, pars XX.] Berlin, Reuther & Reichard, 1904. Mk. 13, geb. Mk. 14, Chrestomathie und Glossar zusammen Mk. 23, geb. Mk. 24,80.

*Recueil des Inscriptions Égyptiennes du Sinaï. Bibliographie, Texte, Traduction et Commentaire. Précédé de la géographie, de l'histoire et de la bibliographie des établissements égyptiens de la péninsule. Par Raymond *Weill*. Paris, Société Nouv. de Librairie et d'Édition, 1904.

**Steindorff*, Georg – Durch die Libysche Wüste zur Amonsoase. [Land und Leute. Monographien zur Erdkunde . . . hrsg. v. A. *Scobel*. XIX.] Bielefeld und Leipzig, Velhagen & Klasing, 1904. Mk. 4.

Vorträge türkischer Meddâh's (mimischer Erzählungskünstler). Zum ersten Male ins Deutsche übertragen und mit Textprobe und Einleitungen herausgegeben von Georg *Jacob*. Berlin, Mayer & Müller, 1904. Mk. 3,60.

Smith, Vincent A. – The Early History of India from 600 B. C. to the Muhammadan Conquest including the Invasion of Alexander the Great. Oxford, Clarendon Press, 1904. 14 s. net.

The Śrauta-Sūtra of *Drāhyāyana*, with the Commentary of *Dhanvin*. Edited by J. N. *Reuter*. Part I. [Reprinted from the "Acta Societatis Scientiarum Fennicæ", t. XXV, pars II.] London, Luzac & Co., 1904. 10 s. 6 d., für Subscribenten auf das ganze Werk 8 s. 6 d.

Hertel, Johannes – Über das Tantrākhyāyika, die Kaśmīrische Rezension des Pañcatantra. Mit dem Texte der Handschrift Decc. Coll. VIII, 145. [Abhdlgg. d. philol.-hist. Kl. d. K. Sächs. Ges. d. W., Bd. XXII, Nr. V.] Leipzig, B. G. Teubner, 1904. Mk. 8.

Schrader, Otto – Maya-Lehre und Kantianismus. Berlin, Paul Raatz [1904]. Mk. 1,25.

Abgeschlossen am 2. 1. 1905.

Digitized by Google

Autorenregister[1]).

Aufrecht 525
*Aufrecht 243
Bacher 771. 799
*Bacher 238
*Ballini 250
Barth, J. 217. 431
Baudissin, Graf 395
Baumann 587
Beer, G. 262
Belck 161
Belloni-Filippi 379
Beveridge 207
*Bezemer 492
Blau 238
Bloch 206. 455
Brockelmann . . 251. 499. 518
Caland 505
Charlier 386
*Daiches 245
*Derenbourg 208
Fagnan, E. 667
*Finck 680
Fischer, A. . . . 664. 869. 877
*Fischer, A. 245
Fraenkel, S. 770. 797
Giese 117
Ginsburger, M. 374
de Goeje 208. 294. 463
Goldziher 582. 925
*Goldziher 463
*Guidi 485
Haupt 617
Hertel 1. 492
*Hilgenfeld, H. 496
*Horovitz, J. 888
*Howardy 958
*Huart 925
*Hunger 245
*Ignatius Ephraem II Rahmani . 494
Jacob, G. 811
Jacobi 383
Jolly 114
Klemm 282
Kluyver 680
Konow 147
Kresmárik 62. 316. 539
*Küchler 948
Lehmann, C. F. . . . 815. 859
Leipoldt 920
Leumann 203. 250. 596
Lüders 687. 867
*Macler 499
*Marçais 670
*Martin 957
Meinhof 727
Meißner, Br. 245
*Meißner, Br. 931
Mills 426
Müller, D. H. 780
*Müller, D. H. 954
Nestle 158. 597. 601. 664
Nöldeke . . . 494. 496. 888. 903
*Perruchon 485
Pischel 243. 363
Praetorius 198. 260. 461. 485. 633. 715
Rothstein, G. 634. 776
Schäfer, H. 268
*Schäfer, H. 226
*Schmidt, C. 920
Schmidt, R. 361. 447
Sievers 864
Simonsen 807
Smith, V. A. 787
v. Stackelberg 853
Steinschneider 299
Stumme 670
*Stumme 903
Vollers 226
*Vollers 217
Weißbach 931
Wogihara 451
Zimmern 199. 458. 948. 954. 957. 958
*Zimmern 245

1) * bezeichnet die Verfasser angezeigter Werke.

Digitized by Google

Sachregister[1]).

Abessinischen Dialekte, Die, (und das Sabaeo-Minäische) . . . 260
*Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1 920
Ägyptologie 268
*Agada, Die, der Tannaiten . . 238
Alttestamentliche Studien . . 262
Amitagati's Subhāṣitasaṃdoha, The Kāvyamālā Edition of, . 447
Astronomischer Beitrag, Ein, zur Exegese des Alten Testaments 386
*Azazaïl, Histoire de Saint, . . 499
Basar-Vesali 206
*Becherwahrsagung bei den Babyloniern 245
Bhagavadgītā II, 46 . . 379. 383
*Catalogus Catalogorum . . . 243
*Clavis cuneorum sive Lexicon signorum assyriorum linguis latina, britannica, germanica .... compositum. 958
Digamma und Wau 461
Ešmūn'āzār-Inschrift, Zur, . . 198
Fabel von Wolf und Kranich, Zur, ... 798
تَعْوِيل, Angebliches caritatives, im Ägyptisch-Arabischen . . 875
Feminina auf bloßes *t* im Arabischen 871
*Geschichten, Neuarabische, aus dem Iraq 931
gillālīm, Die alttestamentliche Bezeichnung der Götzen mit, 395
*Giwargis Warda von Arbel, Ausgewählte Gesänge des, . . . 496
Gutmann und Gutweib in Indien 363
*Hammurabis, Die Gesetze, und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln 954
Harihara's Ratirahasya 203. 361. 596
Höhlen, Indische, als Vergnügungsorte 867
Hottentottische Laute und Lehnworte im Kafir 727
Iarūṭ, Der Götze, ... 869
Jātakas, Die, und die Epik . . 687
Jeziditen, Ein Gesetz der, . . 876
Indian Kings, The, named Śīlāditya, and the Kingdom of Mo-la-p'o 787
Indologie 282
Inschriften, Zwei türkische, . . 811
Inschriften, Zwei unveröffentlichte chaldische, . . 815. 859
Kanon, Der, der biblischen Bücher bei den babylonischen Nestorianern im 9./10. Jhdt. 634. 770
*Kumait, Die Hāšimijjāt des, . 888
Lautlehre, Zur hebräischen, . 518
*Leipziger semitistische Studien 245
*Lieder, Die, eines ägyptischen Bauern 226
Literatur der Araber, Zur alchimistischen, ... 299
Literaturgeschichte, Notizen zur arabischen, ... 582
*Livre, Le, des mystères du ciel et de la terre 485
Maghreb, Notes concernant le, 667
Magnificat, The Prototype of the, 617
*Maltesische Studien. — Maltes. Märchen, Gedichte und Rätsel 903
*Medizin, Beiträge zur Kenntnis der Assyrisch-Babylonischen, . 948
Medizin, Zur Quellenkunde der indischen, ... 114
Mehmed Emin Bej, Neues von, 117
Mehri- und Soqoṭri-Glossen . 780
Melupum (Melopum) 597. 799. 807
Miszellen 869
*Mohammed ibn Toumert mahdi des Almohades, Le livre de, . 463
*Moṭahhar ben Ṭāhir el-Maqdisi, Le livre de la Création et de l'Histoire de, attribué à Abou-Zéïd Aḥmed ben Sahl el-Balkhi 925
Muṇḍās and Australians . . . 147
*Mutalammis, Die Gedichte des, 217
Nordbuddhistische Terminologie, Bemerkungen über die, im Hinblick auf die Bodhisattvabhūmi 451
Notizen 797
*Oumâra du Yémen, sa vie et son œuvre 208
Pahlavi Texts, The, of Yasna XX, XXI, XXII, edited with all the MSS. collated 426
*Pañcaśatī-prabodha-sambandhah o le cinquecento novelle antiche di Suhhaśīla-gaṇi. 250
Pañcatantra, Das südliche. Übersicht über den Inhalt der älteren „Pañcatantra"-Rezensionen . 1

1) * bezeichnet angezeigte Werke.

Digitized by Google

Pfeile aus Nabk-Holz 877
Phönizische Namen auf שלך . 633
Pluralbildung des Semitischen, Beiträge zur, ... 431
Psalm 2 . . . . . 587. 864
Psalm 55, 23, Eine Anfrage an Arabisten über, . . . 664. 797
*Rechtsurkunden, Altbabylonische, aus der Zeit der Hammurabi-Dynastie 245
Resen in Genesis 10 158
Rusas' II Argistihinis von Etschmiadzin, Die Steleninschrift, . 161
Sabbath 199. 458
Samskṛt-Handschriften . . . 525
Schützensage, Die iranische, . 853
Semitische, Das, mit Ausschluß des Sabaeo-Minäischen und der abessinischen Dialekte, sowie der alttestamentlichen Studien 251
Sprachwissenschaftlichen Werk von 1539, Aus einem, . . . 601
Strafrechts, Beiträge zur Beleuchtung des islamitischen, mit Rücksicht auf Theorie und Praxis in der Türkei 69. 316. 539
*Studia syriaca seu collectio documentorum hactenus ineditorum 494
Südsemitischen Alphabet, Bemerkungen zum, ... 715
Sūtras, Zur Exegese und Kritik der rituellen, ... 505
*Textes religieux assyriens et babyloniens 957
Thargum jeruschalmi, Neue Fragmente des, ... 374
Theater in Indien, Ein griechisches. 455
„Tiele's Kamer" 294
*Tlemcen, Le dialecte parlé à, . 670
*Volksdichtung aus Indonesien, Sagen, Tierfabeln und Märchen 492
*Zigeuner, Lehrbuch des Dialekts der deutschen, ... 680

Digitized by Google

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

Digitized by Google

Seite

Le livre de la Création et de l'Histoire de Moṭahhar ben Ṭâhir el-Maqdisi attribué à Abou-Zéïd Aḥmed ben Sahl el-Balkhi, publié et traduit d'après le manuscrit de Constantinople par M. Cl. Huart. Von *I. Goldziher* 925

Bruno Meißner, Neuarabische Geschichten aus dem Iraq, gesammelt, übersetzt, herausgegeben und mit einem erweiterten Glossar versehen. Von *F. H. Weißbach* 931

Küchler, Friedrich, Beiträge zur Kenntnis der Assyrisch-Babylonischen Medizin. Texte mit Umschrift, Übersetzung und Kommentar. Von *H. Zimmern* 948

Müller, Dav. Heinr., Die Gesetze Ḥammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln. Text in Umschrift, deutsche und hebräische Übersetzung, Erläuterung und vergleichende Analyse. Von *H. Zimmern* 954

Martin, François, Textes religieux assyriens et babyloniens. Transcriptions, traduction et commentaire. Von *H. Zimmern* 957

Howardy, G., Clavis cuneorum sive Lexicon signorum assyriorum linguis latina, britannica, germanica sumptibus Instituti Carlsbergici Hauniensis compositum. Pars I: Ideogrammata praecipua. Von *H. Zimmern* . 958

Verzeichnis der bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften . . 959

Autoren- und Sachregister 961

Auf Kosten der D. M. G. gedruckt erschien:

Der arabische Dialekt von Mōṣul und Mārdīn. Von A. Socin. (S.-A. aus der ZDMG., Bd. 36 u. 37, 1882/83.) 128 S. 4 *M.*, für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 60 *Pf.*

Digitized by Google

Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die *Post**) zu beziehen;
2) ihre Jahresbeiträge an unsere Kommissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direkt portofrei oder durch Vermittlung einer Buchhandlung regelmässig einzusenden;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichnis, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes, nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *E. Hultzsch* (Schillerstr. 50), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale*“ (Wilhelmstrasse 36/37) ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse zu richten;
5) Mitteilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* an den Redakteur, Prof. Dr. *August Fischer* in *Leipzig* (Mozartstr. 4), zu senden.

Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 15, seit 1904 für neu eintretende Mitglieder 18 Mark, wofür die Zeitschrift gratis geliefert wird.

Die Mitgliedschaft auf Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 Mark (= £ 12 = 300 frcs.) erworben. Dazu für freie Zusendung der Zeitschrift auf Lebenszeit in Deutschland und Österreich 15 Mark, im übrigen Ausland 30 Mark.

---

*) Zur Vereinfachung der Berechnung werden die Mitglieder der D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift direkt durch die Post beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das Porto für freie Einsendung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar mit 1 Mark in Deutschland und Österreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.

Druck von G. Kreysing in Leipz

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

DUE APR 20 1936

JAN 6 '59 H

Discarded

349978

NOV - 1 '71 H

Digitized by Google

3 2044 083 797 753

Digitized by Google